

Docta

Revista de Psicoanálisis

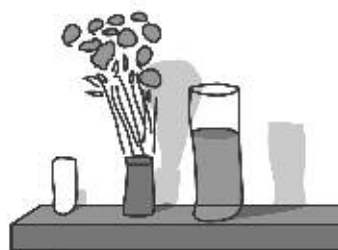
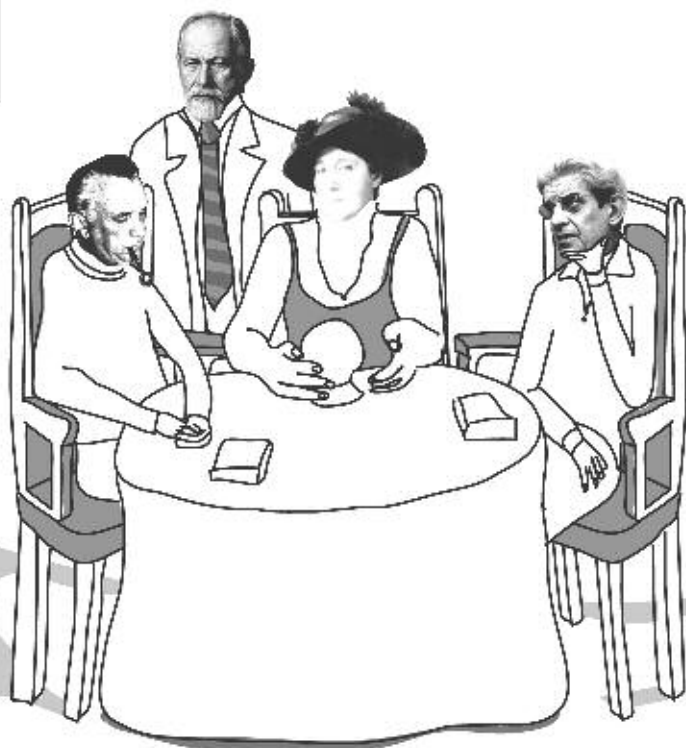
Año 3 / Otoño 2005



2



Psicoanálisis del Más Allá



Docta

Revista de Psicoanálisis

Publicación semestral de la
Asociación Psicoanalítica de Córdoba

Sociedad componente de la
Federación Psicoanalítica de América
Latina y de la Asociación
Psicoanalítica Internacional

Comité editor

Mariano Horenstein
Director

Victoria Cané
Elizabeth Chapuy de Rodríguez
Eduardo Kopelman
Griselda Gianello

Corresponsalía:
Federico Ossola Piazza (París)

Secretaría administrativa:
Norma Arroyo
María Fontanetti

Cuidado de la edición:
Gastón Sironi
Rogelio Demarchi

Arte & diseño:
Di Pascuale estudio

Traducción:
María Martha Boccanera,
Amalia Giorgi, Federico Ossola
Piazza, Sandra Vasques

Comisión Directiva APC

Emilio Roca
presidente

Juan Chiappero
secretario general

Cristina Hernando
prosecretaria

Susana Ciceri
tesorera

Carola Kuschnir
directora de Instituto

Juan Baena
secretario científico

Año 3 Número 2

Otoño 2005

Redacción y administración APC:
Independencia 1091
Córdoba – República Argentina
Telefax: (+54) (351) 4697186
E- mail: apcba@arnet.com.ar

Correspondencia a:
docta@arnet.com.ar
Las opiniones de los autores de los artículos son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan necesariamente las de los editores de la publicación.
Se autoriza la reproducción citando la fuente.

Comité de lectura

Ricardo Bernardi (APU)
Marta Baistrocchi (APC)
Mario Bugacov (APR)
Alberto Cabral (APA)
Cláudio Eizirik (SPPA)
Ricardo H. Etchegoyen (APdeBA)
Beatriz Gallo (APC)
Javier García (APU)
Carola Kuschnir (APC)
Miguel Leivi (Apdeba)
Mario López Vinuesa (APC)
Jorge Maldonado (APdeBA)
Norberto Marucco (APA)
Clara Nemas de Urman (APdeBA)
Jorge Olagaray (APA)
Oscar Paulucci (APA)
Leonardo Peskin (APA)
Diego J. Rapela (APC)
Abraham Reznichenko (APC)
Emilio Roca (APC)
Daniel Rodríguez (APdeBA)
Elizabeth Tabak de Bianchedi (APdeBA)
Enrique Torres (APA)
José Luis Valls (APA)
Marcelo Viñar (APU)
Felipe Votadoro (APF)
Jorge Winocur (APA)
Bruno Winograd (SAP)

Índice

Editorial	7
Texturas freudianas	11
Cuerpo e inconsciente. Coreografía-cuerpo-inscripción / Javier García	13
Acerca de lo ominoso / Julieta Paglini	21
Psicoanálisis en el siglo XXI: el mito de Aquiles. Sobre ideales culturales y vulnerabilidad / Rubén Zukerfeld, Raquel Zonis Zukerfeld.	28
Texturas inglesas	47
Marcella: de la sensorialidad explosiva a la capacidad de pensar / Antonino Ferro	49
Más allá (o más acá) del espejo. La función transformativa de la mente / Amalia Giorgi	61
En las fronteras del psicoanálisis: grupalidad y supervivencia (Rêverie grupal II) / grupo Sygma	65
Texturas francesas	
Noticias del duelo (introducción a Actualidad del duelo) / María Martha Boccanera	73
Actualidad del duelo / Jean Allouch	75
Psicoanalizar, hacer del Más Allá causa / Juan Chiappero, Emilio Roca	85
De casos y repeticiones / Enrique Torres	92
Dossier: tres versiones acerca del sacrificio	109
Endlösung y sacrificio / Alejandro Kaufman	111
Sobre la religión y el sacrificio. Un punto de vista antropológico / Adriana Sismondi	124
Sacrificio y ley. Continuidad y discontinuidad del límite en la fundación del sujeto / Diana Sperling	133

Palabras cruzadas	153
“Ser aquél que es el incauto del inconsciente para que el psicoanálisis continúe.” Entrevista a Gérard Pommier	155
Contextos	165
England with Lacan / Alberto Cabral	167
El psicoanálisis más allá de las limitaciones que lo acechan / Carlos Schenquerman	174
El psicoanálisis en la Argentina: año 2004 / Emilio Roca	191
Con memoria y con deseo	195
La agonía de la duda: recordando a Donald Meltzer / Clara Nemas de Urman, Elizabeth Tabak de Bianchedi	197
Lecturas	205
El psicoanálisis, proyecto y elucidación / Cornelius Castoriadis	207
Ser humano. La inconsistencia, los vínculos, la crianza / Julio Moreno	209
Reglamento de publicaciones	211

Postales del más allá

"...la verdad quizás sea este vacío."

Edmond Jabès

El psicoanálisis ha bordeado siempre lo inefable. Desde los primitivos intereses de Freud por la telepatía (desechados en su momento por ser "políticamente incorrectos"), hasta algunas concepciones actuales acerca de la intuición o el acto analítico, pasando por las consabidas críticas de los detractores profesionales, que asimilan nuestro oficio, sin modulación alguna, al de los chamanes o charlatanes, siempre se ha sostenido con dificultad la anhelada alineación de nuestra disciplina con la Ciencia.

Algo medular a nuestra práctica, al parecer, topa con ello, y más allá de cómo se lo nombre, las teorizaciones terminan encontrándose con un "ombligo", con un "real", con cierto agujero o punto muerto o límite, que más allá de los entramados doctrinarios en que se inscriba cada concepto, parecen referirse a un idéntico punto de detención, de claudicación de la palabra y de la representación, punto que conduce a lo desconocido, propulsando a la vez una ardua tarea de conceptualización alrededor de él.

El título del presente número de **Docta**, *Psicoanálisis del Más Allá*, pretende hacer justicia a ese punto de freno y a la vez de interrogación, intenta arrojar ciertos esclarecimientos o servir de palestra a controversias al respecto. Lejos de cualquier resonancia esotérica -aunque sin rehuir el eco provocativo que

pueda sugerir tanto el título como el motivo de tapa- la colección de artículos que hoy presentamos constituye un muestrario de las versiones que ese *más allá* toma en el psicoanálisis contemporáneo.

Como si estuvieran situados en la franja única de una banda de Moebius, los trabajos que presentamos giran en torno al agujero mentado en el más allá del título aludiendo a él, tomando distancia, dialogando desde la intertextualidad, proponiendo soluciones teóricas, volviendo a acercarse para medir la exactitud de sus enunciados.

En ese ir y venir en torno al agujero al que el más allá alude, aparecen a la vez diferencias y notables puntos de contacto. Y percibimos que los desencuentros y afinidades entre trabajos no siempre responden a los clásicos *rounds* entre contrincantes tradicionales, es decir, entre escuelas, sino que se traslada el debate al interior de cada espacio teórico. Así, a veces la discusión se torna más virulenta y las rencillas más irreconciliables dentro de cada escuela (¿de nuevo el narcisismo de las pequeñas diferencias?) que entre ellas.

De todas maneras, en ningún caso se trata de una clínica uniforme, no es el terreno de las comuniones o de los encuentros, es una clínica que enfrenta a los autores y a los practicantes con una diversidad de abordajes: desde -por citar tan sólo los extremos- los que pretenden cegar con palabras las lagunas a las que el más allá nos enfrenta, hasta los que callan respetuosamente ante ese abismo, sabiendo de su imposible llenado. En cualquier caso, la versión que se tenga del más allá determina qué se hace con el más acá. Hay una clínica sin vuelta atrás: es difícil pensar a Freud sin las teorizaciones del '20, y a Lacan sin el acento dado a lo Real en la última etapa de su enseñanza, como lo atestiguan, por ejemplo, los trabajos de Roca-Chiappero y de Torres.

Desde **Texturas Francesas**, Torres realiza un pormenorizado recorrido -no exento de aportes lingüísticos originales- alrededor de las nociones de trauma, repetición, pulsión de muerte, real, entre otros, deteniéndose en el terreno de los sueños, vía regia tanto para el inconsciente como para el abordaje de su esquivo ombligo. Allí aparecerá un nudo, el de la muerte del hijo, que será retomado en otro de los artículos, el de Allouch, para justificar su particular concepción del duelo. Una clara introducción de María Martha Boccanera nos ayuda a situar las coordenadas teóricas de tal presentación.

Los enunciados de Allouch, que presuponen un Lacan cada vez más divorciado de Freud, encuentran su contrapeso en la producción teórica de Gérard Pomnier, quien acaba de editar en Francia un libro, *Qu'est-ce que le "réel"?*, del que publicamos algunos fragmentos, que toca de lleno la materia central de este número. De su pareja filiación tanto en Freud como en Lacan, así como de otros temas vigentes en la discusión psicoanalítica actual, da cuenta una entrevista que **Docta** le hiciera en París y que publicamos en **Palabras Cruzadas**.

Desde **Texturas Inglesas**, tres trabajos que merodean alrededor del tema eje de nuestro número: un nuevo trabajo del Grupo Sygma, que prosigue con sus originales investigaciones teóricas acerca de la grupalidad desde una perspectiva bioniana. Otro, perteneciente a Amalia Giorgi, parte de algunos conceptos clave de Bion (transformaciones y "O", uno de los nombres que quizás tome el más allá desde esta corriente teórica) para desplegar un encadenamiento de preguntas que no dejan de tener implicancias importantes para la práctica analítica. Completa la serie un artículo inédito del italiano Antonino Ferro, que revela la jugosa intimidad de las vicisitudes de su clínica.

En **Texturas Freudianas** publicamos un trabajo de J. Paglini sobre lo ominoso, clásico nombre del más allá en Freud y otro sobre el concepto de vulnerabilidad ligado a los ideales, en torno a lo que R. y R. Zuckerfeld denominan la "clínica aquileica" de nuestros días. Completa la sección la conferencia que, organizada por la APC, dictara el uruguayo Javier García en Córdoba y que tiene al cuerpo como tema central.

Este número de **Docta** no es un "manual" sobre el más allá, es un mosaico de las versiones en que puede aparecer en el espacio clínico y los contextos en que nos movemos como ciudadanos hoy en día: el más allá que aparece en el horror no simbolizado que exudan las fotografías de Abu Ghraib, el del goce del torturador -ambos traídos a colación por Cabral en *England with Lacan*, en las catástrofes naturales o demasiado humanas que basamentan el trabajo de Schenquerman, incluso en el más allá confuso en que el psicoanálisis pareciera tener -para muchos- que fundirse en las confortantes aguas de la psiquiatría o la biología, como denuncia la ponencia de Roca al V Congreso Argentino de Psicoanálisis, que transcribimos en **Contextos**.

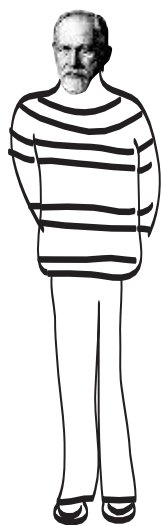
El **dossier** de este número incluye tres versiones acerca del sacrificio, aportando -tal como esperamos de esta sección- lecturas frescas y renovadas, con-

ceptualizaciones extrañas a nuestras jergas, códigos o contraseñas de pertenencia: el brillante recorrido que hace Diana Sperling en torno al sacrificio desde la filosofía (que se revela, paradójicamente o no, como uno de los textos más *clínicos* de esta edición); la perspectiva antropológica que acerca Adriana Sisoni sobre la religión y el sacrificio y, finalmente, el trabajo de Kaufman problematizando las maneras de nombrar el horror del Holocausto. Los tres ensayos constituyen un ejercicio *frente a la característica* que Sisoni, parafraseando a Geertz, adjudica a lo humano: *“las preguntas no contestadas alteran la estabilidad del sistema y provocan inquietud, malestar”*, dice. El *dossier*, este número, incluso la existencia misma de **Docta**, son una forma de reintroducir las preguntas, soportando el malestar que acarrearán, inquietando para no adormecernos en las mieles del saber conocido y consagrado, cualquiera sea su nombre.

Completa el material que presentamos al lector de **Docta** un trabajo que recuerda, en **Con memoria y con deseo**, al recientemente fallecido Donald Meltzer, y las habituales reseñas de **Lecturas**, esta vez sobre textos de Castoriadis y de Julio Moreno.

Aludir al más allá de algo siempre se ha visto connotado de peligros: desde el más allá de la vida, el territorio de la muerte, hasta el más allá del mundo conocido, el abismo que se abría para los navegantes medievales al acabarse el plano marítimo del que tenían noción, o el más allá del espacio exterior, siempre ha sido terreno fértil para la especulación y la leyenda. Sin renunciar al necesario grado de imaginación que toda concepción teórica que se pretenda original precisa, los artículos que aquí presentamos conforman el testimonio de un trabajo minucioso, arduo y esperamos que fructífero de cernir desde la teoría ese margen de la materia con que trabajamos que se escapa sin cesar de cualquier intento conceptual de apresarlos.

Mariano Horenstein.



Texturas | **Freudianas**

Cuerpo e inconsciente. Coreografía-cuerpo-inscripción

Javier García*

En psicoanálisis, la hipótesis del deseo inconsciente nos exige sostener la condición de un sujeto inconsciente a su vez ligado y efecto de la pulsión sexual parcial y zonas erógenas. Cualquier concepto de representante-representación, huella lcc o significante que prefiramos, requerirá salir de su contexto referencial original, sea filosófico, neurológico, lingüístico, etc., y contextualizarse en un marco psicoanalítico. Los conceptos fundamentales del psicoanálisis definen su especificidad solamente en la medida en que no se armen como una filosofía sino como la expresión teórica de una práctica clínica efectiva. Los riesgos son la desviación médica y científicista, y la desviación filosófica y lingüística, todas ellas carentes de eficacia. Lo inconsciente, si algo es, es eficaz. Produce independientemente de dónde lo situemos o conceptualicemos. Es a la vez trazo y acto, huella y acción, representante y pulsión. Las ideas con que lo conceptualicemos de alguna forma tendrán que dar cuenta de esto, pues es la única for-

ma de estar cerca de la práctica clínica, allí donde la cosa psicoanalítica se pone verdaderamente en acción o en palabras-acción, palabras en transferencia. Siempre, las épocas, las presentaciones y las diferentes estructuras psíquicas nos desafían en la eficacia de las palabras, tanto del analizando como del analista.

Me dedicaré a trabajar algunas ideas sobre el inconsciente y el cuerpo, entendiendo que la idea de cuerpo que manejamos no es menos construida que la de inconsciente. Lamentablemente la idea de cuerpo biológico ha adquirido un ilusión de cuerpo real que encandila su carácter de armado cultural, como muy bien lo estudia Thomas Laqueur en *Construcción del sexo*. El cuerpo biológico es también una construcción humana y, por lo tanto, cultural. En psicoanálisis, el concepto de "pulsión" remite a un cuerpo real, quizás a través de una mitología como recurso, pero de ella sólo sabemos por sus efectos a

* Psicoanalista (APU)

El siguiente texto es la transcripción de la conferencia que el Dr. Javier García dictara en Córdoba, por invitación de la APC, el 2 de octubre de 2003.

través de huellas representantes de pulsión. Cuerpo erógeno, representantes pulsionales o representante-representación, fijación de las pulsiones parciales a representaciones y represión originaria, son conceptos básicos cercanos. Es mi preferencia hacerlos trabajar en nuestras hipótesis clínicas desmontándolos de un nivel metateórico o de premisas necesarias del pensamiento como fenómenos primordiales. Trabajarlos a lo largo de la estructuración psíquica y no como fundaciones en *illo tempore* y, luego de los aportes del psicoanálisis francés, hacer entrar la importancia decisiva del "otro". Freud lo introdujo quizás tímida o parcialmente en el "ajeno" imprescindible en la "acción específica". Pero el "objeto", como destino de pulsión, y como "elección" luego, siguió enfatizando el movimiento endógeno de la pulsión y el deseo. El "otro" no es asimilable al "objeto", sobre todo porque se trata de la acción del "otro" como sujeto pulsional y de deseo. Esta nueva excentricidad del deseo relativizó nociones rígidas de "afuera-adentro" respecto del aparato psíquico y creó distintos énfasis teóricos en esta acción del "otro" sobre la estructuración. Si podemos percibir un bascular desde lo endógeno freudiano a la importancia del "otro" en Lacan y Laplanche, diferentemente conceptualizados por cierto, también podemos hoy plantearnos la complejidad de actos pulsionales en juego. Introduciré una metáfora y concepto que intenta evocar esta complejidad en juego al hablar de inscripciones o escrituras erógenas: la idea de "coreo-grafía" o "inscripción coreográfica". Como todos los recursos metafóricos, intenta iluminar un sector pero tendrá sus límites y opacidades.

I

La naturalidad del cuerpo, eso que nunca fue actual, es el sustrato donde los significantes, movidos por quienes realizan la acción específica, escriben un guión erógeno que se seguirá armando con el "infans" en una producción coreográfica. La inscripción libidinal de las experiencias arcaicas requieren de un "ajeno". A partir de allí, los acontecimientos son actos impregnados del deseo de los padres. Pero esto no es pensable como la imprenta estampa un papel en blanco, como un "printing", por ello recurro a la idea de una danza donde participan todos estos protagonistas en **coreo-grafías** que se van armando sin saberlo. Esta metáfora apunta a abarcar la importancia de los cuerpos (erógenos) en juego, sus movimientos, gestos, contactos, separaciones, miradas, sostén, desencuentros, olores, placer y dolor. Experiencia sensible de transmisión que, al igual que en la danza, no puede ser mediatizada por la palabra escrita ni oída, no puede ser explicada sino vivida con el otro (García, 1995). La **coreo-grafía** constituye una parte esencial del registro. Podemos decir que el despliegue de esa experiencia produce un **acto inconsciente de creación coreográfica**.

El trazo o grafo al que refiero con esta "grafía" es una escritura no alfabética que conjuga la imagen (ícono) y el acto de cuerpos en movimientos gestuales. Nuestra cultura occidental y cristiana, así como el crecimiento (niño-adulto), nos han separado de esta estrecha relación entre cuerpo gestual, ícono, acción y palabra. La cultura oriental ha sido tomada como ejemplo de esa coincidencia entre escritura, imagen pictórica y cuerpo. Haré dos referencias a películas más o menos recientes que se desarrollan en la cultura oriental.

1) En *"The Pillow Book"* ("Escrito en el cuerpo", 1995–96), Peter Greenaway elige por esta razón un texto japonés donde las nociones de caligrafía, jeroglífico e ideograma juntan imagen y texto. Allí se pintan y escriben el sexo y el nombre, en actos a la vez caligráficos y carnales. "Dios pintó los ojos, los labios... y el sexo. Luego, Él pintó el nombre..."

El filme entero es una repetición de actos caligráficos de goce de escritura corporal. Se repiten y son inaugurales cada vez. Palabras que parecen estar naciendo, recorriéndose en el fragor de lo sensible, a la vez que es un texto que tiene mil años. Es decir: actualidad de lo histórico y carnalidad de un texto cuya apropiación requiere de incesantes experiencias de escritura caligráfica y goce con otro. A diferencia de cualquier escribiente, un calígrafo es alguien que experimenta el goce de la escritura.

Greenaway evoca la diferencia entre los tatuajes, que son permanentes, y la escritura con tinta que allí se realiza en la piel, borrada y re-escrita, como un palimpsesto abierto siempre a nuevas escrituras, aunque conserve huellas anteriores.

2) En otro filme, también de la cultura oriental, *"El tigre y el dragón"* ("Crouching Tiger, Hidden Dragon", 2000, Ang Lee), la danza implicada en las artes marciales y en el esgrima es comparada con la escritura caligráfica a pincel de la época. Se reconoce la identidad de la esgrimista por conocer su caligrafía. Danza en coreografías mágicas de acción entre cuerpos que dibujan en el espacio escenas móviles a la vez sublimes, eróticas y violentas.

Cuando los movimientos espaciales y coreográficos se constituyen en trazos, más

allá de la imagen visual y dramática, permitiendo identificar al sujeto de esos trazos, podemos hablar de escrituras. Cuando el estilo predomina sobre la figura, ese predominio parece indicar el pasaje de la pictografía a la escritura. Pasaje donde el trazo pierde su carácter icónico y obtiene su capacidad de significar (Pommier, 1993), pasando de ser visto a ser leído.

La práctica psicoanalítica consiste en gran parte en este pasaje de la imagen a la lectura, en el análisis de fantasías, recuerdos encubridores y sueños. Recordemos aquí a modo de ejemplo el trabajo que hace Freud con el recuerdo de Leonardo: estando en la cuna, un milano le abrió su boca con la cola golpeando con ella en sus labios. Freud remite allí al "sello indeleble" que dejó el "goce" de la boca del bebé con el pezón de la madre. La fantasía se apoya en huellas simbólicas excavadas en algo real. Un goce circunscripto a la marca -sello indeleble- que se constituye en fuente eficaz de cadenas discursivas de simbolización - sublimación o síntoma.

A lo visual, táctil, gestual y motriz recién considerados, en una coreografía siempre con otros, es notoria la necesidad del agregado de lo fónico: el sonido y la música.

Los padres hablan al bebé y ya están ahí para él las palabras, aunque no las disponga. Ellas portan, en su articulación discursiva, la estructura que los padres transmiten. La voz, la entonación, la música, tienen allí su primacía. Experiencias corporales significantes fónicas, no alfabéticas, para el bebé.

Todos sabemos que la música no precisa de letra para ser entendida, es decir no necesita del sentido de las palabras. "Su función significativa no se halla cumplida... No

son significados sino posibilidades de significación" (Bedó, 1988). Sin embargo, el lenguaje está allí en juego cuando se cantan las palabras (Rosolato, 1978). Cuando la voz no está, como en la música instrumental, los sonidos nos remiten en intervalos especialmente sensibles a experiencias corporales, sonoras y rítmicas: latidos, susurros, gorgoteos, silbidos, gritos, llantos, quejidos, arrullos, golpes... son evocados en conjuntos organizados, disciplinados, en armonías que delatan la efectividad de los significantes fónicos sin significados. El carácter encadenado, organizado de estas materialidades significantes, habla de su procedencia de los padres como representantes singulares de historias y culturas. La transmisión es en experiencias a la vez sensibles, libidinales y organizadoras; los sentidos posibles son efectos de posterioridad.

El placer producido por la música nos remite al cuerpo, a experiencias de excitación y a la primera influencia del lenguaje (Rosolato, 1978). El placer parece producirse en la posibilidad de reencontrarnos con estas experiencias, pero a través de sustitutos que realizan sublimación. Si la sustitución es posible, es porque la experiencia erógena no es sólo goce sino también marca que puede entrar en cadena de sustituciones.

A los efectos del placer, estético en este caso, no alcanza con ser una experiencia sensible o de excitación sensorial. Quien surca el barro, la madera o la piedra, quien rasguea las cuerdas, quien hace de su cuerpo un trazo, logra que esos rasgos significantes se articulen, armándose en otro como experiencia estética, sublimación de una experiencia erógena. La excitación corporal en sí misma, como el rasguear una cuerda, no constituye en sí nada necesaria-

mente placentero o estético. La excitación real se distingue de lo erógeno como el ruido del sonido. Es en el acto donde coinciden excitación y rasgo, cuando la excitación se limita al rasgo que se constituye lo erógeno como escritura.

II

Todos los ejemplos citados son evocadores aunque no constituyen ellos mismos el campo psicoanalítico que nos interpela en relación al cuerpo y sus escrituras inconscientes, o las escrituras inconscientes que conforman el cuerpo. En ningún caso me refiero a la escritura como producción humana, menos aún como instrumento de comunicación derivado del habla, secundaria al lenguaje, como se la entendió en buena parte de la lingüística clásica. Me refiero a algo más cercano al concepto de **huella** en Freud o el que Derrida designó "archiescritura", que está en la base del lenguaje. Esta escritura psíquica que refiero tiene que ver con los conceptos de huella mnémica y signo perceptivo en Freud, en su relación tanto con lo sensorial como con la investidura pulsional -fijación- que la hace representante.

La necesidad de distinguir representación de percepción fue encarada por Freud en varios lugares de su obra y muy especialmente en "Nota sobre la *pizarra mágica*" (1924). Un rasgo esencial es el carácter durable de la huella, a diferencia de la percepción, y el hecho de que una percepción o elementos de ella se hagan marca dependerá de la investidura pulsional en juego. Nosotros hoy podemos agregar allí la investidura pulsional del sujeto y del otro. Pero, en mi opinión, **es la investidura pulsional del otro la que hace que no se tra-**

te de una imagen sino de una marca.

Quiero decir con esto que no alcanza la participación de la pulsión endógena y que se precisa la actividad pulsional de otro. Con estos "otros" me refiero al concepto de gran Otro introducido por Lacan, pero que hoy es tomado por distintos autores, incluso no lacanianos y con importantes variantes conceptuales.

¿Por qué es la pulsión desde el "otro" lo que hace posible que se trate de una escritura y no sólo de una imagen?

En una analogía topográfica, podemos referirnos a la diferencia entre la imagen de un río o de una cordillera y el marcar a ese río o a esa cordillera como mojón que fija una frontera. No estamos en un nivel de imágenes o del paisaje, tampoco en un nivel cartográfico, frente a los mapas de la zona, sino en uno de **señalización** o de **jalonamiento**. Y este consiste en una **asignación**. Si en un caso podemos hablar de la tierra hecha geografía política, en el otro se trata de la carne hecha cuerpo erógeno como escritura.

Sabemos que la investidura pulsional del otro requerida no es un fenómeno pura ni fundamentalmente energético. El transitivismo entre la madre y el bebé, descrito por Bergés y Balbo en 1998, implica una identificación transivista simbólica en el bebé y una transivación o función de transitar en los padres y se produce a través de un juego de afectaciones. Allí los cuerpos tienen un papel central en vivencias que lo afectan y marcan o escriben. De modo que es condición materno-paterna la competencia para experimentar corporalmente un afecto y, ante todo, un afecto doloroso. Deficiencias en este transitivismo simbólico po-

drían hallarse en expresiones somáticas que *"son llamados dirigidos al otro para que éste integre el cuerpo de quien llama en un discurso simbólico"* (Bergés y Balbo, 1998).

Sin embargo, no deberíamos ver allí una cierta intencionalidad de ese llamado -que es pura excitación real. Son los otros los que pueden o no asignarle el carácter de llamado. Su inclusión simbólico-discursiva no parece depender de interpretaciones de sentido sino de la capacidad de afectar transitivando la propia experiencia afectivo-discursiva.

La excitación real (*reiz*) requiere de la respuesta de otro deseante que permita un goce coincidente con un registro. Podemos suponer allí que el dolor o goce del bebé se circunscribe a los trazos erógenos. La sustitución de la excitación por inscripción erógena, excava, marca, hace simbólico ese goce, punto en el que podemos suponer la represión primaria limitando al masoquismo primario. La restricción del goce a la inscripción permitiría un primer momento de mezcla pulsional.

La falta de reconocimiento y de respuesta ante una excitación o cualquier respuesta que no organice libidinal y sónicamente esa excitación parece instalar una situación de extremo desamparo y sufrimiento, de efectos muchas veces devastadores para la estructura psíquica. El desconocimiento de los rasgos y mociones pulsionales del bebé que requieren entrar en el interjuego mutuo con los padres, por desmentida en éstos (García, 2001) y/o por la intrusión violenta de sus significantes y sentidos -violencia secundaria-, puede ir en el mismo sentido devastador.

El desamparo no quedaría ligado a la falta de respuesta a una necesidad biológica sino a la falta de respuesta adecuada li-

bidinal y significativo a la vez. Un desamparo así nos hablaría de la imposibilidad de realización de esa **mutualidad** necesaria descrita por Winnicott en *Preocupación maternal primaria* (1956) y por Bergés y Balbo en el más reciente concepto de “identificación transactivista simbólica” (1998). El resultado parece ser la falta de inscripción erógena simbólica de las experiencias libidinales y la persistencia de excitaciones carnales no subjetivizadas así como de identificaciones narcisistas (proyectivas) que, inoperantes como escritura erógena, se abren a múltiples imaginarios de vacuidad y muerte. La desarticulación entre la imagen y la escritura erógena parece liberar a la imagen de todo anclaje subjetivo, pues ¿dónde está el anclaje subjetivo en las identificaciones proyectivas masivas?

En las escrituras erógenas coreográficas podemos reconocer la interacción de dos materialidades: la del goce y la de los significantes. El goce circunscripto a la inscripción es a la vez representante y rasgo simbólico diferencial identificatorio (simbólico). La ligazón pulsión-objeto y la consideración del deseo de los padres nos acerca, en el acto de inscripción, los dos procesos que vemos afectados en los trastornos de simbolización: la represión originaria y la identificación simbólica. La casi inexplicable contracarga pura, que suponía Freud como motivo de tal represión originaria, podemos reconducirla a la violencia significativa y deseante de los padres, violencia de transactivación (Bergés y Balbo), “violencia primaria” (Piera Aulagnier), que es deseo de vida y filiación, quizás siempre a contrapelo del dolor y la angustia frente a la muerte.

Del grito al pedido o gesto, del goce carnal a la experiencia de placer con objetos

sustitutos, del sufrimiento del cuerpo a las distintas formas de dolor psíquico, de la vacuidad o completud narcisísticas al juego de intercambios con otros (también ligado a pérdida y duelos) muestran un tránsito que requiere de un golpe de fuerza, causa y efecto de estructura: **la represión**. Su fuerza no puede ser otra sino de lo que es fuerza real: la pulsión. Pero no en un juego malabar de circuitos internos de cargas y contracargas -como lo planteaba Freud. Es la pulsión de otro que, ya hecha marca, porta su rasgo cuando inviste. No inscribe propiamente, no talla ni esculpe, sino que se pone en juego con experiencias de goce en el bebé que tomarán forma de la coreografía desplegada en experiencia mutua libidinal con los padres.

III

La anatomía no es el destino. Ni siquiera lo es demasiado como metáfora del cadáver, en la cita original. La diferencia corporal de sexos es una escritura de origen genético que portan los cuerpos. Psicoanalíticamente, ella deberá hacerse erógena en relación con otro, lo cual ya indica otra escritura diferente a la anatómica. Además, en todos los casos, tendrán que ser leídas por los distintos códigos en juego, lo que variará en cada sujeto y cultura. Incluso cada lectura dispone de más de un sistema. Claramente las disciplinas del sujeto social y las médicas tienen encuadres y descodificadores diferentes al psicoanálisis.

Nuestra tarea analítica es plenamente destructiva de estas imágenes, llevarlas a trazos que puedan ser leídos en sus escrituras erógenas y deseos. A sabiendas de que somos lectores de nuestra época.

La efectividad del psicoanálisis está ligada a un encuadre de trabajo en sesión y a lo que en él se arma. La transferencia no es necesariamente un sentido a develar sino un campo de fuerza y rasgos a utilizar, a los efectos del despliegue de relatos representativos de las escrituras erógenas que los subtienden. No pienso que haya otra verdad a descubrir que la efectividad simbólica de los nuevos relatos contruidos.

Cuando la dificultad escapa al campo de la neurosis y abunda en los trastornos de la simbolización, la efectividad parece depender más del armado afectivo que se pone en juego y de las posibilidades de que el despliegue coreográfico pueda hacerse escritura erógena. Son las palabras en transferencia las que pueden tener efecto sobre el cuerpo cuando el goce como tal o como sufrimiento masoquista se instala en transferencia. Situarlo como demanda al analista es una asignación forzada, no en el sentido de sometimiento (aunque por momentos puede serlo, sin ser su meta) sino en el sentido de fuerza asignante. Es la disponibilidad pulsional en juego en el analista lo que puede hacerlo posible cuando transitiva marca y afecto, permitiendo en el analizante rasgos de identificaciones simbólicas. Es decir, saberse en esa experiencia libidinal como sujeto en los trazos que ella le permite escribir. Esto no altera necesariamente lo central del concepto de abstinencia pero quizás sí el de neutralidad. Anzieu ha planteado con claridad que en estos casos o momentos de un análisis al analista sólo le queda jugarse por Eros. Si aun así el cambio es posible o no, es un desafío para la efectividad del psicoanálisis.

Resumen

El autor se dedica a trabajar algunas ideas sobre el inconsciente y el cuerpo, entendiendo que las ideas de cuerpo que se manejan no son menos contruidas que la de inconsciente. La naturalidad del cuerpo nunca fue actual, es un antecedente, una necesidad lógica o el sustrato donde los significantes, movidos por quienes realizan la acción específica, escriben un guión erógeno que se seguirá armando con el "infans" en una producción coreográfica. El autor recurre a la idea de una danza donde participan todos estos protagonistas en coreografías que se van armando sin saberlo. El despliegue de esa experiencia produce un acto inconsciente de creación coreo-gráfica. La coreo-grafía constituye una parte esencial del registro inconsciente.

El trazo o grafo al que se refiere el autor con esta grafía es una escritura no alfabética que conjuga la imagen (icono) y el acto de cuerpos en movimientos gestuales.

Bibliografía

- Anzieu, Didier (2001). *Psicoanalizar*.
- Bedó, Thomas (1988). *Insight, perlaboración, interpretación*.
- Bergès, Jean y Balbo, Gabriel (1998). *Sobre el transitivismo*.
- Derrida, Jacques (1980). *Freud y la escena de la escritura*.
- Freud, Sigmund (1924). *Nota sobre la pizarra mágica*.
- García, Javier (1995). *Coreo-grafías. Inscripciones arcaicas*.
- _(2001). *Sobre ciertos problemas que nos plantea en el psicoanálisis la pérdida de eficacia de las palabras*.
- _(2001). *De rasgos y adopciones*.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo*.
- Pommier, G. (1993). *Nacimiento y renacimiento de la escritura*.
- Rosolato, Guy (1978). *La relación de desconocido*.
- Winnicott, D. W. (1956). *Preocupación maternal primaria*.

Acerca de lo ominoso

Lic. Julieta Paglini*

... lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde largo tiempo.

S. Freud, 1919, A. E., T. XVII, pág. 220.

Introducción

Inconsciente, pulsión, represión, narcisismo, angustia de castración, compulsión a la repetición, realidad psíquica, complejos infantiles, identificación, angustia, el doble, representación; conceptos intrínsecamente ligados al psicoanálisis, a su praxis. Conceptos que de una u otra manera se encuentran relacionados a lo ominoso.

Lo ominoso, lo siniestro, lo *unheimlich*.

¿Qué del momento histórico, fin de la Primera Guerra Mundial, podría haber promovido a Freud para la producción del artículo?

No se sabe su fecha, pero existía un borrador previo del escrito. ¿El borrador data de los años de guerra, pudo concluirlo cuando ésta terminaba?

La Primera Guerra Mundial comienza en 1914. El tema de la guerra y la muerte ron-

daban por sus pensamientos. En 1915 escribe *De guerra y muerte. Temas de actualidad*. Allí comenta que la guerra ha planteado a los hombres un cambio de actitud hacia la muerte (pág. 277, A. E., XIV). De la desilusión, como consecuencia de la guerra.

Habla del horror en esta guerra (término que utiliza en su artículo de lo siniestro), que promueve en el individuo la injusticia (pág. 281, A. E.).

Dice en el mencionado artículo: "Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte" (A. E., pág. 301).

Por esos tiempos lo preocupaban los suyos. Sus tres hijos varones. Martin, el mayor, se presentó como voluntario. Oliver, el segundo, tomó parte en proyectos de ingeniería de guerra. Ernst, el menor, ingresó también como voluntario en octubre de 1914, prestando servicios en el frente italiano. Su yerno, esposo de Sophie, participó

* Psicoanalista (APC)

en acciones en Francia.

A fines de noviembre de 1914 le escribe a Lou Andreas-Salomé: "No tengo dudas de que la humanidad también superará la guerra, pero estoy seguro que yo y mis contemporáneos no volveremos a ver un mundo alegre. Es demasiado vil" (*Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Peter Gay, pág. 399).

"A medida que pasan los meses y la guerra continuaba, Freud se veía obligado a pensar... en las profundidades en que la humanidad podía hundirse. La guerra parecía una acumulación de actos sintomáticos desagradables..." (ibídem, pág. 401).

"Freud hizo desesperados esfuerzos por salvar las publicaciones psicoanalíticas, a objeto de poder conservar en alguna medida la continuidad del trabajo".

"... La Sociedad de Viena, al comenzar la guerra, había dejado de reunirse, pero en el invierno se reanudaron las sesiones, a razón de una cada tres semanas. El consultorio, por supuesto, estaba bastante despoblado" (*Vida y obra de Sigmund Freud*, Ernest Jones, T. II, pág. 195).

Los años posteriores a la guerra fueron muy duros. Restricciones en los alimentos, falta de calefacción e inviernos muy crudos.

"Los catastróficos acontecimientos ocurridos en Europa, y sobre todo en Austria, en el curso de estos dos años, provocaron en Freud un estado de ánimo de desesperanza pero alegre resignación" (*Vida y obra de Sigmund Freud*, Ernest Jones, T. III, pág. 16).

Le escribe a Ferenczi en abril de 1919: "Hay además algo que se llama futuro, en

el que nuevamente encontraremos algún lugar. Estamos y debemos mantenernos alejados de toda actitud tendenciosa, excepto la de investigar y ayudar" (*Vida y obra de Sigmund Freud*, Ernest Jones, T. III, pág. 16).

La crudeza de todo lo vivido no desalentará a Freud a continuar con sus investigaciones y su producción.

Inmerso en este contexto histórico-social, Freud da a luz su artículo "Lo ominoso".

Desarrollo

El Diccionario de la Real Academia Española define *ominoso* de la siguiente manera: "(de *ominosus*) Azaroso, de mal agüero, abominable, vitando." Y *vitando*: "Que se debe evitar. Odioso, execrable."

Si bien lo ominoso está planteado en el artículo como un sustantivo, también podemos pensarlo como un adjetivo. Un adjetivo que califica sensaciones producidas por situaciones.

Es un sentimiento angustioso del orden del horror.

José L. Valls dice en su *Diccionario freudiano* sobre lo siniestro: "Existen situaciones siniestras y sensaciones producidas en el sujeto por aquéllas. La sensación de lo siniestro es un tipo especial de sensación angustiosa, con características cualitativas propias pertenecientes al orden de lo terrorífico y el horror; se produce ante algunas situaciones vividas típicas, o por fantasías sobre ellas, o derivadas de ellas. A estas representaciones características, el psicoanálisis atribuye el origen de esta forma de afecto displacentero, cualitativamente di-

ferente y con características específicas...” (pág. 579).

Lo ominoso es un tema que está asociado a los muertos: la muerte como ominosa.

Dice Freud de lo siniestro: “Lo *Unheimlich*, lo siniestro... No cabe duda de que dicho concepto está próximo a los de lo espantable, angustiante, espeluznante, pero no es menos seguro que el término se aplica a menudo en una acepción un tanto indeterminada, de modo que casi siempre coincide con lo angustiante en general. Sin embargo, podemos abrigar la esperanza de que el empleo de un término especial -*Unheimlich*- para denotar determinado concepto, será justificado por el hallazgo en él de un núcleo particular. En suma: quisiéramos saber cuál es ese núcleo, ese sentido esencial y propio que permite discernir, en lo angustioso, algo que además es «siniestro».”

“... lo siniestro sería aquella suerte de espantoso que afecta las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás” (A. E., XVIII).

Lo siniestro ligado a lo familiar, a lo más conocido de uno mismo, a lo más primitivo. ¿Ligado a una representación que en su momento fue investida por un afecto?

Diremos que algo se torna ominoso cuando sobreviene una situación que evoca una representación reprimida y el afecto que resulta es del orden de lo displacentero, horroroso.

Freud encuentra que el antónimo *heimlich*, en una de sus acepciones, significa íntimo, secreto, familiar, hogareño, doméstico; en otra de sus acepciones significa “mantener algo clandestino, ocultarlo para que otros no sepan de ello ni acerca de ello, es-

condérselo”. O sea que entre sus múltiples matices de significados, en uno de ellos *heimlich* coincide con *unheimlich*.

Siguiendo a Schelling, *unheimlich* sería todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero se ha manifestado.

Entonces, la inversión, el agregado del prefijo **un**, la negación, hace a lo aterradorante.

¿Por qué debería ser negado algo de lo conocido, íntimo, familiar, secreto?

Quizás por promover angustia.

Podríamos pensar el prefijo **un** como un equivalente de la represión, como la acción de desalojar, “esfuerzo de desalojo” de representaciones del sistema consciente. Como la negativa de acceso a la conciencia del representante psíquico de la pulsión, esto es mantener inconscientes representaciones ligadas a una pulsión (represión primaria) cuya satisfacción traería aparejado el peligro de provocar displacer, conformándose un núcleo inconsciente que funcionaría como un imán en relación a otros contenidos que se verán atraídos por entrar en asociación y luego sufrir las vicisitudes de una represión secundaria.

La represión originaria juega un papel decisivo en el sepultamiento del Complejo de Edipo.

¿Qué la motiva? La angustia de castración. Angustia que promueve en el niño el sepultamiento del Complejo de Edipo.

Lo ominoso es un tipo particular de angustia, un tipo particular de angustia de castración. Invita a huir, es una angustia señal, como lo es la angustia de castración.

Para conservar el pene, el niño reprime el Complejo de Edipo; el superyó será el heredero de dicho complejo.

El superyó es una instancia con características particulares. Indicará al yo qué debe hacer, en función del ideal del yo (que anhela la perfección), y qué no debe hacer, tomando como referente a la conciencia moral.

El superyó se erige contra las pulsiones, pero a la vez se encuentra fuertemente investido por éstas; así puede ligar pulsiones de vida y pulsiones de muerte y utilizarlas contra el yo, promoviendo la insatisfacción y el sentimiento inconsciente de culpa, tan caros para el sujeto.

Los padres de la infancia son vividos por el niño como omnipotentes. En ese contexto sobreviene la amenaza de castración, o sea la castración como siendo posible.

La angustia de castración movilizará al niño a conservar su tan amado falo, así es que renuncia a los deseos sexuales infantiles incestuosos como al deseo de matar al padre.

La prohibición del incesto y del parricidio son pilares a partir de los cuales se construye la cultura humana.

Se identificará con el rival del mismo sexo, y aceptará diferir las satisfacciones anheladas hasta la edad adulta.

Nos dice M. Schur en *Sigmund Freud, enfermedad y muerte en su vida y en su obra*: "E. T. A. Hoffmann era un maestro en cuentos fantásticos y sobrenaturales. Freud seleccionó su cuento sobre el genio fabuloso que hace dormir a los niños como ejemplo de lo siniestro, señalando que el sentimien-

to de extrañeza provocado en el lector por este escritor y por otros que dominaban la técnica, se basaba en que por un momento dejaban al lector en la duda de si la situación era real o sobrenatural, como en los cuentos de hadas. Después Freud identificó el carácter siniestro de algunos temas.

Freud llamó la atención sobre la misteriosa presentación en la cual los primeros recuerdos (encubridores) de la infancia del protagonista están entrelazados con escenas que son fantasías o distorsiones de la experiencia, que involucran abiertas amenazas de castración desplazadas al hecho de arrancar los ojos, a la pérdida de brazos y, por último, la amenaza de muerte propiamente dicha.

Otro tema es el de las dos figuras paternas que representan una escisión de la 'imagen del padre' en el padre bueno y protector y el cruel, siniestro y castrador que dificulta el amor, y, por último, bajo la forma de genio que hace dormir a los niños, produce la muerte del personaje principal del relato. Además -y esto no es subrayado por Freud- el genio no sólo produce la muerte sino que representa el hecho, el poder 'demoníaco' de la muerte que atrae a su víctima a la autodestrucción después de haber estado a punto de estrangular a su amada. Así, la Muerte -Tánatos- vence y mata al amor" (pp. 497-498).

Dijimos que lo siniestro es lo íntimo, secreto, misterioso, asociados a deseos incestuosos y parricidas. Después del '20, *Más allá del principio de placer* mediante, podemos decir que además lo ominoso se emparenta con la pulsión de muerte.

¿Qué otros aspectos se juegan en el niño en relación al complejo de castración?

El niño teme la afánisis.

Aphanisis (griego): invisibilidad, desaparición.

Ernest Jones utiliza este término para designar a "la extinción total, y por supuesto permanente, de la aptitud para el placer sexual, y aun la ausencia para experimentar dicho placer" (pág. 27).

Podemos decir que el niño temería la desaparición de toda posibilidad de satisfacción libidinal, temor en última instancia a la pérdida de todo deseo, equivalente a la **muerte**.

Dice M. Schur en *Sigmund Freud, enfermedad y muerte en su vida y en su obra: "En Lo siniestro..."* Freud relacionaba su superstición de morir a la edad de 62 años con la compulsión de repetir y su efecto 'demoníaco' en el funcionamiento psíquico" (pág. 506).

Freud entiende aquí que la compulsión de repetición puede tener un efecto ominoso.

La compulsión de repetición, característica de las pulsiones, la compulsión a retornar a un estado anterior.

En *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), Freud nos habla de la repetición en la cura analítica: "... podemos decir que el analizado no recuerda en general nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber desde luego que lo hace" (A. E., T. XII, pág. 152).

"... ¿Qué repite o actúa, en verdad? He aquí la respuesta: repite todo cuanto desde las fuentes de su reprimido ya se ha abierto

paso hasta su ser manifiesto: sus inhibiciones y actitudes inviables, sus rasgos patológicos de carácter. Y además, durante el tratamiento repite todos sus síntomas."

"... no debemos tratar su enfermedad como un episodio histórico, sino como un poder actual" (A. E., T. XII, pág. 153).

El repetir como una manera de elaborar, de ligar, de comunicar, de recordar.

Pero también Freud nos pone en conocimiento de que existe otra manera de repetir en *Más allá del principio de placer* (1920); nos dice: "... osaremos suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio del placer" (A.E., T. XVIII, pág. 22).

"Lo que resta es bastante para justificar la hipótesis de la compulsión de repetición y ésta nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona" (A. E., T. XVIII, pág. 23).

"Las exteriorizaciones de una compulsión de repetición que hemos descripto en las tempranas actividades de la vida anímica muestran un alto grado de carácter pulsional y, donde se encuentra en oposición al principio de placer, demoníaco" (A. E., T. XVIII, pág. 35).

Siempre que se repite, existe una **mezcla** pulsional. Pero puede ser a predominio de pulsión de vida o a predominio de pulsión de muerte. En esta última, la intencionalidad inconsciente estaría dada por la tendencia a una vuelta hacia lo inanimado, a un estado inorgánico. Se rige por el principio de Nirvana.

Es una búsqueda de la identidad de percepción, algunas a favor del principio de placer, otras del más allá del principio de placer.

Una vivencia puede resultar ominosa cuando la necesidad de castigo, el sentimiento inconsciente de culpa, promueve la repetición, el retorno de lo igual, como expresión de la pulsión de muerte, ligada por el superyó y vuelta contra el yo.

Cualquier situación puede ser siniestra, es un concepto netamente subjetivo, aquello que es siniestro para un sujeto puede no serlo para otro.

Decíamos que lo siniestro es un tipo particular de angustia de castración que tendería a la defensa de la angustia automática. Lo ominoso emparentado a la pulsión de muerte, al reposo absoluto.

¿Se podría hablar del erotismo de la muerte? ¿La pulsión de vida frente a la muerte queda excitada? La pulsión de vida teniendo una fuerte atracción hacia la pulsión de muerte. Aquella busca el reposo, pero ¿buscaría un grado más de reposo acercándose al cero, la nada? ¿Definiríamos a lo siniestro como aquello asociado con el erotismo pero sobreinvestido de pulsión de muerte? ¿Lo ominoso sería una fantasía erótica asociada con la muerte, o con lo que representa la muerte?

Eros unido a Tánatos. ¿Sería por esto esa cuota de belleza del espanto?

Interrogantes, problemas planteados acerca de lo ominoso.

Resumen

La autora retoma el escrito sobre “Lo ominoso” en la obra de S. Freud y plantea que lo ominoso es una suerte de sentimiento del orden de lo angustioso emparentado con el horror.

Su recorrido parte desde el contexto histórico en el que Freud escribe el artículo, asociándolo a lo que pudo despertarle la guerra y la muerte; prosigue por el intento de definir a lo siniestro, sustantivo que es pensado como adjetivo que califica sensaciones horrosas.

La tesis principal que la autora intenta transmitir es que lo siniestro es un tipo especial de angustia de castración con una cuota mayor de pulsión de muerte. Lo que significa para el niño el complejo de castración y el temor a la afánisis.

Se interroga sobre la mezcla de Eros y Tánatos en lo ominoso, que tendría el efecto de la belleza del espanto.

Concluye con preguntas que son una invitación a proseguir pensando, hipotetizando y escribiendo sobre lo ominoso.

Bibliografía

Freud, S. (1919) *Lo ominoso*. Amorrortu Editores. T. XVII.

_(1900) *La interpretación de los sueños*. A. E., T. V.

_(1909) *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. A. E., T. X.

_(1914) *Recordar, repetir y reelaborar*. A. E., T. XII.

_(1913) *Tótem y tabú*. A. E., T. XIII.

_(1914) *Introducción del narcisismo*. A. E., T. XIV.

_(1915) *De guerra y muerte. Temas de actualidad*. A. E., T. XIV.

_(1917) *De la historia de una neurosis infantil*. A. E., T. XVII.

_(1920) *Más allá del principio de placer*. A. E., T. XVIII.

_(1926) *Inhibición, síntoma y angustia*. A. E., T. XX.

Gay, Peter (1996) *Freud, una vida de nuestro tiempo*. Paidós.

Jones, E. (1997) *Vida y obra de Sigmund Freud*. Lumén. Hormé

_"La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina" (1927), en *La feminidad como máscara*, Tusquets Editores, 1979.

Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1ª ed. 1968) *Diccionario de psicoanálisis*. Labor, 1983.

Schur, M. (1980) *Sigmund Freud, enfermedad y muerte en su vida y en su obra*. Paidós.

Valls, J. L. (1995) *Diccionario freudiano*. J. Yébenes.

_(2004) *Metapsicología y modernidad. El "Proyecto" freudiano*. Lugar.

Psicoanálisis en el siglo XXI: el mito de Aquiles. Sobre ideales culturales y vulnerabilidad

**Dr. Rubén Zukerfeld* y
Lic. Raquel Zonis Zukerfeld***

Introducción

*Si el hombre es formado por las
circunstancias, entonces es necesario
formar las circunstancias humanamente.*

**K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*
(citada por José Saramago en *Casi un objeto*.
Editorial Alfaguara, Buenos Aires, 1998).**

El psicoanálisis ha tenido un desarrollo en el siglo XX que ha significado la consolidación de algunas de sus bases teóricas y la revisión y reformulación de otras, en relación a su actividad clínica. En este sentido, es sabido que la Viena de principio del siglo XX no es la Europa de posguerra, y ésta a su vez no es la Francia de la década del '60. Y ninguno de estos marcos culturales son los Estados Unidos que conoce Freud, ni los de la Guerra Fría ni los de las invasiones imperiales. Y por supuesto, ninguna de estas condiciones es comparable a la de los países de América Latina en de-

mocracia, o bajo dictaduras militares o del mercado neoliberal. El psicoanálisis se ha desarrollado bajo todas estas circunstancias pero es ingenuo suponer que la clínica psicoanalítica sea homogénea o pueda referenciarse simplificada a los históricos paradigmáticos freudianos. Éstos conservan el importante valor de involucrar al lector en la epopeya del descubrimiento y puesta a prueba de la teoría, y son en la actualidad una fuente inspiradora de nuevos planteos y controversias. Pero como es sabido, hoy en día nuevas problemáticas psicopatológicas y exigencias terapéuticas han ido definiendo lo que suele llamarse "psicoanálisis actual", que oscila entre la apertura interdisciplinaria y la tendencia a acantonarse en lo planteado en sus momentos históricos fundacionales. Así es que hay alejamientos de Freud, hay vueltas a Freud, hay exégesis de Freud, hay simplificaciones de Freud, hay discusiones con Freud y hay reverencias religiosas a Freud. Lo que es imposible es no

* Psicoanalista (SAP)

referenciarse en Freud en algún sentido, y esa referencia tiene que ver con la existencia del inconsciente, de los fenómenos transferenciales y con la valoración de la historia subjetiva y la psicosexualidad. En este sentido, son conocidos los múltiples desarrollos que han realizado postfreudianos de diferentes corrientes.

Pero si hay algo que es un sello exclusivo del psicoanálisis por su aporte a la comprensión de la cultura, e inclusive a la consolidación de su metapsicología, es la pregnancia de dos grandes mitos fundacionales y vigentes: Edipo y Narciso. Ninguna otra corriente psicológica, neurocientífica o social que se ocupe de temas afines ha necesitado y se ha identificado tan claramente con estos mitos como modelos de funcionamiento psíquico como lo ha hecho el psicoanálisis, con múltiples variantes. Usados como adjetivos connotan comportamientos, actitudes o síntomas de la condición humana cuyos códigos son parte de la comunicación entre psicoanalistas, y su polisemia obliga periódicamente a precisar qué se quiere decir con su uso.

Pero estos mitos, con su enorme valor heurístico, ¿alcanzan para dar cuenta del funcionamiento psíquico de muchos pacientes que hoy en día concurren a los consultorios? ¿Explican la vulnerabilidad del sujeto de la cultura actual y sus ideales?

El objetivo de este trabajo es presentar una concepción del funcionamiento psíquico y de las patologías actuales articulando los mitos fundantes del psicoanálisis con la eficacia patogénica de los ideales culturales dominantes para dar cuenta de la vulnerabilidad y sus máscaras.

1. Ideales culturales dominantes

Son miles las que pasan y son miles las que vuelven, pero es una y eterna la pantera fatal que en su caverna traza la recta que un eterno Aquiles...

Jorge Luis Borges, *La pantera*.

El remedio puede ser peor que la enfermedad.

Dicho popular.

1.1. No hay dudas del valor del complejo de Edipo como descriptor de la cultura y nódulo de las neurosis, así como del hecho de que muy tempranamente Freud hablara de las neurosis narcisistas a partir de la metáfora proporcionada por el mito de Narciso.

Por otra parte, introduce formalmente este último a propósito de la doble elección objetual del sujeto humano. De este modo, Freud inicia el recorrido psicoanalítico por el mundo de los ideales sin diferenciar en principio con claridad al ideal del yo del yo ideal. Con posterioridad, en muchos postfreudianos se formaliza esta diferenciación que Laplanche y Pontalis recogen en su *Diccionario*. De este modo, el ideal del yo asociado al superyó es parte de la lógica del conflicto intersubjetivo, mientras que el yo ideal representa la condición omnipotente que implica la identificación primaria "con otro ser cargado de omnipotencia". Así es que existen dos maneras diferentes de interiorizar un ideal que se comparará con el yo y regulará su autoestima. Entendemos entonces que los ideales culturales dominan-

tes (ICD) son las *ofertas* que brinda a sus integrantes una cultura o microcultura determinada a través de distintos dispositivos, *destinadas a regular la autoestima de los sujetos que la integran*. Se diferencian con claridad de las legalidades culturales dominantes vehiculizadas por el superyó como tope interdictivo, que son fundantes de la constitución subjetiva. Las figuras parentales, a través de modelos identificatorios, transmiten y son parte tanto de las legalidades como de los ideales.

Aquí, como es sabido, es necesario realizar la diferencia conceptual que planteamos anteriormente, porque mientras el ideal, en tanto ideal del yo, es parte del conflicto intersubjetivo (narcisismo trófico ligado a la estructura edípica), el ideal, como yo ideal, en su predominio, es el resultado de una *carencia* que no se plantea como conflicto sino como déficit¹, implicando entonces una posición psíquica que entendemos como *vulnerable*. Esto significa jerarquizar el trauma y su dialéctica con la función sostén del objeto, que es en última instancia la que define la eficacia patogénica. De este modo, el otro como auxiliar, modelo, objeto y rival (Freud, 1921) sostiene y transmite modelos de identificación y valores de una cultura determinada. Ésta, a su vez, se construye a través de redes vinculares y sus dispositivos asociados, que ofertan “remedios” a las carencias que pueden ser de mayor valor patológico que la carencia misma.

Existen y se producen diferentes ideales en distintos momentos históricos, pero sólo algunos de ellos han evidenciado una relación o asociación definida con determinadas condiciones patológicas. De este modo, constituyen el polo “social” de los modelos

biopsicosociales o de multideterminación patogénica cuando se intenta explicar el heterogéneo conjunto de patologías actuales. Y adquieren valor por su predominio en determinados ámbitos sociales y no en otros determinando que las prevalencias patológicas no sean uniformes.

Son *culturales* entonces porque son el producto de un conjunto que puede ser descripto para un lugar, una época, una clase social y una determinada trama de vinculación intersubjetiva que puede responder a intereses definidos. En este sentido no son semejantes los ideales que dominan a la clase media de un núcleo urbano de la población occidental y los que circulan en sectores con necesidades básicas no satisfechas o de otro contexto cultural.

Son *dominantes* porque han adquirido un consenso implícito que denota la existencia del mecanismo de *obediencia* a esos ideales consagrados. Esto quiere decir que su imposición no reviste necesariamente la tensión del sometimiento sino más bien la *egosintonía del acuerdo*. Se trata, en realidad, de lo que es vivenciado como incuestionable, de modo que su efecto dominante no es percibido como tal y adquiere cierta naturalización. Como señala Marcano (2002), corresponde a ideologías conservadoras que “tienden a conservar invariantes lo establecido” y “(...) les interesa el poder en tanto representa el reencuentro con el ideal del yo narcisista”.

Pero lo que entendemos que tiene mayor importancia para la ubicación del psicoanálisis en el campo de la salud son aquellos ideales que aparecen con mayor especificidad asociados a determinadas patologías definidas.

¹ El déficit es más severo que la *herida* narcisista que Baranger (1991) define con claridad como lo “que viene a disminuir la autoestima del yo o su sentimiento de ser amado por objetos valorados”.

Se trata de lo que denominamos ideales de eficientismo, inmediatez, cambio y manipulación corporal de importante predominio en las clases medias de los núcleos urbanos de la población occidental.

1.2. *Ideal de eficientismo:* el ICD de eficientismo se refiere a las condiciones culturales que promueven el rendimiento y el triunfo competitivo como valores definitorios en todas las prácticas sociales. En particular, este ideal domina la relación tiempo de trabajo-tiempo de ocio y los dispositivos de comunicación, manifestándose como una entronización de la realidad externa y una necesidad de suministro informacional actualizado y permanente. La ya clásica noción de sobreadaptación de Liberman *et al* (1982) encuentra su expresión más clara en este ideal, que incluye sujetos que desmienten las señales de la interioridad (v.g. enojo, cansancio, miedo) en relación directa con determinada eficiencia. Es conocida la relación establecida entre el *self* ambiental sobreadaptado y el *self* corporal sojuzgado que asocia este ideal a la llamada psicósomática. Así es que nociones como alexitimia (McDougall, 1991) y vida operatoria (Marty, 1990) se vinculan con la obediencia a las reglas sociales. Se debe diferenciar este conformismo de los esfuerzos adaptativos a las demandas sociales, que en determinadas condiciones pueden tener también eficacia patogénica.

1.3. *Ideal de inmediatez:* se refiere a las condiciones culturales que promueven la acción ahistórica, es decir la resolución de un problema en un presente sin antecedente ni consecuente. En particular, este ideal domina los vínculos eróticos y

sociales manifestándose como una intolerancia a la incertidumbre y una actividad impulsiva destinada a reducir la tensión. Aquí también predomina la renegación de la interioridad pero en una suerte de para-adaptación, ya que la desmentida suele ir acompañada de la construcción de neorrealidades. Esto significa que por lo general se plantean desafíos sin medir las consecuencias o sin tener en cuenta las advertencias de la realidad. El amplio campo de las adicciones encuentra aquí su centro, dado que la sustancia química ejerce efecto inmediato para reducir la tensión con escasa posibilidad de transformación de la realidad. Se debe diferenciar la adhesión a este ideal de la habilidad resolutiva que implica rapidez en la respuesta pero en un contexto reflexivo.

1.4. *Ideal de manipulación y cambio corporal:* alude a las condiciones culturales que promueven la perfección corporal y la subversión de la biología, es decir la posibilidad de cambio sin límite del aspecto y funcionamiento del cuerpo en sus capacidades somáticas y sexuales. En particular, este ideal domina el vínculo del sujeto consigo mismo manifestándose como una búsqueda permanente de belleza, de potencia y de salud a través de la delgadez, el desarrollo de la musculatura y las manipulaciones quirúrgicas del cuerpo. Aquí predomina la renegación de los límites corporales como expresión de una cultura donde la medicina tecnológica plantea que todo es posible. Existen evidencias de la asociación de este ideal con patologías definidas como la anorexia y la bulimia nerviosa, con trastornos difusos como la orthore-

xia y la vigorexia, y con el conjunto de obsesiones vinculadas con la búsqueda de la juventud eterna. Se debe diferenciar este ideal de las conductas destinadas al cuidado de la salud y el aspecto como valores asociados a la vitalidad.

1.5. Invulnerabilidad y gloria. En *Introducción del narcisismo* (1914), Freud plantea que “una parte de la autoestima es primaria, el residuo del narcisismo infantil, otra procede de la omnipotencia confirmada por la experiencia (del cumplimiento del Ideal) y una tercera de la satisfacción de la libido objetal”.

Si se piensa en la abundante experiencia clínica que proviene de lo que en psicoanálisis se ha llamado principalmente patologías narcisistas, pero también patologías de frontera, de borde, de desvalimiento o del acto, y que suelen incluir a las llamadas normopatías, eclosiones somáticas, adicciones y trastornos de la conducta alimentaria, se observará que de distintos modos la fórmula freudiana de la autoestima suele tener dos de sus variables reducidas a su mínima expresión satisfactoria. Se trata de historias donde los investimentos parentales han sido escasos o intrusivos y la posibilidad de satisfacción objetal, obstaculizada por condiciones singulares y/o del contexto de desarrollo. En este sentido adquiere relevancia la noción de trauma, no solamente definida por su magnitud económica sino como cualquier condición disruptiva en ausencia de sostén.

De este modo, esta ausencia de sostén en relación a los acontecimientos con valor traumático y las características de la calidad de vida promueven una condición que entende-

mos como vulnerabilidad -que, como habíamos planteado anteriormente, significa metapsicológicamente el predominio de un funcionamiento psíquico a expensas del yo ideal.

En estas condiciones, ¿en qué se sostiene la autoestima? *La única posibilidad teórica la constituyen los ideales culturales dominantes.* Si estos ideales girasen alrededor de la solidaridad², se recrearía en otro nivel el sostén inexistente e inclusive lo que se ha dado en llamar apegos secundarios, es decir la posibilidad de desarrollo resiliente³. Pero si los ideales dominantes son del orden de los tres mencionados anteriormente, el mecanismo de adhesión es similar pero sus resultados son diferentes. Se trata -como tradicionalmente se plantea- de un déficit narcisista, pero su especificidad patogénica depende de la cristalización identificatoria con ideales que provienen de un más allá de la historia individual.

De allí que el uso del término “narcisista” como adjetivo calificativo que pone el énfasis en el déficit constitutivo no parece suficiente para dar cuenta del peso de los ideales, es decir *del efecto de promesa de gloria como remedio a la carencia.* El déficit no marca necesariamente el destino, sino que éste depende de los otros significativos que pueden o no ofrecer sostén y pueden o no transmitir modelos de identificación con ideales diferentes. Viñar (2002) señala que “la función cohesiva que cumple el discurso unificador del Otro se ha desgranado o fragmentado en estos tiempos neoliberales. Al culto del individuo solo y libre, la ilusión de autonomía conlleva el riesgo de la fragilidad o el vacío”.

2 Esto significa que en otras circunstancias puede haber otros ideales culturales dominantes y esto modifica el destino de la carencia. Por otra parte, la solidaridad es la que permite articular el ideal de libertad con el ideal de igualdad.

3 Alude al concepto moderno de sobreponerse a la adversidad y transformarla a través del vínculo con un otro significativo.

Por otra parte, hay que recordar que Freud plantea otra elección objetal paralela, coexistente y simultánea, de modo que las vicisitudes edípicas con la madre nutricia y el padre protector siempre están presentes sobre la base de esta matriz narcisista (Aragonés, 1999) que predomina.

En cierta forma, los dos mitos fundantes en los que se sostienen las teorías psicoanalíticas de la condición y desarrollo humano están presentes en forma universal. Pero todo el conjunto de patologías actuales, producidas en un contexto sociocultural donde se juega la eficiencia, la inmediatez y la detención del tiempo -es decir, las "panteras fatales" borgeanas-, incluye a Narciso y a Edipo pero necesita de un mito que las integre y le dé jerarquía fundamental al ideal subyacente de invulnerabilidad e inmortalidad.

Creemos que ese mito es la leyenda de Aquiles, el de los pies ligeros.

2. El mito de Aquiles

Canta, oh diosa, la cólera del Pélida Aquiles; cólera aciaga que causó infinitos males a los aqueos y arrojó al Hades muchas valerosas almas...

Homero, *Ilíada*, Canto I, 1.

2.1. Lo que aquí denominamos "mito" corresponde a lo que Pierre Grimal (1979) considera en parte una leyenda, en parte un ciclo heroico que atraviesa el género novela, donde ubica la *Ilíada*, que "(...) reviste al personaje de Aquiles de

rasgos literarios (...) el personaje en sí permanece legendario; existe independientemente de su encarnación homérica; otros poetas anteriores a la *Ilíada* se apoderaron de él, y otros posteriores volverán a modificarlo".

Aquiles fue hijo de la diosa Tetis -hija del Océano- y del mortal Peleo, rey de los mirmidones. Esta boda se realiza contrariando a Tetis, porque Zeus y Poseidón, que eran sus pretendientes, fueron advertidos de que el hijo que tendrían con ella iba a destronar a su padre y ocupar su lugar, y por temor la obligan a casarse con un mortal. Ella -resentida- ahoga o quema (según las versiones) a sus seis primeros hijos. Cuando alumbró al séptimo niño, le llama Aquiles, que quiere decir "sin labios", ya que al principio no quería mamar la leche de sus pechos. Tetis lo quiere hacer invulnerable y, para ello, lo sumerge en el lago Estigia sujetándolo por el talón que, de esta forma, queda seco y vulnerable. También se atribuye su invulnerabilidad a que Tetis quema su cuerpo al igual que con los hijos anteriores, pero Peleo arranca con violencia al niño de sus manos y éste queda con los labios quemados y un talón carbonizado, que Peleo sustituye por la taba del gigante Damiso, célebre por su velocidad en la carrera. De ahí que se le nombrara como "el de los pies ligeros". Tetis, enfadada con su marido, vuelve al mar con sus hermanas -las Nereidas- y el niño es confiado al centauro Quirón, quien lo alimenta con entrañas de león y médula de oso para aumentar su valentía. Durante su juventud, el adivino Calcas augura que nunca podrá ser conquistada la ciudad de Troya si Aquiles no interviene en la batalla; de igual forma, un oráculo anuncia a Tetis que su hijo morirá frente a las murallas de esa ciudad. De to-

dos modos, la madre da al héroe una armadura divina hecha por Hefesto y otro oráculo advierte que Aquiles morirá de muerte violenta si mata a algún hijo de Apolo.

2.2. Aquiles parte voluntariamente a la guerra acompañado de su amigo Patroclo y con los mirmidones realiza diversos ataques a ciudades vecinas, en uno de los cuales mata a Tenes, un hijo de Apolo. Cuando el rey micénico Agamenón le quita a la doncella cautiva Briseida, Aquiles retira a los mirmidones de la batalla y se encierra encolerizado en su tienda. Invoca a su madre Tetis, quien le dice: “(...) conserva la cólera contra los aqueos y abstente de combatir” (Canto I, 414). Posteriormente, Aquiles explica a Ulises que de todas formas se quedará allí con sus naves: “(...) mi madre, la diosa Tetis, de argentados pies, asegura que las parcas pueden llevarme al fin de la muerte de una de estas dos formas: si me quedo aquí a luchar en torno de la ciudad troyana, no regresaré a la patria tierra, *pero mi gloria será inmortal*; si vuelvo, perderé la ínclita fama, pero mi vida será larga, pues la muerte no me sorprenderá tan pronto” (Canto IX, 308, la cursiva es nuestra). Los troyanos, envaletonados por su ausencia, atacan a los griegos y los fuerzan a retirarse. Entonces Patroclo le pide que le preste su armadura y lo deje avanzar con los mirmidones a la batalla. Aquiles acepta, pero el príncipe troyano Héctor mata a Patroclo. Entonces, el desconsolado Aquiles “(...) dio un horrendo gemido; lo oyó su veneranda madre, que se hallaba en el fondo del mar y prorrumpió en lamentos: ‘(...) ¡ay de mí, desgraciada!, ¡ay de mí, madre infeliz de un valiente! Parí un

hijo glorioso, fuerte e insigne entre los héroes (...) y ya no lo recibiré otra vez” (Canto XVIII, 22-52). Aquiles pide a su madre una nueva armadura cuya confección la diosa encarga a Hefesto, dios del fuego y del hierro. Así armado, vuelve a la batalla en la que provoca tantas muertes de troyanos en una verdadera carnicería que inunda de cadáveres y obstruye el cauce del dios-río Escamandro, que intenta vengarse y matarlo. Posteriormente, reta al troyano Héctor y lo mata sin aceptar los códigos de funeral que éste le propone: “(...) No me hables de acuerdos como no es posible que haya alianza fiel entre hombres y leones, ni que estén de acuerdo los lobos y corderos” (Canto XXI, 261). Luego arrastra su cuerpo atado a su carro en torno a las murallas de Troya, sin permitir que tenga los funerales que le correspondían.

Héctor, antes de morir, le advierte de su próxima muerte a manos de Paris; Aquiles no escucha. Los dioses se indignan por su conducta y él también los desoye. Sólo cuando se lo pide Príamo, padre de Héctor y rey de Troya, accede entre llantos a devolver el cuerpo de su enemigo. Aquí finaliza la *Ilíada*, con los funerales de Héctor.

2.3. Aquiles continúa luchando, derrotando una y otra vez a los troyanos y a sus aliados, incluida la guerrera amazona Penthesilea, de quien se enamora cuando la mata. Finalmente, Paris, hijo de Príamo, con la ayuda del dios Apolo, hiere mortalmente a Aquiles con una flecha en su único punto vulnerable, el talón. En la *Etiopide* de Aretino de Mileto (700 A.C.), conocida por un resumen posterior, se describe el final de la Guerra de Troya con el incendio de la

ciudad y la muerte de Aquiles. Otra de las versiones señala que este episodio se produce porque Aquiles se enamora de Polixena, hija de Príamo, a quien solicita en matrimonio. El pacto debe celebrarse en un templo de Apolo, donde Paris dispara la famosa flecha.

Aquiles es llorado durante dieciséis días por las nereidas y por las nueve musas, mientras entonan cantos fúnebres. Luego queman el cuerpo en la pira y sus cenizas son mezcladas con las de Patroclo y enterradas en el cabo Sigeo. Existen dos versiones del final de Aquiles. En la *Odisea*, Ulises visita a Aquiles en los infiernos donde escucha su dolor y preocupación por la suerte de su padre Peleo y su hijo Neoptolemo. La otra versión describe que Tetis se lleva a Aquiles a la isla Blanca, en la desembocadura del río Danubio, donde durante el día se escucha el ruido de las armas y “por la noche el ruido de chocar de copas y los cantos de un banquete eterno” (Grimal, 1981).

El retrato homérico de Aquiles es el de un joven rubio de gran belleza y poderosa voz, desconocedor del miedo. Fue el héroe preferido de los griegos y considerado como un semidiós, al que se le rendía culto en toda Grecia durante las fiestas Aquileas de primavera.

3. La doble cólera de Aquiles

*It's still the same old story
the fight for love and glory
(...) as time goes by.*

**As Time Goes By, tema musical
del filme *Casablanca*.**

3.1. La guerra de Troya no sucede realmente por el raptó consentido de Helena sino por los intereses hegemónicos de los reyes griegos, y la *Ilíada* es en realidad la historia de la cólera de Aquiles. Aquiles es un héroe y este término es otorgado “(...) al que creían nacido de un dios o diosa y de una persona humana, por la cual le reputaban más que un hombre y menos que un dios” (Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, Madrid, 1970, pág. 703).

El mito de Aquiles presenta particularidades y diferencias con las clásicas leyendas heroicas griegas de Heracles, Teseo, Perseo, Jasón y Eneas; con las tragedias de Edipo y de Narciso; y asimismo con su contrafigura homérica, Ulises.

En los primeros mitos heroicos predomina la realización de tareas que suelen ser castigos de los dioses, de hazañas en función de objetivos y necesidades bien definidos, de huidas o cumplimientos de destinos oraculares y de conflictos que se resuelven con mayor o menor éxito. Hércules cumple los doce trabajos, Teseo derrota al Minotau-ro y funda la democracia en Grecia, Perseo corta la cabeza de la Gorgona y Jasón obtiene el vello de oro. Todos estos héroes poseen una *diferencia fundamental con Aquiles*: son hijos de un dios (Zeus, Poseidón) y una mujer mortal -que en general los acoge gustosamente aun casada con otro mortal-, que suele ocuparse de ellos en su infancia. La excepción la constituye Eneas -justamente un rival de Aquiles en Troya-, que es hijo de Afrodita y el pastor Anquises, pero la diosa del amor elige al mortal para su placer y en cambio Tetis fue casada contrariada y obligada con Peleo, a quien rechaza de múltiples formas. Así es que Eneas

es un protegido de los dioses, hereda la espada de Héctor y la estirpe troyana, y realiza la epopeya fundadora del mundo latino. *Aquiles -en cambio- va a pelear una guerra que no es la suya y en principio no le interesa, pierde las mujeres que ama y muere joven sin conquistar Troya.*

Aquí es importante precisar que el psicoanálisis se ha ocupado del mito de Aquiles de manera parcial: se ha interesado por su fuerza, valentía y velocidad física, su famoso talón y su relación amorosa con Patroclo. Rank (1914) se ocupa del ciclo mítico de quince figuras heroicas pero no de Aquiles. Jung define un “complejo de Aquiles” como la tendencia a ocultar la propia debilidad, la impotencia o la homosexualidad bajo la apariencia de invulnerabilidad o heroísmo. Lacan (1960) se ocupa de la relación de amor Aquiles-Patroclo a partir del discurso de Fedro en el *Banquete* de Platón. Aquiles, que había sido siempre el amado, sobre la tumba de Patroclo cambia su posición transformándose ahora en amante. Gratadoux (1997) pone el énfasis en la mortificación narcisista y su efecto de desmesura en la relación Aquiles-Agameón y la compara con la relación de Edipo frente a Layo.

Sin embargo, pensamos que se trata de aspectos parciales del mito ya que creemos que éste contiene elementos peculiares y una historia cuyo valor heurístico surge cuando se la estudia en *forma global*, como se ha hecho con Edipo o con Narciso y se la articula psicoanalíticamente con ellos.

3.2. Por de pronto, la historia mítica de la generación anterior a su nacimiento tiene mayor envergadura psicológica que la de cualquiera de los grandes hé-

roes citados y que la de los mortales míticos en las obras de Sófocles y Ovidio. Se trata nada menos de que *su madre, la diosa Tetis, podría haber seguido el destino de las grandes diosas primordiales Gea y Rhea*, dado que su hijo con Zeus o Poseidón -que la cortejaban- iba a ser *el rey de los dioses del Olimpo*, y este futuro es frustrado. Su ambivalencia con su descendencia, producto de su casamiento con un simple mortal, constituye una “historia familiar” que cualquier psicoanalista actual tendría en cuenta para pensar el vínculo materno-filial y la evolución posterior de Aquiles. De hecho, éste fue abandonado *sin ser amamantado ni criado por su madre*, quien después reaparece sobreprotegiéndolo como expresión del otro polo de su profunda ambivalencia. Por otra parte, Aquiles queda prendado de esa madre en una de las relaciones diádicas más intensas de la mitología griega -que el poema de Homero expresa apasionadamente. De este modo, lo que en la voz materna se presenta como advertencia es en realidad una inducción, y Aquiles *elige la inmortalidad, que es el deseo de su madre* y que va a gobernar su destino.

En este sentido, es importante comprender que el mandato del ideal es más importante que las advertencias oraculares que aparecen también en boca de su madre. Así es por ejemplo que Aquiles viola la advertencia de no irritar a Apolo antes y durante la guerra de Troya. Pero va a cumplir el deseo materno en función de su carencia y de no haber tenido una figura sustitutiva ni una presencia paterna -que si bien le salva la vida en el origen, no aparece nunca más en su saga.

3.3. Un segundo aspecto de la leyenda es que Aquiles, el intrépido guerrero, el violento y audaz périda, *durante nueve años no pelea en la guerra de Troya*. ¿Por qué? Por efecto de su cólera y rencor hacia Agamenón que lo ha obligado a cederle a Briseida. Es importante el análisis de este episodio. Es claro el enfrentamiento con el padre en la figura de Agamenón, el codicioso, el Zeus entre los hombres, que ubica la *herida* narcisista dentro de un triángulo edípico. Aquí se presenta un hecho que entraña una gran riqueza heurística: la cólera edípica resulta protectora para el héroe mirmidón, quien no se retira de la escena pero ataca indirectamente a Agamenón con su ausencia de la batalla.

Pero también es importante precisar que la herida no es tan profunda porque en realidad Aquiles se siente en comunión con el ideal; se siente invulnerable ya que sabe que es imprescindible: aquí existe un equilibrio narcisista que en realidad es precario, sostenido en el poder que daría la invulnerabilidad, ser “un hombre que es algo más que los demás hombres”. Se trata de soberbia, de individualismo y hasta de falta de solidaridad pero no de megalomanía.

3.4. El tercer aspecto es el que corresponde al desenlace de la leyenda. Así es como su amigo-hermano-primo-amante Patroclo, es decir su *doble*, recibe sus ropas, casco y armadura para que los griegos crean que es Aquiles. La muerte de Patroclo provoca la segunda y monumental cólera, y una pérdida del delicado equilibrio logrado anteriormente: ahora la vulnerabilidad del invulnerable se pone de manifiesto. “(...) y Aquiles tomó ceniza con ambas manos, la derra-

mó sobre su cabeza, afeó el bello rostro y la negra ceniza manchó la divina túnica; después se tendió en el polvo y con las manos se arrancaba los cabellos” (Canto XVIII, 22). La muerte de Patroclo es su propia muerte. Ahora sí se desencadena una verdadera cólera narcisista que implica la furia que no se detiene ante nada, que viola todas las reglas incluyendo la del culto de los muertos. Y quien provee las armas y el escudo para esta masacre es su madre que, como muestra la pintura encontrada en Pompeya, “se refleja en el escudo que Hefestos le entrega” (Bellingman, 1989). Se trata entonces de un *verdadero colapso narcisista que provoca un pasaje al acto vindicativo guiado por el ideal que dice protegerlo y que lo conduce a la muerte*. Se trata -como señala Braier (2000)- del “deseo de unión con una madre que en el mundo de fantasía es buscada a través de la muerte”.

¿Y en qué momento cesa su cólera? No cesa cuando los dioses indignados ordenan terminar con la humillación de arrastrar a Héctor frente a las murallas de Troya. Sólo cesa cuando interviene una figura paterna -Príamo- que le pide el cadáver de Héctor y activa el vínculo de Aquiles con su propio padre y produce el llanto de dolor del héroe, es decir la recuperación de una elección objetal.

3.5. El cuarto aspecto es el fracaso objetal de Aquiles y su muerte. La pérdida de Briseida; la tragedia del asesinato de la reina de las amazonas, Penthesilea, de quien se enamora cuando la mata; y el amor a Polixena, que es la causa de su muerte a cargo de Paris-Apolo, muestran la imposibilidad de satisfacción objetal.

Por otra parte, su muerte es varias veces anunciada e inclusive su autor. Sin embargo, nuevamente su vivencia de invulnerabilidad y su hambre de gloria en relación con la identificación con el ideal materno no lo detienen nunca. Pero lo que es importante recordar es que, junto a estas advertencias, su madre *por dos veces*⁴ le da las armas divinas para combatir. Se hace así claro el mandato del ideal que desmiente su vulnerabilidad. Aquiles no tiene miedo y se deduce del relato homérico que no es consciente de su famoso punto vulnerable. En toda la *Ilíada* no hay mención alguna acerca del "talón de Aquiles" y en ningún momento la historia mítica alude a algún dispositivo para protegerlo. Eso sí: su escudo y armadura ocupan varias páginas del relato homérico. Pero no hay aquí la ayuda del hilo de Ariadna que recibe Teseo para derrotar al Minotauro, ni la de Palas Atenea y Hermes a Perseo para matar a la medusa. Y no hay aquí los recursos yoicos de Ulises para no caer en el canto de las sirenas o en manos del gigante Polifemo.

En realidad la vulnerabilidad del invulnerable es máxima. ¿Por qué? Porque Aquiles mientras actúa en el teatro de lo prohibido (McDougall, 1991), es decir en la legalidad de la cultura, es menos vulnerable. Obsérvese que esta legalidad no es homogénea pero siempre implica un nivel de interdicción. Ya sea en la violenta rivalidad con Agamenón, como en la escucha a las persuasiones de Ulises, y principalmente en el llanto y la aceptación de la súplica-demanda de Príamo: aquí reingresa a la cultura al permitir el rito funerario.

El funcionamiento triádico con su conflicto concomitante lo preserva; este es el Aquiles "neurótico". No es casual que Bauzá (1998) señale que "el héroe clásico nos conmueve no por lo que posee de divino, sino por lo que tiene de mortal", y que enfatice que Peleo, su padre, era -como escribe Píndaro- "el hombre más piadoso que sustenta la llanura de Yolco". A la identificación con su padre se debe lo mejor de Aquiles, lo que según el investigador citado lo presenta como "un modelo heroico digno de ser emulado".

Pero la historia del ideal nos presenta el otro aspecto, que es el predominante y actúa como motor. Se trata del narcisismo tanático que busca la gloria⁵ en una infatuación que lo une indisolublemente al deseo de inmortalidad de su madre. Es así que Aquiles -el guerrero invencible- muere sin haber logrado nada: la guerra de Troya la gana Ulises, es decir el yo que tiene en cuenta la realidad, que desarrolla recursos creativos para transformarla y que regula su autoestima de otro modo. No es casual que sea él quien consuela al alma de Aquiles en el infierno, quien recién allí como alma errante pregunta por su padre y por su hijo, es decir hace las preguntas objetales. Por otra parte, la otra versión del final del héroe confirma la hipótesis de que -a diferencia de Ulises que en la *Odisea* rechaza la propuesta de inmortalidad de Calypso- Aquiles escucha el canto de la sirena en esa inmersión fusional e inmortal con su madre Tetis en la isla, en una clara alusión al narcisismo oceánico.

4 Tetis hizo de todo menos intentar protegerlo cuidando su talón o aplacando la ira de Apolo.

5 La búsqueda de gloria o inmortalidad genera la confusión en la valoración del héroe, pues se le atribuye un alto valor ético (cfr. Grimal, 1998).

4. Psicoanálisis del siglo XXI: la clínica aquileica

“Me agrada, señor profesor, observé, que usted también tenga sus complejos, que también usted traicione su mortalidad.

¡Aquiles sería intolerable si no fuera por su talón! “Nuestros complejos -replicó Freud- son la fuente de nuestra debilidad, pero también a menudo son la fuente de nuestra fuerza.”

George S. Viereck. Reportaje a Sigmund Freud, 1927 (la negrita es nuestra).

4.1. Posición subjetiva aquileica: para el psicoanálisis, uno de los problemas fundamentales es que el ideal que el analista tiene de un proceso psicoanalítico es compartido -y no siempre- por los propios analistas cuando se analizan. Pero no sucede así con gran parte de los pacientes, que -sin patología definida- tienen como ideal de la cura lo “rápido, seguro e indoloro” que el psicoanálisis en principio no parece poder brindar. Se trata de guerreros y guerreras que deben enfrentar nuevas realidades, que procuran estar siempre despiertos, siempre bellos y siempre exitosos. Y cuando esto no se logra a veces pueden pensar y hablar de ello, pero muchas otras lo evitan a través de descargas impulsivas, eclosiones somáticas y drogas. El individualismo y la desconfianza, o la imposibilidad de recurrir al lazo social, va configurando una condición de existencia a la que le cabe bien la noción de patología de los ideales.

Se trata de una clínica que entendemos

como “aquileica”, es decir una clínica de los vulnerables que se sienten invulnerables, de los desvalidos que necesitan la gloria, de los violentos que se sienten justos, de los mortales que se sienten inmortales. Una clínica donde la renegación y la omnipotencia convive con el vacío estructural (Lutenberg, 2004). Esta clínica es en cierta forma un más allá de Edipo y Narciso que los integra en su complejidad, aunque este último predomine o haya sido el único mito explicativo. Por otra parte, conviene aclarar aquí qué es lo que entendemos psicoanalíticamente como vulnerabilidad. Esta noción alude al predominio y ulterior cristalización de un modo de funcionamiento psíquico que corresponde a lo que entendemos como inconsciente *escindido*⁶. Este predominio depende de la historia y actualidad de vivencias traumáticas, de las características de la calidad de vida y en especial del grado de sostén histórico y actual de las redes vinculares (Zukerfeld y Zonis Zukerfeld, 1999 y 2001).

En relación entonces a estas consideraciones es que podría ser útil definir lo que entendemos como *posición subjetiva aquileica* (PSA). Se trata de la condición psíquica que implica:

- a)** La coexistencia de funcionamientos edípicos y narcisistas con predominio de estos últimos en función del comando del yo ideal. Se trata de la presencia del déficit (efecto de lo irrepresentable, desmentida, descarga, duplicación) con momentos de conflicto.
- b)** La existencia de manifestaciones y comportamientos que expresan vulnerabilidad (conductas de riesgo, incapacidad de afrontamiento de los sucesos vitales,

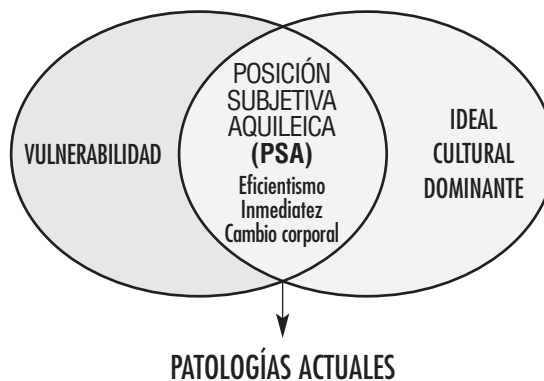
⁶ Esta concepción se encuadra dentro de lo que entendemos como heterogeneidad del inconsciente y coexistencia de funcionamientos que hemos desarrollado a propósito de la revisión metapsicológica que entendemos constituye una *tercera tópica* (Zukerfeld, 1990, 1992, 1993, 1996, 1998, 1999, 2002).

imposibilidad del duelo) *sumada a la obediencia* a ideales culturales dominantes. Se trata de una carencia *equilibrada o compensada* muchas veces con el desarrollo de un patología definida (eclosiones somáticas, violencias diversas, adicciones, anorexia nerviosa).

Esta PSA es común a un gradiente de composición heterogénea que va desde los ne-narcisismos que menciona Lipovetsky (2002) hasta las locuras privadas de Green (1990).

En la figura 1 se puede observar que la PSA alude al solapamiento de una condición que tiene una historia (vulnerabilidad) con un contexto que ofrece los valores y los dispositivos que una época y/o una clase sostiene (ideales culturales dominantes). De este modo, esta posición no debe reducirse ni a uno ni a otro de sus componentes. Esto significa que una *determinada vulnerabilidad puede devenir directamente patología, puede no evolucionar hacia la enfermedad e inclusive puede ser -como señala Freud- "la fuente de nuestra fuerza"*. Esta última concepción puede sostenerse en la medida que la vulnerabilidad sea entendida más como un potencial que como una disposición a enfermar, de modo que el sesgo determinista de la historia se atenúa pues adquieren jerarquía los relatos que se construyen de acuerdo a los ideales culturales dominantes. Si estos -por ejemplo- se presentan como ofertas de solidaridad, en realidad constituyen la posibilidad de desarrollo resiliente⁷ -como advertimos anteriormente.

Figura 1. Constitución de la posición aquileica



4.2 El caso Julián

4.2.1. Agosto de 1999, primera entrevista.

“Me llamo Julián, tengo treinta y ocho años, soy ingeniero, vivo solo, ninguna relación me dura más de un año. Tenía ganas de comenzar una terapia, no sé... me interesa.”

A continuación, describe minuciosamente las tareas que desempeña en la empresa en la que trabaja desde hace diez años. Su evolución, su rápido ascenso, el reconocimiento de sus compañeros. “Tengo que corresponderlo.” “Soy muy exigente con mi trabajo, nunca estoy conforme, sé que todo depende de mí. Cuanto más doy, más obtengo.”

Se lo nota entusiasmado, intensamente conectado con su relato. Dice que era de Tucumán y que ha llegado a Buenos Aires para realizar sus estudios universitarios. Viaja mucho por motivos de trabajo, no le gusta para nada pero siente que es un reconocimiento por parte de sus jefes y que no puede defraudarlos. La analista le propone

⁷ Hemos estudiado la resiliencia a partir de las nociones de creatividad y creación que metapsicológicamente entendemos como los procesos *terciarios* pasibles de construirse en vínculos intersubjetivos significativos (Zukerfeld y Zonis Zukerfeld, 2002).

un horario para una segunda entrevista con la intención de conocerse más, pero él dice “ya quiero empezar”.

Durante el primer año de tratamiento habla fundamentalmente de su trabajo, se siente respetado por sus compañeros y especialmente considerado por sus jefes, lo llaman para todo y eso le da mucha seguridad aunque lo exige cada vez más.

Las relaciones con las mujeres no parecen conflictivas, aunque es consciente de que no ocupan mucho tiempo en su vida. De todas maneras, disfruta de su compañía y se siente exitoso con ellas. De su historia infantil no habla. Sólo menciona a su madre y su abuela, que viven juntas en Tucumán.

“A mi madre, cada tanto le mando recortes donde aparece mi nombre, folletos, ese tipo de cosas.” El sentimiento contratransferencial de la analista es de aburrimiento y de preguntarse para qué viene dado que el conflicto no aparece, ni hay quejas. Durante el año 2000 asiste puntualmente a sus sesiones; cuando viaja, paga por adelantado; si puede, trata de recuperar sus sesiones.

Marzo de 2001: Julián llega a horario y a la analista le sorprende su aspecto, se lo ve mal, delgado, desaliñado. Pide sentarse, llora y, como puede, relata que la empresa estaba por retirarse del país y que habían decidido prescindir de sus servicios. El sentimiento de derrumbe era total. Aparecen ideaciones suicidas, ya nada tiene sentido para él, tiene la convicción de que no podrá salir de esta situación y que nada le interesa. Siguen dos sesiones donde no puede hablar, se siente sin fuerzas y camina pesadamente. La analista le sugiere que haga una consulta con un psiquiatra, que lo medica. Con la medicación tiene una leve mejoría fí-

sica, pero en sus sesiones de lo único que habla es de su incapacidad, de sus déficit, que no puede empezar nada nuevo y que viviría hasta que se terminasen sus ahorros. Parecía que todo el espacio que antes era ocupado por sus logros había sido “llenado” con su derrumbe. Se comienza a investigar por qué le resultaban intolerables los silencios y la necesidad que tenía de llenarlos inmediatamente. Pasan varios meses en los cuales Julián refiere esta sensación de inutilidad y desesperanza junto con distintas manifestaciones somáticas.

Paralelamente, la analista muestra interés por su salud, le pregunta por ejemplo acerca de su alimentación o le sugiere caminar. Julián se sorprende mucho con estas intervenciones, pero las escucha cálidamente. Poco a poco comienza a contar espontáneamente si había comido o cuánto había caminado.

Un día, muy alterado, dice que está muy preocupado porque su madre iba a visitarlo y aún no le había dicho nada acerca de su situación. Seguía mandándole folletos, fotocopias de trabajos viejos y dinero tal como lo hacía antes. Dice que le haría un daño terrible si se entera: “Sé que la mato, siempre le di seguridad, se siente orgullosa.”

Este comentario y la inminente llegada de la madre introducen un nuevo escenario en su tratamiento. Comienza a relatar las dificultades económicas en su infancia; habla del silencio de su abuela: “nunca hablaba, tenía la mirada triste”. Su madre trabajaba todo el día, lavaba ropa, también era muy silenciosa, poco afectuosa, muy exigente con el estudio. En esas cuestiones estuvo siempre muy atenta, hizo un gran sacrificio para que pudiera seguir sus estudios.

No conoció otra familia; siempre estuvieron los tres, hasta que en un verano en Córdoba se encuentra con un primo bastante mayor que él, quien hace referencia al “rígido de tu abuelo”; él no entiende por qué, lo único que sabía era que su abuelo había muerto antes de que él naciera. Busca conversación con este primo y sin ponerse en evidencia se encuentra con parte de su historia que nunca había escuchado. Su madre había quedado embarazada a los diecisiete años; ella decía que había sido con un señor muy importante del pueblo, quien negaba esta relación. Cuando el abuelo se entera, se va de la casa dejando a las dos mujeres solas. Ellas se mudan y se alejan de toda la familia, criando a Julián en la total ignorancia de lo sucedido. Julián reconoce que nunca preguntó: “Para mí era normal lo que vivía, era lo que estaba.”

Después de que cuenta estos episodios la analista le pregunta cómo se siente: “Un poco más tranquilo”, y hace un chiste por primera vez: “¿parece una novela, no?” La analista sonrío y él la mira afectuosamente. La analista intenta validar su experiencia diciéndole que debe haber sido muy doloroso para él reencontrarse con estos acontecimientos. A partir de ese momento dice que puede entender los silencios de la abuela, esa mirada que a veces era triste y otras le daba miedo. Se pregunta por qué y de dónde venía esa exigencia a dar cada vez más o por qué nada le alcanzaba, por qué no toleraba el silencio o la inactividad.

Comienza así una etapa de preguntas, y un notable cambio transferencial.

4.2.2. Entendemos que Julián se conecta por primera vez en esos dos años de tratamiento con parte de su historia. Estos

contenidos no estaban reprimidos sino escindidos, y el éxito profesional que había logrado durante diez años le permitió alcanzar un equilibrio precario en constante tensión fusionado con esta madre deficitaria, a quien completaba cumpliendo su mandato.

Cuando la empresa lo despide, sobreviene el derrumbe. Su identidad se disuelve, se siente humillado, sin futuro, desesperanzado. Se reconstruye el escenario del desamparo producido por esos padres violentos que abandonan y expulsan. Pero esto no podía ser verbalizado, sólo aparecían sentimientos confusos, malestar y deterioro físico.

Probablemente, el temor a la mirada de la madre (por un lado) y la actitud afectuosa de la terapeuta (por la otra) le permiten reconectar estos aspectos disociados del comercio libidinal. Así fue reconociendo su terrible necesidad de superación y para qué y quiénes eran los tributarios de semejantes ofrendas. ¿Cuánto más tendría que hacer para reparar la humillación familiar, cuántos folletos y trabajos tendría que producir para rescatar el honor de su madre?

Julián no entendía cómo, habiendo tan pocas palabras entre ellos, estos mandatos estaban tan claramente entendidos. No era consciente de los esfuerzos y las consecuencias que implicaba satisfacerlos. Creía que todo era posible, “cuando más doy, más obtengo”. Es decir, no era consciente de su vulnerabilidad. Por primera vez estas vivencias fueron verbalizadas a partir de la creación de un ambiente facilitador que permitió que “cada encuentro significativo instituya un momento originario” (Berenstein, 2002), en una suerte de coproducción de sentido.

Es interesante preguntarse qué habría pasado con este paciente si la empresa hubiera continuado con la actividad. O cómo habría continuado su historia si no se hubiera producido en él la intriga por el comentario del primo. Las circunstancias producen efectos psíquicos que en este caso, gracias a la modalidad del vínculo analítico, sirvieron para la creación de algo nuevo. Se trata de un cambio subjetivo que implica el haber pasado de lo que llamamos PSA con su modalidad épica a la dimensión trágica de la interrogación. Julián, al igual que Aquiles en el infierno, luego del derrumbe narcisista y de la vivencia de la propia vulnerabilidad, comienza a preguntarse. No siempre la evolución es así, ya sea por la cristalización de la patología, por la falta de acontecimientos o por las dificultades contratransferenciales en la conformación del campo analítico. Si estos se superan y las circunstancias ayudan, es posible que Aquiles devenga en Ulises, es decir que emprenda su odisea humana y mortal en función de sus propias elecciones.

Reflexiones finales

Antes me había preguntado cómo eran tan pocos los hombres que vivían para un ideal. Ahora advertía que todos los hombres son capaces de morir por un ideal.

Herman Hesse, Demián, p. 124.

La vida cambia y el psicoanálisis también; estamos solos en el comienzo de una nueva ciencia.

Sigmund Freud, 1927.

La clínica actual -un recorte de la condición humana- implica tener en cuenta las características del mundo donde se desarrolla. Un mundo donde se pueden librar guerras con pretextos variados que sólo ocultan el interés de conservar un poder hegemónico, pero que se sostienen generando ideales que se presentan como nobles. Guerras que inclusive van más allá de la ley taliónica, genocidios donde los terrorismos de Estado crean la figura del desaparecido, es decir la muerte sin cuerpo ni sepultura que viola las leyes fundadoras de la cultura. Así le habla Aquiles a un Héctor moribundo: "(...) te he quebrado las rodillas; a ti los perros y las aves te despedazarán ignominiosamente" (Canto XXII, 331).

Por otra parte, como señala Viñar (2002), en el mundo actual, "la disyuntiva del neoliberalismo con la bifurcación entre el éxito y el naufragio y la exclusión promueve marcas en el lazo (vínculo social) con un desdén por la solidaridad y una recompensa al individualismo", y además "(...) siempre hay nexos más o menos estables entre cultura y psicopatología".

Para entender estos nexos, en primer lugar es importante tener en cuenta el factor generacional, es decir qué es lo que se transmite de padres a hijos de acuerdo a lo que los padres recibieron de los suyos y qué modulan sus deseos puestos en sus vástagos. Es bastante conocido lo que significa para los hijos que sus padres sean "dioses frustrados", es decir ese caldero de indiferenciación y ambivalencia que se traduce en la carencia y/o en el exceso. En este sentido, una historia aquileica es correlativa a la imposibilidad de una parentalidad suficientemente buena, que empero no debe simplificarse en una suerte de determinismo inge-

nuo sólo basado en la carencia. Si ésta puede hacerse evidente, hay mayor probabilidad de sustituciones reparatorias; pero si se reviste de "armaduras divinas", oculta trágicamente su vulnerabilidad.

En segundo lugar, hay que comprender que en la clínica actual el problema no es sólo el desvalimiento o el trauma sino su forma de subsanarlo con aquellas armaduras que se recogen de los ideales culturales dominantes.

Por otra parte, el enfrentamiento con la realidad y su posibilidad de transformarla en los Aquiles actuales es deficitario dado que predomina un funcionamiento psíquico donde el yo se percibe como invulnerable si es eficiente, bello y rápido, y cae en la paradoja de morir buscando la inmortalidad. En estas condiciones, la hostilidad hacia el objeto y la vivencia ignominiosa pueden expresarse tanto en el acto-descarga como en la eclosión somática, y esto evidencia una profunda vulnerabilidad que a veces se expresa como perplejidad. Como señala Vidal-Naquet (2001), "(...) es Aquiles -no Agamenón ni Ayax- quien formula en la *Iliada* la pregunta decisiva, la única que no tiene respuesta: ¿por qué los argivos deben hacer la guerra a los troyanos?". En cierta forma, la guerra de Troya puede tomarse como una protoguerra que simboliza, por un lado, la búsqueda de poder hegemónico y, por otro, un sinsentido esencial. Inclusive la noción de guerra se extiende hoy en día a la condición de vida más allá de los combates armados. O acaso la pregunta de Einstein a Freud (1932) sobre si "(...) existe una posibilidad de enderezar el desarrollo psíquico de los hombres de modo que resistan la locura de destrucción...", alude hoy en día sólo a las bombas y misiles. Creemos que no porque la terminología y la

concepción bélica inunda el lenguaje común y gran parte de los dispositivos culturales vinculados al trabajo, la salud, la educación y obviamente el deporte. *El sinsentido del eficientismo, la inmediatez, las manipulaciones del cuerpo y sus coqueteos con la muerte no son estrictamente ni neuróticos ni psicóticos.*

Pero no se trata de agregar nuevas entidades al ya saturado psicoanálisis de términos y categorías volátiles. En ese sentido, cuando describimos una *posición subjetiva aquileica* lo que estamos intentando es no aplastar procustianamente la complejidad de las patologías que se deslizan a estilos de vida y no caer en simplificarlas a conceptos preexistentes. Este deslizamiento se produce por el cumplimiento de los ideales dominantes y *satura el déficit de modo que la egosintonía generada diluye la diferencia entre individuo y cultura: la obediencia obstruye la denuncia y la interrogación.*

La vida ha cambiado y el psicoanálisis en el siglo XXI no debiera dejar nunca de lado las circunstancias, especialmente cuando éstas dejan de ser humanas. Hoy en día es difícil vivir con o por un ideal; sin embargo, es importante no desalentarse. Por eso hacemos nuestra la respuesta de Freud al cumplir setenta años al periodista norteamericano George Viereck: "No me haga aparecer como un pesimista (...) yo no desdeño el mundo; expresar desprecio por él es sólo otro modo de cortejarlo, de ganar audiencia y aplausos..."

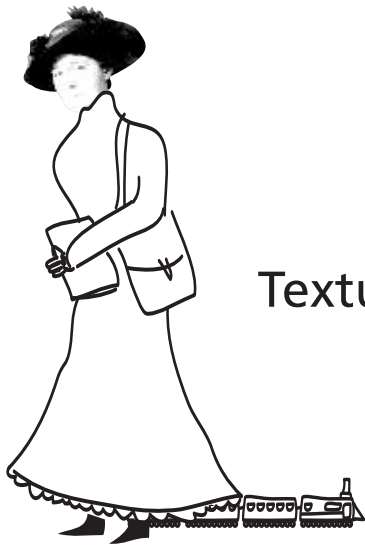
Resumen

El psicoanálisis ha tenido un desarrollo en el siglo XX que ha significado la consolidación de algunas de sus bases teóricas y la revisión y reformulación de otras en función de su actividad clínica, asociada a profundos cambios culturales. Se define la noción de vulnerabilidad como predominio de un modo de funcionamiento psíquico asociado a la historia y actualidad de sucesos traumáticos, a la existencia histórica y actual de sostén de las redes vinculares y a la calidad de vida alcanzada. Esta condición de vulnerable puede o no devenir en patología manifiesta en función del contexto cultural y sus relatos. Adquiere así importancia la eficacia patogénica de los ideales culturales dominantes, que se definen como las ofertas que brinda a sus integrantes una cultura o microcultura determinada a través de distintos dispositivos, destinadas a regular la autoestima de los sujetos que la integran. Se diferencian con claridad de las legalidades culturales dominantes como tope interdictivo, fundantes de la constitución subjetiva. Se plantea que los ideales culturales dominantes de eficientismo, inmediatez y cambio corporal están asociados al desarrollo de las llamadas patologías actuales, y tienen en común la carencia enmascarada por la vivencia de invulnerabilidad e inmortalidad. Se presenta una concepción teórica articuladora de la coexistencia de los mitos fundantes del psicoanálisis -Edipo y Narciso- a través de la leyenda de Aquiles, el guerrero invulnerable. Se realiza una revisión e interpretación del mito teniendo en cuenta la particularidad de que el héroe es hijo de una diosa contrariada -que lo desea inmortal- con un simple mortal, a diferencia de todos los otros héroes. Se plantea la hipótesis de que el psicoanálisis del siglo XXI se encuentra frente a una clínica "aquileica", es decir una clínica de los vulnerables que se sienten invulnerables, de los desvalidos que necesitan la gloria, de los violentos que se perciben justos, de los mortales que se suponen inmortales.

Bibliografía

- Andrade, G y Vial, M. (2001). *Los mitos de los héroes griegos*. Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Aragonés, R. J. (1999) *El narcisismo como matriz de la teoría psicoanalítica*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Baranger, W. (1991) "El narcisismo en Freud", en Sandler, J., *Estudio sobre "Introducción al narcisismo" de Sigmund Freud*. Asociación Psicoanalítica Internacional Julián Yebenes, Madrid.
- Bauzá, H. F. (1998) *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bellingham, D. (1989) *Greek Mythology*. Chartwell Books, New Jersey.
- Berenstein, I. (2001) *El Sujeto y el otro. De la ausencia a la presencia*. Paidós, Buenos Aires.
- Borges, J. L. (1975) "La pantera", en *La rosa profunda*. Emecé, Buenos Aires.
- Braier, E. (comp.) (2000) *Gemelos. Narcisismo y dobles*. Paidós, Buenos Aires.
- Freud, S. (1914) *Introducción del narcisismo*. Obras Completas, T II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- _(1921) *Psicología de las masas y análisis del yo*. Obras Completas, T III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Gratadoux, E. (1997) *Las mortificaciones narcisistas del adulto*. Presentación en la Asociación Psicoanalítica del Uruguay, junio.
- Green, A. (1990) *De locuras privadas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Grimal, P. (1981) *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós, Buenos Aires.
- _(1989) *La mitología griega*. Paidós, Barcelona.
- Hesse, H. (2003) *Demián*. Editorial Arenal, Buenos Aires.
- Homero (2004) *Ilíada*. Ediciones Andrómeda, Buenos Aires.
- Jung, C. G. (1971) *Diccionario de complejos*. Edición de www.apocatastasis.com.
- Lacan, J. (1960-1) *Seminario VIII. La transferencia*. Paidós, Buenos Aires.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1971) *Diccionario de psicoanálisis*. Editorial Labor, Barcelona.
- Lieberman, D. et al (1982) "Sobreadaptación, trastornos psicossomáticos y estadios tempranos del desarrollo", en *Revista de psicoanálisis*, APA, Nº 5.

- Lipovetsky, G. (1983) *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona.
- Lutenberg, J. (2004) "El vacío mental", en revista *Ayer y Hoy*, AEAPG, Nº 1.
- Marcano, S. (2002) "Del psicoanálisis problematizador al psicoanálisis problematizado", en revista *FEPAL*.
- Marty, P. (1963) *La psicósomática del adulto*. Amorrortu, Buenos Aires.
- McDougall, J. (1991) *Teatros del cuerpo*. Julián Yebenes, Madrid.
- Platón (2004) *El banquete*. Editorial Quadrata, Buenos Aires.
- Rank, O. (1914) *El mito del nacimiento del héroe*. Paidós, Buenos Aires.
- Real Academia Española (1970). *Diccionario de la Lengua Española*. Espasa Calpe, Madrid.
- Ruiz, L. A. (1963) *Diccionario de la mitología universal y de los cultos primitivos*. Editorial Mundi, Buenos Aires.
- Saramago, J. (1983) *Casi un objeto*. Alfaguara, Madrid.
- Vidal-Naqué, P. (2001) *El mundo de Homero*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Viereck, G. S. (1927) "Reportaje a Sigmund Freud", en *The Penguin Book of Interviews*. Ed. C. Silvesier.
- Viñar, M. (2002) "El psicoanálisis y el mundo de hoy, cambios y permanencias", en revista *FEPAL*.
- Zukerfeld, R. (1992) "Tercera tópica y locuras públicas: de lo limítrofe a lo central", en *Revista de psicoanálisis*, XLIV, 3-4.
- _(1993) *Acerca de la tercera tópica*. 33º Congreso Internacional de psicoanálisis, IPA, Amsterdam, julio.
- _(1996) *Acto bulímico, cuerpo y tercera tópica*. Paidós, Buenos Aires.
- _(1998) *Psicoanálisis actual: tercera tópica e interdisciplina*. III Congreso Argentino de Psicoanálisis.
- _(1999) *Psicoanálisis actual. Tercera tópica y contexto social*. Aperturas Psicoanalíticas (www.aperturas.org).
- _(2002) *Psicoanálisis y procesos terciarios: resiliencia y prácticas sociales transformadoras*. I Congreso Internacional de Salud Mental y Derechos Humanos, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.
- y Zonis Zukerfeld, R. (1990) *Acerca del inconsciente: la tercera tópica freudiana*. VII Encuentro y Simposio Anual AEAPG.
- _(1999) *Psicoanálisis, tercera tópica y vulnerabilidad somática*. Lugar, Buenos Aires.
- _(2001) *Tercera tópica, sostén vincular y vulnerabilidad*. 42º Congreso Internacional de Psicoanálisis, IPA, Niza, julio.
- _(2002) *Procesos Terciarios*. 24º Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Montevideo, setiembre.



Texturas | **Inglesas**

Marcella: de la sensorialidad explosiva a la capacidad de pensar

Antonino Ferro*

En este trabajo deseo remarcar cómo hay pacientes con los cuales un largo trabajo de análisis (antes de que se pueda trabajar con la represión y con la reconstrucción de la historia infantil utilizando interpretaciones clásicas) consiste en permitir un desarrollo de la capacidad misma de pensar, de un "lugar" en el cual "tener" las emociones y hasta de un lugar en el cual tener las interpretaciones del analista.

Toda una larga parte del análisis de Marcella ha consistido en este trabajo, que definiría como por encima de los contenidos y basado, precisamente, sobre el desarrollo de su posibilidad de transformar turbulencias protoemocionales y torbellinos de sensorialidad en emociones y pensamientos y en su capacidad de "gestionarlos" una vez que estaban formados.

A falta de esta capacidad y de estos lugares (en *slang* bioniano, a falta de función alfa y de "contenedor"), la actividad psíquica

de Marcella consistía en una continua evacuación o, como única alternativa, en un adormecimiento, o mejor, en un aletargamiento de estados protoemotivos. Esto comportaba una suerte de **aplastamiento** emocional y existencial que impedía que tomaran cuerpo estados protoemocionales intensos que Marcella no sabía cómo transformar en emociones vivibles ni en pensamientos pensables, sino que eran para ella sólo fuentes de peligro por incontenibles.

Me fue necesario no poco tiempo para llegar a organizar un pensamiento propio sobre el trabajo hecho y por hacer con Marcella, y creo deber mucho a la "paciencia" que he logrado tener cuando la situación con un paciente resulta oscura, aparentemente inmodificable y sin caminos visibles de salida.

Una constante de mucho trabajo con Marcella ha sido la fuerte implicación de mi funcionamiento mental en la sesión; por largo tiempo he debido suplir la incapacidad de

* Psicoanalista (Italia)

Marcella de vivir emociones y pensamientos hasta poder progresivamente “pasarle el método” para llevar a cabo tales operaciones.

Naturalmente, en cuanto diré está implícito un modelo de la mente que deriva de las conceptualizaciones de Bion (1962; 1963; 1965), que creo no están muy acreditadas en el psicoanálisis estadounidense, pero tal vez justamente por esto podría ser interesante proponer compartirlas y reflexionar sobre sus implicaciones en el trabajo cotidiano.

Para Bion es central el trabajo que la mente de la madre (o del analista) hace sobre la angustia (elementos beta), que viene proyectada desde el niño (o el paciente) y que puede -si encuentra una mente receptiva (capacidad de rêverie)- ser transformada por ella (a través de la función alfa, uno de cuyos factores es la capacidad de rêverie) en ladrillitos para pensar (elementos alfa). Estos últimos, que constituyen el “pensamiento onírico de la vigilia”, testimonian el logro del proceso de formación del pensamiento (en otro lenguaje se podría decir del proceso de simbolización). La repetición de proyecciones de elementos beta, su recepción y su restitución después de haber sido “transformados” en imágenes (en otro lenguaje, proceso de figurabilidad y representabilidad), echa las bases del desarrollo de aquello que Bion llama **continente** y que es una suerte de “cesto” que sirve para dar lugar a las emociones y a los pensamientos a fin de que puedan desarrollarse y entretenerse.

En el fondo, la concepción de la mente de Bion es similar a la de un aparato digestivo que debe desarrollarse para poder “digerir” los aportes sensoriales; aquello que es “digerido” formará los elementos de base del pensamiento.

Por identificación proyectiva, además, Bion entiende un proceso siempre en acto para comunicar que tiene también la función de proyectar sensorialidad, que deviene -transformada- en elementos “útiles” para pensar. Una profundización de tales puntos de vista se encuentra en un reciente artículo mío (Ferro, 2002).

Podemos ver todo el proceso con Marcella como un laborioso trabajo para construir tal “aparato digestivo” antes de que pudiera obrar sobre los “contenidos” de tal aparato.

Intentaré describir las fases significativas de dicho trabajo al cual, de todos modos, a menudo le he dado sentido *après coup* y siempre después de una gran labor contra-transferencial.

I. Turbulencia emocional: de la identificación proyectiva a la narración. O “el piso de abajo” de Marcella

Por largo tiempo, la característica principal del encuentro con Marcella, empleada en una oficina regional, fue el aburrimiento, o mejor dicho, la atmósfera de aburrimiento que, a poco, invadía la habitación y mi mente.

Era una muchacha ni linda ni fea, que no tenía ningún interés, sin nada que la atrajese y la implicase, venida al análisis por un malestar indefinido e indefinible.

Mi sensación frente a ella fue rápidamente de pesadez, de aburrimiento, de incapacidad para hacer interpretaciones transferenciales, casi de “no querer tocarla” y, simultáneamente, después de un tiempo de escucharla, sentir cómo se me “desco-

nectaban" los pensamientos casi hasta perderme y no lograr seguir ni siquiera el plano manifiesto del relato.

Así fue todo hasta que aparece un sueño: Marcella abría los cajones de una mesita de luz que tenía junto a la cama y había dentro una infinidad de "espoletas" (tubos para enroscar los hilos de coser) de todos colores, todas mezcladas unas con otras. Cerraba los cajoncitos llena de miedo pensando qué difícil sería y cuánta paciencia haría falta para desenredar semejante maraña de hilos.

Asoció cómo, de pequeña, iba a jugar con la abuela modista, pero inmediatamente apareció en mi mente otra acepción de la palabra "espoleta" (distinta de la manifiesta para la paciente), aquella de "mecanismo que inicia la explosión en los proyectiles de artillería", y con ella el recuerdo de un niño que tuve en análisis que recubría, hasta esconderlos con una espesa capa de plastilina, los animales feroces a los cuales tenía terror. Entendí, además, por qué durante largo tiempo no había podido "tocarla" sobre un plano emotivo con mis interpretaciones: precisamente por el terror a que "explotase".

Recuerdo cómo, desde aquel momento, fue posible "transferirnos" con la paciente al taller de la abuela y descubrir su miedo y su terror a las emociones enredadas y explosivas, que tenía bien encerradas en los cajones con el aburrimiento. De las "espoletas" comenzaron a devanarse algunas "historias".

Historias que yo no sentí de modo alguno interpretables en su significado actual o transferencial porque entendía que no tenía sentido alguno hacerlo, en tanto estábamos inmersos en el reino de lo concreto.

Trataba, entonces, de tener un gran respeto por el plano manifiesto de la narración compartiendo cuanto decía Marcella y buscando hacer intervenciones interpretativas altamente insaturadas.

Sintiendo que, ante todo, debía recuperar aquella capacidad de pensar que en presencia de Marcella se disolvía por completo hasta hacerme sentir confundido, desorientado, incapaz de efectuar alguna ligazón significativa.

Recuerdo cómo empezó a adquirir sentido la reestructuración "del departamento de abajo" (por largo tiempo, el departamento ubicado en el piso de abajo de mi estudio estuvo en refacción), a la que comenzó a espiar a medida que transcurría. Y ello ocurrió en correspondencia con el darme cuenta de la existencia de dos niveles de la comunicación: uno superficial, terriblemente falto de espesor, el otro vehiculizado por identificaciones proyectivas que tenían la facultad, en la sesión, de desactivar la capacidad de escucha del texto manifiesto, como decía antes, de desconectarme los pensamientos y de ponerme en contacto con la existencia de protoemociones de un primitivismo absoluto que eran evacuadas o enredadas por el aburrimiento.

Emergían, decía, tales relatos del "piso de abajo". La "pastina sobre las paredes", referida, en el plano manifiesto, al nombre que se da en la jerga de la construcción a un tipo de pintura áspera que veía usar a los "albañiles en el piso de abajo", será posible relatarla y reencontrarla (después de una intervención mía: "la pastina sobre las paredes me hace venir a la mente un niño muy enojado") en el recuerdo de las explosiones de rabia que tenía de pequeña si la tempe-

ratura de la “pastina”¹ no era la deseada, durante las cuales arrojaba el plato contra la pared, arruinándose el contenido.

Recuerdo mi esfuerzo para aceptar la datación del problema en la infancia renunciando a una explicitación relacional fácil: referida a la furia que la paciente sentía cada vez que la interpretación era demasiado caliente o demasiado fría o relativa a cómo arruinaba (volcaba) los contenidos de la interpretación misma.

Y así también la “turca” que hay en la habitación, a la que podemos entender como “la cama con cabecera”, que remite al diván del analista pero no todavía a aquellos aspectos de sí misma de los cuales ignora la lengua y que le eran extranjeros.

Pero estos sentidos no se pierden en una óptica de campo (Baranger, 1992; Ferro, 1992), están presentes de todos modos en la habitación de análisis si están presentes en la mente del analista, atentos a desarrollar posibles tramas compartidas o a cualquier posibilidad de abrir nuevos espacios a la “pensabilidad”.

II. El nacimiento de una emoción

Después de un período ulterior de análisis, la fantasía que toma cuerpo en mí es la de estar en presencia de uno de esos calamares que cuando se sienten en peligro emiten chorros de tinta.

Cualquier tentativa de mayor acercamiento o de interpretación, aunque fuese cauta, no hace sino aumentar tales “chorros de tinta”. Siento que debo afianzarme en la paciencia.

Mi cautela es premiada y, progresivamente, aparecen sobre el “lugar de trabajo” también “relaciones afectivas” al lado de aquellas que define “de oficina”.

En una sesión en la cual logro contribuir, particularmente bien, a la creación de un clima bueno y poco persecutorio, empiezan a aparecer los “recuerdos infantiles”, entre los cuales uno -que no sabe si recuerda o se lo ha contado la madre-: estar sentada en el andador en un largo corredor, al cual se abrían tres cuartos de la casa (inútil decir que Marcella hacía en aquel período tres sesiones a la semana), y de haber tomado progresivamente velocidad hasta chocar violentamente contra el lavatorio del baño que se encontraba al fondo del corredor.

La sesión termina así, mientras me siento contento del emerger de este nivel más profundo y personal.

Luego, mientras estoy en los diez minutos que, en mi *setting* habitual, separan a un paciente de otro, advierto que me ha venido, de improviso, un dolor de cabeza muy violento. Me pregunto la razón, dado que para mí es un hecho insólito. Estoy preocupado por la hora siguiente: ¿cómo podré trabajar con la *nueva paciente*? Y siento que hay alguna cosa que concierne a Marcella: a este punto comprendo *mi dolor de cabeza*, la preocupación por *la hora siguiente* y la *nueva paciente*.

Se ha producido un cambio que no tiene que ver con una identificación masiva mía con la paciente, sino con la germinación, en un lugar del campo, de una emoción fuerte, mejor dicho de un dolor mental, de un sufrimiento psíquico que sanciona el origen

¹ Nota de la T.: fideos, particularmente los de la sopa.

de un salto en el crecimiento mental de Marcella. De ello sólo se ve en el campo el precursor, pero una vez que algo prende vida en el campo no ha de pasar mucho tiempo para que pueda ser, establemente, un asunto también del paciente.

Al comienzo hablaba de una contribución mía al buen clima, ¿qué quiero decir? ¿Una falsa aquiescencia del analista? ¿Un hacer de cuenta que no pasa nada? Absolutamente no, ni siquiera es aquel dosificar “temperatura y distancia de la interpretación” (Meltzer, 1976): considero que es sólo y fundamentalmente respetar el umbral del paciente para las interpretaciones postulando que la persecución en la sesión es, en máxima medida, una señalización de un riesgo excesivo. En la sesión que he relatado, el “dolor” aparece como respuesta a la “detención” del fin de semana y a la detención de haberle comunicado la fecha de las vacaciones de verano.

Creo que es significativo que la primera emoción fuerte “de” Marcella haya sido vivida por mí y que haya sido yo quien tuvo que recibirla y organizarla en el pensamiento.

Algunas sesiones después, Marcella -que llega tarde alrededor de quince minutos, hecho por completo inusual para ella, a pesar de que viene de otra ciudad- me cuenta que el retraso se ha debido al hecho de que el guardia del tren, percatándose de que un tóxicodependiente había subido al vagón y se había encerrado en el baño, había hecho de todo para hacerlo bajar y lo había logrado pero, como el joven había vuelto a subir al tren, el guardia había hecho cerrar todas las puertas para poder hacerlo volver a descender y toda la operación había durado,

precisamente, quince minutos.

No me hubiera resultado difícil una interpretación de escuela, pero siento que nacería sólo de mí, que sería en menos K, para decirlo con Bion, y que no encontraría lugar en la paciente, no produciría *insight*, tal vez sólo persecución y pérdida de contacto (“hay una parte suya que ha controlado bien que no llegara a la sesión... esa necesidad extrema del análisis...”).

Me limito a hacer comentarios sobre el “hecho”, pregunto cómo lo ha vivido y esto enciende un relato sobre “recuerdos de infancia”, sobre el trabajo del padre, justamente *ferro*-viario, con el sentido de un léxico familiar: los ferroviarios deben pagar por el retraso si son responsables... hay serias dificultades si alguien se arroja delante del tren para intentar suicidarse; pasa después al relato de los riesgos profesionales de otras categorías de trabajadores, como un amigo suyo psicoterapeuta, que ha sido acuchillado por un paciente... el relato avanza hasta que le pregunto: “Pero, ¿habrá algún nexo entre estos relatos tan dramáticos... los suicidios... las tentativas de homicidio... el tóxicodependiente y el haberle dicho yo la fecha de las vacaciones la vez pasada?”

Marcella ríe aliviada, diciéndome (y sorprendiéndome): “Si aquí no hay más sólo relaciones de oficina, y si hay relaciones afectivas... entonces hay emociones también violentas y éstas no son siempre controlables...”

“Entonces hubiera sido válido -le digo- que el guardia no produjese aquel retraso en el intento de detener ese conjunto de desesperación y rabia que ha llamado *tóxicodependiente*.”

III. El sueño del pimiento y la batata: ¿qué nombre dar a las emociones?

Marcella ahora me habla menos de cuanto ocurre en la *oficina*, o al menos las referencias a la oficina no están tan connotadas de rechazo a los afectos como anteriormente.

Un día me cuenta que “una colega” ha dicho que está curada del “complejo de afabilidad” porque Marcella ha comenzado a lamentarse o enojarse por cosas que no le gustan.

Siente que desea relaciones más inmediatas y simples y tiene un sueño: deseaba ir al encuentro de sus amigos con cosas que les demostrasen su alegría por encontrarlos y hospedarlos, toma un pimiento y una papa y corre en un arrebato hacia ellos.

Entonces dos animales que no conocía le saltan encima y le cortan en fetas la papa y el pimiento, que se transforma en un farolito chino.

Pregunto qué cosa pueden ser esos animales, que parecen arruinarle el deseo y la posibilidad de un encuentro festivo e inmediato con los amigos (renunciando naturalmente a cualquier interpretación transfereencial, que sería todavía un factor de persecución y de oclusión de la comunicación). “Son lo que resta todavía de las dificultades y del miedo que tenía de relacionarme con los otros”, dice. Y agrego: “Transforman cosas simples, emociones a las cuales es necesario poner nombre, en cosas extrañas y enigmáticas.”

IV. El temor “foli”-cular²: el terror de las pasiones

A esta altura, e inesperadamente para mí, se vuelve a presentar un largo período de nuevo “letargo” con un retorno del aburrimiento, que parece congelarlo todo.

Alcanzo a comprender cómo se produce este manto³ que me adormece: Marcella usa un tono absolutamente uniforme en la narración y un proceder por medio de coordinadores: “e... e... e...”, sin que haya frases principales y subordinadas que ayuden a diferenciar y distinguir las comunicaciones importantes de las accesorias. Enmascara cualquier posible diferencia con coordinadores que se añaden a coordinadores que tienen valor sintáctico aparentemente igual, tanto sea en el transcurso de cada sesión como en la articulación de varias sesiones entre sí. En este mar me pierdo, casi me adormezco, acunado por estas olas todas iguales.

Cada tentativa mía de interpretar o, al menos, describir cuanto ocurre después de que habíamos hablado de “emociones”, resulta completamente vana hasta que hace irrupción un evento terrible: el médico le ha visto el cuello hinchado, ha pedido pruebas de comprobación y de éstas, en poquísimos días, ha resultado la presencia de un tumor con células cancerosas.

Es la irrupción de una tempestad que trastorna aquel mar chato.

Comienza un largo calvario de pruebas y la decisión de una *intervención urgente*.

No puedo dejar de seguir todas estas comunicaciones, por su dramaticidad y urgen-

² Nota de la T.: “folli”-colare remite a “follia”, que significa “locura” en italiano.

³ Nota de la T.: “coltre”, que también significa mortaja.

cia, *también* en su significado de realidad externa, pero siento cada vez más la exigencia de encontrar un significado en lo que respecta al interior del análisis.

La paciente habla de la necesidad, que tal vez exista, de cortar un *lóbulo* de la tiroides. Agrega que de todo esto no puede hablar con la *mamá* porque ésta, ella teme, no sabría cómo afrontar la cosa. Dice que aún no se sabe si se trata de un tumor papilar o *foli-cular*.

A este punto, me siento obligado a hacer -a mi vez- una *intervención* que casi siento *urgente* y digo a la paciente que desde hace algún tiempo me venía preguntando si tendrá algo en la garganta que no logra salir y que sea alguna cosa muy maligna, tal vez *folle*⁴, y que tema decírmelo por miedo a que yo no sepa cómo hacer frente a esa cosa.

Marcella parece retener el aliento hasta que con voz aterrorizada me dice que hay, en efecto, una cosa de la cual no ha osado nunca hablarme en todos estos años y que es, en realidad, el verdadero motivo por el cual pidió análisis y de la cual siempre ha pensado que nunca podría hablarme, nunca, nunca. Está aterrorizada por la idea de estar loca, pero por otro lado aquello que ve es incontrovertible: su casa está habitada por fantasmas.

Cuando sale de la casa, hay un fantasmita de una nena que permanece en la ventana y también está allí esperándola cuando regresa, la ve llegar y torna hacia adentro. A veces le hace bromas, es graciosa y buena, y le hace mucha compañía.

Están presentes también otros fantasmas, menos individualizados, a menudo ju-

guetones, a veces le hacen encontrar qué comer, a veces ordenan la casa, a veces le esconden alguna cosa para jugar a encontrarla, a veces le dan algún disgusto.

Confieso que, a mi vez, inmediatamente después de este relato permanezco petrificado.

Digo solamente que me parece que su profunda soledad se ve aliviada por estas presencias y que estas "presencias" encontrarán, seguramente, un sentido en su análisis.

Me cuenta, en este momento, de su miedo a ser una bruja y tener poderes paranormales como predecir el futuro, poderes benéficos y maléficos.

Imprevistamente me pregunta si son alucinaciones. Le digo que más me parecen sueños con los ojos abiertos, a los cuales no les debemos negar el derecho a manifestarse.

Así, me vuelvo a encontrar sesión tras sesión descubriendo este mundo de fantasmas y moviéndome con temor en este espacio que, por momentos, pienso francamente delirante y en otros me parece en cambio un espacio de juego en el cual se vuelve posible comenzar a encontrar un sentido compartible: por ejemplo, si no seré también yo como un fantasmita que ha comenzado a existir en su vida, a ser significativo, a ser una presencia que acomoda la casa, que hace de comer, que la espera.

Arribo a esto, empero, después de sesiones y sesiones en las cuales "jugamos" (yo con escalofríos) con estos fantasmas.

Deseo aclarar que tengo una larga experiencia con pacientes tanto con alucinacio-

4 Nota de la T.: loco.

5 Nota de la T.: "folletti", en italiano.

nes (Ferro, 1993) como con *flashes* visuales (Ferro, 1996.b).

Pero siempre estos otros pacientes mostraban miedo, desorientación, angustia, estupor, extravío, curiosidad respecto de "las cosas que veían".

Nunca había tenido un paciente que con normalidad hablase de "fantasmas" que veía y con los cuales mantenía relaciones, aunque manifestando dudas sobre su propia salud mental.

Fui salvado -también desde el punto de vista técnico- por el recuerdo de la obra de un autor de teatro napolitano -Eduardo de Filippo- que en una obra, *Estos fantasmas*, muestra cómo interactúa el protagonista con la presencia, en la casa que habita, de fantasmas en los que cree con naturalidad y con los que mantiene relaciones significativas.

A este punto, sigue la intervención en el instituto de tumores. El diagnóstico histológico confirma que no se trata de un tumor folicular sino papilar. La paciente, aliviada, agrega que mientras el primero es muy grave y es un nódulo "frío", el segundo es un nódulo "caliente".

Habíamos accedido así al tema de las pasiones, y como la paciente explica: "La burocracia ha sido un modo de saltar sobre las brasas de las pasiones", también los fantasmas remiten ahora a algo de pasión y calor y también parecen incididos por algo frío y paranoide.

No escondo el haber experimentado temor por una activación peligrosa de una pasionalidad de fuego, mientras aún el discurso de los fantasmas está en pleno entramado.

V. Los fantasmas

Tengo dificultad en trabajar con fantasmas, me encuentro sobre el filo de la navaja entre no poder confirmar ciertamente su existencia "strictu sensu" a la paciente y, al mismo tiempo, con la dificultad de interpretar los exclusivamente como objetos o funcionamientos escindidos, por lo que finalmente decido -recurriendo a mi experiencia como analista de niños- "jugar" con estas presencias sin definir las (Ferro, 1996.c). Pero dándoles un lugar, un puesto que pudieran habitar esperando que, tal vez, recogiendo las emociones con las cuales estaban tejidos, pudiesen algún día soltarse y presentarse sin necesitar más de esta modalidad de concretización en el exterior.

Después de un cierto período en el cual permanecemos en esta suerte de área transicional en la que se movían e interactuaban estos "personajes", y luego de advertir que ha sido posible acceder a las emociones de las cuales eran externalizaciones (ya fuesen *flashes* oníricos o transformaciones en alucinosis), al inicio de una sesión Marcella me cuenta que a través de complejas vueltas le ha llegado a su casa un "cuadro del abuelo", abuelo al cual estaba particularmente ligada: "Hay un árbol, un paisaje... una nena y *duendes*⁵." Cuando termina de contar lo del cuadro del abuelo le pregunto: "Y de los fantasmas, ¿qué ha sido?" Del modo más natural responde: "Pero, ¡han vuelto a entrar al cuadro!"

La metabolización de los fantasmas y el retorno al interior del cuadro produce el milagro: desaparece el aburrimiento, desaparece el sueño. Se activan emociones muy vivaces, casi violentas, que tienen como te-

5 Nota de la T.: "folletti", en italiano.

ma “no tener un lugar para sí”, esto remite a la historia infantil en la cual, disponiendo en la casa de varias habitaciones, le estaba asignado -más que un cuartito- un lugar provisorio y muebles en la sala de estar (así vivió la precariedad de la cama que no era establemente suya), y remite a una madre muy obstruida que tenía lugar para sus propias angustias hipocondríacas pero no para los deseos, las preocupaciones y los proyectos de la hija. Marcella vive, entonces, de un modo muy violento la ocasión en que una sesión fue suspendida: es la prueba tangible de que para ella no hay lugar y eso va acompañado de furia y desesperación.

Este trabajo de despertar pasa también a través de un recuerdo mío, cuando, después de una frase suya: “Me encuentro ante un *muro de goma* contra el cual puedo golpear pero ninguno me responde”, me vienen a la mente las salas de contención acolchadas de los antiguos servicios de psiquiatría. Se lo comunico. Está impresionada y conmovida.

Las emociones sólo podían ser adormecidas y contenidas en la sala de los locos furiosos.

La “burocracia” ha sido por largo tiempo esta cámara de contención que aplastaba todo, que absorbía cualquier cosa que se temiera demasiado violenta.

En un sueño aparecen los zulúes, que le dan miedo. Pero ya que las emociones primitivas no son más adormecidas y no está más el muro de goma, pueden salir, aunque asusten.

Después de la suspensión de una sesión sueña que se le habían roto las llaves para en-

trar a su casa y experimenta una angustia que nunca había sentido, una “angustia negra”.

“Negra como los zulúes”, le digo.

VI. El chocolate

Pasaron ya varios meses de trabajo dedicado a “contener” y transformar “los zulúes”. Las defensas autistas que aplanaban todo están menos presentes (Klein, 1990).

En este momento, Marcella tiene un sueño: entra a una habitación donde alguien quiere echar desodorante para esconder el olor de algo que tiene que ver con la palanca de un retrete, que se encuentra más allá de la pared; después, apenas toca un capote azul, de pronto se forman “escamas” que trata de cepillar, vuelan pero después vuelven a depositarse sobre el capote, parecen de maíz, de chocolate.

Estoy más que nada desconcertado por el sueño y pregunto a la paciente “qué le hace pensar este sueño”. Responde que las escamas le hacen pensar algo de lo cual quiere liberarse pero que retorna a su lugar, algo que tiene que ver con las relaciones con los otros.

Advierto que estas palabras junto al sueño dan cuerpo a una vivencia mía con la paciente y digo que cuando nos encontramos súbitamente algo “se cierra”, después es posible “cepillar las escamas” y tener un “buen nivel de comunicación”, pero después se hace necesario empezar de nuevo.

“Como si no hubiese un pasaje abierto de una vez para siempre”, dice la paciente. “Sí -agrego-, pero estas escamas son de maíz, de chocolate.” “Son biodegradables, metabolizables”, entiende Marcella.

Estas escamas, herederas de la coraza de otro tiempo, pueden ahora ser digeridas y “cepilladas, aunque no todavía de una vez y para siempre”, y agrego, “mientras la primera parte del sueño me hace pensar que existe el temor de que sea echado un desodorante para no afrontar el desagrado por alguna cosa”.

“Sí”, dice la paciente, “porque...”, e inicia un discurso que siempre había rondado sobre la propia vivencia de no ser deseada sino sólo “soportada” y no haber visto nunca reconocida su propia femineidad.

Esto, para mí, es la señal de que un espacio interno (?) ya se ha formado dentro de Marcella y de que puedo comenzar a “tocarla” con interpretaciones transferenciales sin más temor a explosiones emocionales o que suenen persecutorias: son, por el contrario, atendidas, deseadas y fuente de ulteriores potencialidades transformativas.

VII. Hacia la aceptación de una relación sexual entre las mentes

Mis modalidades interpretativas han sido ya cambiadas con Marcella, ahora le interpreto cuanto acontece en nuestra relación y cuanto corresponde a su mundo interno y a la historia de un modo siempre más “íntimo”, sin tener ya la preocupación que sentía respecto de la intrusividad o el carácter persecutorio de las interpretaciones transferenciales.

Es en este punto que Marcella tiene el siguiente sueño: estaba sobre un diván con un muchacho que le besaba el cuello, le desabrochaba la camisa, ella lo deseaba y le pedía que le tocara el seno... y él la acariciaba de un modo cada vez más íntimo.

Sueño que, por debajo de su apariencia erotizada, me pareció que establecía la posibilidad, el deseo y la progresiva realización de un contacto cada vez más íntimo y el placer del encuentro como algo que ya ratificaba un nuevo funcionamiento de la paciente conmigo, con las propias emociones y los propios pensamientos (Ferro, 2000).

Así, en otro sueño, hace el amor con David, un querido amigo. Y en otro, una perra lanuda encuentra finalmente un lugar en el que ser acogida.

Hay, aun, otro sueño que parece indicar aquello que todavía desearía del análisis: va a una joyería y pide un anillo y un camafeo con el rostro de un angelito, por sí misma comenta que lo que desearía ahora realizar es tener un marido y un hijo. También, pienso para mí, una relación más estable conmigo, que pueda ser ulteriormente fértil, allí donde cada relación siempre había sido -a partir de aquella con la madre, gravemente hipocondríaca y depresiva- sólo fuente de desilusión y sufrimiento.

Algunas reflexiones a modo de conclusión

El camino con Marcella aún no está terminado cuando estoy escribiendo estas páginas y creo que aún queda mucho por andar. Pero deseo subrayar brevemente cómo, a mi modo de ver, en la mente del analista se lleva a cabo todo un trabajo que subyace a la tarea interpretativa (Odgen, 1997), mente que deviene un receptor de las angustias y los estados protoemotivos del paciente (elementos beta) a los que debe absorber y metabolizar a través de su propia capacidad, a menudo no consciente, de elaboración transformativa.

Las interpretaciones se vuelven el modo de dar cuenta de lo que “emerge” y da “testimonio” de este trabajo silencioso y complejo que tiene mucho que ver con las características mentales del analista y con su subjetividad (Resnik, 1993) que, a mi parecer, entran tanto más en juego cuanto más grave es la situación del paciente (Brenman-Pick, 1985).

Sería útil, tal vez a esta altura, una metáfora alimentaria: el paciente porta estados emotivos “crudos”, a veces violentos, y a veces no dispone del aparato para cocinarlos y realizar la actividad de convertirlos en “pensamientos y emociones”. El analista está llamado, con estos pacientes, a poner a su disposición la propia cocina mental: cacerolas, cazuelas, horno, que no sólo serán usados por el paciente sino que, por su uso repetido, permitirán un agrandamiento - cuando las cosas funcionan bastante bien-, una progresiva introyección de tal aparato de cocinar y de su uso, que pasará a ser patrimonio mental del paciente.

Esta metáfora permite diferenciar también el trabajo realizado por el analista en el “ambiente cocina” (cuando elabora en su propia mente) de cuanto el analista lleva a la mesa en el “ambiente restaurante”: aquello que comunica al paciente con las propias interpretaciones.

A causa de esto creo que el estilo interpretativo del analista debe ser dúctil y adecuado a la capacidad receptiva y digestiva del paciente, de modo que las interpretaciones sean factores de crecimiento y no de persecución (Ferro, 1996; Guignard, 1996).

Con Marcella ha sido necesario un largo trabajo silencioso, realizado en mi “ambiente cocina”, antes de que fueran elaborados y transformados los núcleos artísticos priva-

dos de la capacidad de vivir las emociones y que implicaban la formación de una coraza defensiva que la protegía de cada exceso de sensorialidad que no sabía cómo metabolizar en pensamiento (Tustin, 1990).

En *slang* inspirado en Bion, ha sido necesario que la paciente pudiese desarrollar la propia función alfa a través de la introyección de mi función analítica, que ello permitiese una metabolización de las emociones primitivas y violentas (antes que el recurso a la evacuación: los fantasmas) y que después se desarrollase un “continente” a través de repetidas microexperiencias de encontrarnos sobre la misma longitud de onda, o mejor dicho, de repetidas experiencias de compartir emociones (Bion, 1962; 1963; 1965). A partir de este momento, el análisis podrá correr por los carriles de una geografía de la mente ya suficientemente explorada: el trabajo sobre la represión y la reconstrucción de la experiencia infantil. Deseo subrayar de nuevo que antes ha sido necesario, para recurrir a otra metáfora esta vez freudiana, (re)construir el *block* mágico antes de poder ver cualquier cosa que hubiese sido borrada en él.

He elegido un relato por completo interno al transcurso del trabajo analítico siguiendo el desarrollo del eje transferencia-contratransferencia para dar coherencia a la narración y para no tomar demasiado espacio.

Inevitablemente, han quedado fuera historias y personajes que desde otros vértices hubieran podido ser contados y que permitirían una visión más completa del trabajo llevado a cabo con la paciente.

Traducción: Amalia Beatriz Giorgi.

Resumen

Se trata de un interesante y polémico trabajo en el que el autor da cuenta de su trabajo en la sala de análisis con una paciente, Marcella, a lo largo de varios años.

Utiliza conceptos de Bion para explicar la labor que, en ocasiones, tiene que llevar a cabo la mente del analista antes de hallarse en condiciones de brindar una "interpretación" en el sentido psicoanalítico clásico.

Relata, con osadía, las diferentes sensaciones y ocurrencias vivenciadas por él a medida que la paciente suministra material de diversos tipos.

Se lo puede ver "moverse con mucho donaire" en el mundo de fantasmas de Marcella (¿compañeros imaginarios?, ¿flashes visivos?, ¿alucinaciones?), donaire del que parece haberlo provisto su larga experiencia en análisis con niños.

Bibliografía

Baranger, M. (1992). "La mente del analista: de la escucha a la interpretación", en *Revista de Psicoanálisis*, XLIX (2).

Bion, W. (1962) *Learning from Experience*. Heinemann, Londres.

_(1963) *Elements of Psychoanalysis*. Heinemann, Londres.

_(1965) *Transformations*. Heinemann, Londres.

Brenman-Pick, I. (1985). "Working-through in the Counter-transference". *International Journal of Psychoanalysis*, 66.

Ferro, A. (1992). *The Bipersonal Field: Experience in Child Analysis*. Routledge, Londres, 1999.

_(1993) "From Hallucination to Dream: from Evacuation to the Tolerability of Pain in the Analysis of a Preadolescent", en *The Psychoanalytic Review*, 80.

_(1996.a) *In the Analyst's Consulting Room*. Routledge, London 2002.

_(1996.b) "Carla's Panic Attacks: Insight and Transformation: What Comes out of the Cracks: Monster or Nascent Thoughts", en *International Journal of Psychoanalysis*, 77.

_(1996.c) "Los personajes del cuarto de análisis: qué realidad?", en *Revista de Psicoanálisis de Madrid*, 23.

_(2000) "Sexuality as a Narrative Genre or Dialect in the Consulting Room: A Radical Vertex". In *W. R. Bion between Past and Future*, P. Bion Talamo, F. Borgogno, S. Merciai (eds.), Karnac, Londres.

Guignard, F. (1996) *Au vif de l'infantil*. Delachaux et Niestlé, Lausana-París.

Klein, H. S. (1980) "Autistic Phenomene in Neurotic Patients", en *International Journal of Psychoanalysis*, 61.

Tustin, F. (1990) *The Protective Shell in Children and Adults*. Karnac, Londres.

Más allá (o más acá) del espejo. La función transformativa de la mente

Amalia Giorgi*

Supongamos que existe una manera de atravesar el espejo, Kitty. Supongamos que el cristal se volvió tenue como la gasa, de manera que podemos pasar a través de él.

Lewis Carroll, A través del espejo.

Sugerencia de una cesura que es necesario atravesar para inaugurar la vida psíquica accediendo a la fantasía y el lenguaje, al mundo de las representaciones mentales.

En primer lugar, este bosquejo se referirá a un tipo de tales representaciones, aquéllas que Bion (1965) denominara **transformaciones**.

En todos los casos, se trata de “re-producciones” ya que “nunca se puede saber lo que los hechos absolutos son”¹. A este absoluto, incognoscible en sí, es a lo que el autor de referencia denomina con el símbolo “O”.

Además, el uso del término “transformación” remarca que no se trata de imágenes provenientes de los hechos en sí que se “vuelven a presentar” sino de actividades que realiza la mente, las únicas que puede efectuar, para manejar de aquellos hechos alguna información que, una vez más, nunca será idéntica, siempre modificada.

De las que Bion menciona se describirán sucintamente tres: **transformaciones de movimiento rígido, proyectivas y en alucinosis**.

Como se recordará, las transformaciones de movimiento rígido son aquellas que no implican una deformación mayor respecto de lo reproducido y consisten, más bien, en una traslación de sentimientos desde un ámbito a otro. Ejemplo típico sería la transferencia en el análisis de las personas neuróticas.

La denominación de “proyectivas” es tomada de la geometría homónima, que se ocupa de las propiedades de las figuras que son independientes de las magnitudes de distancia y ángulo y que propone un espacio imaginario donde es posible efectuar proyecciones de tales figuras incluyendo torsiones, inversiones, expansiones, etc.

* Psicoanalista

¹ Bion, W. *Transformaciones*, pág 32.

Por lo tanto, se trata de representaciones que pueden diferir mucho de lo que representan y en las que puede resultar difícil encontrar los elementos de invariancia que permitan relacionarlas con ello. Bion las ubica más cerca del universo psicótico.

Por último, las transformaciones en alucinosis se refieren no sólo a la utilización de alucinaciones en el sentido psicopatológico clásico del término sino, y a mi modo de entender, **sobre todo**, a un método que algunas personas utilizan como modo de evitación del dolor mental y del contacto con la realidad, que consiste en una posición de **superioridad moral** respecto de cualquier otro (método, persona, teoría científica, escuela psicoanalítica o lo que sea), embebida de rivalidad, envidia, voracidad y robo conjuntamente con una sensación de inocencia². Conglomerado de emociones que puede acompañar a cualquiera de los otros dos tipos de representaciones mencionados y que implica, sin mayores dudas, la inmersión en el mundo de las psicosis.

Dada la, al parecer inevitable, tendencia a transformar en lugares comunes y remanidos las expresiones de los maestros en el psicoanálisis, lo que las convierte en jerga, uno de los puntos que me interesa tratar es el de la ubicación de las transformaciones de movimiento rígido en la vereda de las neurosis y la (relativa) ubicación de las proyectivas en el lado de las psicosis, dado que es bastante evidente que para llevar a cabo las segundas es menester una capacidad de inventiva mayor que la requerida para el simple movimiento de traslación que se realiza en las de movi-

miento rígido, lo que las coloca también en el ámbito de la creatividad: arte, juego, etc. Generadoras de y generadas por ese "espacio potencial" del que hablaba Winnicott. El espacio que Carroll sitúa "más allá" del espejo.

Lo que haría, entonces, que una transformación devenga alucinación auditiva y no música, o alucinación visual y no una pintura, no parece estar relacionado con sus características de ser proyectiva o de movimiento rígido sino con otros aspectos del funcionamiento mental mientras las está efectuando, entre ellos:

- a) la conservación de invariantes que permitan el reconocimiento **público y privado** de la identidad con lo transformado después de llevarse a cabo el proceso; y
- b) el tipo de vínculo imperante en el momento de llevarse a cabo la transformación: L (amor), H (odio) o K (conocimiento), o sus correspondientes negativos: (menos) L, (menos) H o (menos) K.

Por ejemplo, las transformaciones que realiza el analista al efectuar una interpretación deberían estar asociadas con un vínculo K y no con (menos) K, como sería en el caso de que se creyera dueño de la verdad y, por lo tanto, próximo a la transformación en alucinosis.

Puesto que, como le dijo la Oveja a Alicia: "No puedes mirar **todo** a tu alrededor... a menos que tengas ojos detrás de la cabeza."³

Además, las transformaciones de movimiento rígido y las proyectivas no son excluyentes. Un ejemplo de la utilización de am-

2 Ibid., pág 157.

3 Op. cit., pág. 170.

bos tipos simultáneamente podría ser el famoso *Jabberwocky*, del Reverendo Dogson:

*Calentoreaba, y las viscotivas tovas
Vuelteaban y tregujereaban el terecho.
Misébiles estaban los borogovas
Y los deros trugones bramastoilbaban.*⁴

Alicia lo ve invertido por estar reflejado en el espejo (transformación de movimiento rígido), pero la transformación proyectiva se patentiza en la invención de los neologismos, que ponen de manifiesto la creatividad del autor.

En segundo lugar, en un trabajo inédito a 2003, Riccardo Romano (1999)⁵ plantea otro tipo, al que denomina **transformaciones anómalas**, de las que describe dos: las **metamorfosis** y las **hiperrealistas**. Para las primeras da el ejemplo del jardinero que, efectivamente, cambia el paisaje, a diferencia del pintor que lo representa en una tela pero no modifica el existente, así como también el de ciertas intervenciones quirúrgicas que se realizan para “esculpir” el propio cuerpo, a diferencia del trabajo del escultor que modifica el mármol o la piedra para transformarlos en esculturas de cuerpos.

Se podría agregar entonces, a los mencionados, otro ítem: el “lugar” en el que transcurre el proceso, que también tendría un papel importante para determinar de qué tipo de transformación se trata.

En el caso de las metamorfosis no se produce traslocación, comienzan y terminan en el mismo lugar. Como si no se hubiera atravesado el espejo y se permaneciera del “lado de acá”. Esto podría dotarlas de características de rigidez máxima, dado que no hay

diferencia entre el objeto originario de la transformación y la transformación misma. Falta un espacio entre ellos.

Tampoco esta “rigidez” permitiría considerarlas como propias del pensamiento neurótico ni psicótico. A veces, como le dijo la Reina a Alicia: “*Aquí*, tienes que correr todo lo que *puedas* para mantenerte en el mismo lugar.”⁶

La vida cotidiana de los argentinos, sobre todo en los últimos tiempos, puede servir para hacerse una idea de esto.

Con respecto a las transformaciones **hiperrealistas**, un ejemplo serían los logros de los efectos especiales en las películas o los modelos de simuladores computarizados, el resultado de la transformación conserva invariantes en tal medida que es idéntico al punto de origen o aún mejor que él, lo que no permite distinguir si se trata de una representación o de la cosa-en-sí-misma. Y, por ende, tampoco es posible discriminar entre fantasía y realidad. O, en otras palabras, de qué lado del espejo uno se encuentra. En rigor, no se podría hablar de “transformación” cuando hay solamente invariantes y nada se ha modificado. Por ello es que su posibilidad ha inaugurado la existencia del ámbito de la “realidad virtual”.

Esta característica colocaría también a este tipo de producciones en la modalidad de rigidez máxima, aunque esto tampoco permita atribuirles, *a priori*, características de psicóticas ni de neuróticas. Por otra parte, es indudable el valor que muchas de las mencionadas producciones poseen como obras de arte o como creaciones científicas.

4 Op. cit., pág. 132.

5 Y a cuya temática se refiriera también en el encuentro “Bion ‘99”, en Buenos Aires.

6 Op. cit.

En tercer lugar me referiré a la vinculación de la función transformativa con las interpretaciones psicoanalíticas, acerca de lo cual sólo formularé algunas cuestiones que quedarán abiertas:

¿En qué lugar se sitúa el psicoanalista: “más allá” o “más acá” del espejo?

Después de regocijarnos con el descubrimiento de la “realidad psíquica”, ¿la entendemos como una transformación que realizan las personas que analizamos y que nosotros, a nuestra vez, transformamos cuando “comprendemos” y lo “interpretamos”, o como cosa-en-sí-misma a la que el método psicoanalítico nos brinda un acceso privilegiado?

La “interpretación”, ¿apunta a develar “cómo son las cosas-de-verdad en lo inconsciente” o a dar cuenta pública de la transformación que podemos realizar de aquello que escuchamos-advertimos-presenciamos?

¿Cómo pensamos la eficacia de las interpretaciones, las concebimos capaces de efectuar metamorfosis, como el accionar del jardinero o del cirujano plástico? ¿Las concebimos hiperrealistas en su capacidad de reproducir fielmente, en versiones más prolijas, los originales pretéritos?

Al efecto, puede resultar interesante la lectura de material clínico propio y ajeno. Tal vez así podríamos dilucidar en qué lado del espejo nos situamos.

Y hasta qué punto estamos convencidos de tener ojos detrás de la cabeza. Lo que nos permitiría gozar de una mirada panóptica, en vez de tener que conformarnos con un modesto vértice.

Resumen

La autora repasa el concepto de “transformaciones” de Bion y agregados de Romano, jugando con algunas de las invenciones de Carroll a propósito del “mundo del espejo”.

Propone repensar la consideración de los fenómenos transformativos en la clínica, cuestionando la atribución unívoca de los proyectivos a la psicosis y los de movimiento rígido a la neurosis.

Asimismo plantea como interrogantes distintas formas en las que los analistas pueden concebir tanto la entidad como la función de sus interpretaciones.

Bibliografía

- Bion, W. R. (1965) *Transformaciones*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Carroll, L. (1998) *Los libros de Alicia*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- Romano, R. (1999) *Le trasformazioni anomale*. Inédito.

En las fronteras del psicoanálisis: grupalidad y supervivencia (Rêverie grupal II)

Grupo Sygma¹

Dice Claudio Neri² que “las ideas para desarrollarse deben ser hospedadas en otra mente y después aún en otra. Como las plantas, las ideas y los pensamientos se deben aclimatar y pueden tomar las características del lugar al cual han sido transplantadas”.

En este trabajo, intentaremos hacer público el estado en que se encuentran las ideas que hemos tratado de cultivar incluyendo, sobre todo, desarrollos de la teoría de la evolución a temas en los que venimos trabajando desde hace algún tiempo y que han ido tomando las características de nuestro terreno grupal.

Hemos tenido en cuenta que el modelo evolucionista ha sido tomado como referencia constante en la teorización psicoanalítica. Freud lo utilizó en muchas oportuni-

dades, en particular en el parámetro genético de su metapsicología. Dicho modelo, tal como fue publicado por Darwin en 1859, entendía la evolución como un proceso gradual, lento e ininterrumpido.

A partir de la década del '70 y desde la paleontología, surgió otro modelo, el de la evolución por equilibrio intermitente o puntuado que, a diferencia del gradualismo darwiniano, pone el acento sobre la estabilidad de las estructuras, la dificultad de su transformación y la idea de cambio como una transición rápida entre estados estables, aunque manteniendo la importancia dada a los mecanismos genéticos, la selección y la adaptación. Los considera como una parte del proceso evolucionario que actuaría a un determinado nivel.

Para conectar ambos modelos Henry Plotkin³ introduce la noción de jerarquía,

¹ El Grupo S (Sygma) está constituido por: Lic. Amalia Giorgi de Rapela; Dr. Diego J. Rapela (APC); Lic. Dolores Banhos (APC); Felipe Carlos Curtó (APC); Dra. Lidia Lansky (APdeBA); Teresa Reyna (APC); corresponsal: Dra. Elizabeth Tabak de Bianchedi (APdeBA), psicoanalistas.

² *Contributi alla psicoanalisi di gruppo.*

³ *Darwin Machines and the Nature of Knowledge.*

utilizada para comprender la coexistencia de diferentes niveles de velocidad de adaptación y la relación que mantienen entre sí, dado que la naturaleza consigna organismos a futuro incierto con una dotación genética que puede resultar desactualizada en un mundo cambiante. Si ocurren cambios imprevisibles y a rangos altos de velocidad, las especies deben generar mecanismos adaptativos suplementarios a los provistos por los genes.

Para contrarrestar dicho peligro, el mismo proceso evolucionario contiene un componente inventivo o heurístico que consiste en la generación azarosa de variantes novedosas. En la especie humana este componente heurístico actúa en tres niveles: primario o de la dotación genética; secundario o del desarrollo de la inteligencia; y terciario, que comprende socialización y cultura. En cada uno de ellos posibilita la generación de conductas adaptativas que permitirían operar con cambios de rangos cada vez más elevados de frecuencia, suplementando así la desactualización genética. Además, los tres niveles se encontrarían vinculados según distintos tipos de organizaciones jerárquicas que, de acuerdo a Plotkin, podrían ser de anidamiento (o contención) y de control.

Pensamos que también el concepto biológico de *transformaciones* resulta adecuado para entender la relación entre estos niveles, ya que implica no sólo la consideración del cambio, sobre todo imprevisible y de características bruscas, sino también de las invariancias.

Desde hace ya tiempo se ha reconocido que una de tales transformaciones ha sido la del despliegue mental: inteligencia, pen-

samiento, lenguaje, en interacción con el desarrollo cerebral. Consideramos a la socialización como otro de dichos mecanismos suplementarios de la misma importancia para la supervivencia de la especie, siguiendo un camino abierto por Bion en 1959 cuando afirmó: "La teoría de Darwin sobre la supervivencia de los más aptos ha de ser reemplazada por una teoría de la supervivencia de los más aptos para sobrevivir en grupo."⁴

Debe tenerse en cuenta, ante todo, que nuestro universo y la vida en nuestro planeta siguieron un camino de bifurcaciones con direcciones contingentes y accidentales. No existe especie alguna, tampoco la humana, cuyo lugar haya estado asegurado por la historia de la evolución ni previsto de antemano como respondiendo a un plan. Asimismo, es necesario tener presente que el fracaso en la adaptación a condiciones cambiantes es lo que ha generado la extinción del 98% de las especies que han existido y que la historia de la vida en la Tierra demuestra que los sujetos, tanto de la supervivencia como de la extinción, son las especies, no los individuos. Una visión científica del pasado no distingue nada por debajo de la "población"⁵.

Ahora bien, pensar que la humanidad surgió como especie equivale a pensar que surgió *como grupo*, ¿cómo vincular con este origen a la individualidad, la diferenciación y el yo?

Tomando modelos de otras ciencias, conjeturamos que la grupalidad y la individualidad, en tanto son sistemas dinámicos, podrían haber surgido como estructuras con comportamiento disipativo a partir de cam-

4 *Cogitaciones*. Pág. 48.

5 Teilhard de Chardin, *El grupo zoológico humano*.

bios catastróficos (masivas migraciones neolíticas, cambios climáticos planetarios, encuentros con otras especies de homínidos, etc.). Si se considera que esos cambios constituirían puntos de bifurcación para sistemas inestables como los humanos, podríamos pensar que, allende el punto de bifurcación, al producirse discontinuidad cualitativa, es factible que aparezcan fenómenos inesperados ya que en esos casos las soluciones pierden unicidad y pueden surgir *simultáneamente* varios tipos de sistemas autoorganizados morfogenéticamente⁶ de manera novedosa.

Pensamos que podrían haber surgido entonces *al unísono* al menos dos posibilidades de autoorganización: la individual y la grupal. Para aproximarnos al estudio de sus interacciones recíprocas, utilizamos la concepción de los distintos niveles heurísticos relacionándose de diferentes modos jerárquicos, de anidamiento y de control, a los cuales nosotros agregamos el recursivo. De acuerdo a este último, la individualidad y la grupalidad podrían constituir sistemas de un tipo en el que tanto figura como fondo pueden ser vistos por derecho propio como figuras, vale decir del tipo figura-figura. En este caso el sistema puede "saltar" de un nivel a otro e, inesperadamente, volver a encontrarse en el nivel de partida tornándose "indecible" cuál es el que ocupa el lugar de figura. Para estudiar estos sistemas, es el observador el que tiene que tomar la decisión y de ello dependerá la mor-

fología que elija como objeto de estudio. Nosotros estamos privilegiando la perspectiva que centra el punto de vista en la grupalidad, aunque pensamos que es precisamente con relación a los sistemas recursivos que adquiere fundamental importancia la posición de la "visión binocular", como ya sostuviéramos en un trabajo anterior⁷.

También se podría aplicar la noción de jerarquías de tipo "anidado" a la grupalidad pensando que, sobre la base de lo que propusiéramos en otro trabajo, como un nivel previo a la grupalidad que denomináramos de "manada"⁸, en el que prevalecería un modo de unión de tipo fusional caracterizado por precursores de la organización continente-contenido como la valencia y el tropismo, anidarían las organizaciones de Grupo de Supuesto Básico y en este nivel anidaría, a su vez, el Grupo de Trabajo. A la vez existirían relaciones de interacción vertical atravesando los anidamientos y actuando como mecanismos de autorregulación (jerarquías de control) que pueden funcionar exitosamente permitiendo la aparición de un nivel en otros a través de invariantes transformacionales, de lo que tratamos de dar cuenta cuando aplicáramos la idea de "personalidad total" de Bion a una de "grupalidad total"⁹, suponiendo la coexistencia de distintos niveles de grupalidad, desde los más primitivos a los más sofisticados. Recordemos que ya Elizabeth T. de Bianchedi¹⁰ ha propuesto "pensar en una gama en el interior del social-ismo: un

6 El surgimiento de "morfologías", entendidas como accidentes que aparecen en un espacio dado al producirse eventos considerados "catástrofes", en el sentido de cambios, de aparición de discontinuidades, es una idea que tomamos de René Thom, para quien cualquier morfología es el resultado de un conflicto, al tiempo que plantea que la tendencia a generar "formas" distinguibles de "fondos" constituye una de las grandes "categorías" de nuestra forma de percibir el mundo (cfr. *Parábolas y catástrofes*).

7 Grupo Sygma: *Rêverie grupal: ¿una función posible?* Congreso de FEPAL, Gramado, 2000.

8 Grupo Sygma: *La fusionalidad, una hipótesis para pensar*. Congreso Argentino de Psicoanálisis, 1988.

9 Grupo Sygma: *Rêverie grupal*, op. cit.

10 *Narcisismo-socialismo*.

aspecto *tribal primitivo* y otros aspectos más evolucionados" (destacado nuestro).

Si apareamos la relación jerárquica de anidamiento con la consideración de que el cambio puede resultar en un fracaso de la capacidad de adaptación de la especie y, por lo tanto, es una amenaza de extinción, merecería una consideración más detenida la cuestión de la resistencia al cambio y la lucha contra las ideas nuevas. Se podría pensar a este fenómeno como eventualmente adaptativo, o sea de valor positivo para la especie y conjeturar que la "asistencia" que, en ocasiones, los niveles fusionales brindan a los de Grupo de Supuesto Básico y estos al Grupo de Trabajo consista, precisamente, en la contención de lo que proponemos denominar "*ansiedades de extinción*"¹¹ (emparentada con lo que Bion llamó terror subtalámico).

Estas ansiedades siempre estarían más allá de la de muerte individual y se vincularían a lo que denomináramos "preconcepción de especie humana"¹², necesitarían de la grupalidad para ser contenidas y transformadas, resultando para ellas insuficiente el continente transformacional individual.

También las características de la fusionalidad primitiva pueden aparecer directamente en el nivel heurístico terciario, dando lugar a fenómenos como la destrucción de una parte de la especie humana por otra, a la cual no le sería reconocido el carácter de "semejante", como producto de una organización del tipo esquizo-paranoi-

de a niveles grupales: una parte del grupo humano violentamente escindida de otra u otras que, acudiendo a un modo de grupificación que se podría describir como "seudo D"¹³, procedería a la destrucción de "los otros" cual si se tratara de manadas invasoras de otra especie pero actuando a nivel de heurística terciaria, usando herramientas culturales como las ideologías, religiones y la más sofisticada tecnología. Recordar la esclavitud, los genocidios, los terrorismos fundamentalistas, etc., que no pueden explicarse sólo por la sumatoria de las patologías del pensamiento de un conjunto de individuos poseídos por alguna clase de fanatismo, ya que evidencian, además, la existencia de organizaciones grupales del tipo de la fusionalidad en manada (¿tribalidad primitiva?) irrumpiendo en el nivel de la heurística terciaria, vale decir de la aparición directa de los niveles fusionales en la heurística terciaria *sin transformaciones*, lo que nos llevaría a pensar que fenómenos como los mencionados estarían poniendo de manifiesto características de la especie que podrían considerarse como pertenecientes a su "O", en el sentido que tiene para Bion¹⁴ esta denominación. Es decir que se desplegarían, de estos modos que suelen ser calificados de inhumanos, formas del ser correspondiente a la "realidad última" de los humanos (¿polo social-ista de la pulsión de muerte?).

Otra forma de aparición de los niveles más primitivos en los más sofisticados sería a través de transformaciones. Una de ellas podría ser la transformación en alucinosis.

11 Podríamos pensar, en otro nivel de análisis, que aquello que los clásicos de la psiquiatría describieron como "vivencia de fin del mundo" en sus pacientes esquizofrénicos correspondería a la expresión de estas ansiedades en la mente individual.

12 Grupo Sygma: En el trabajo citado, "La fusionalidad...", pensábamos que la ansiedad de la que la unión fusional se defendía, era la que producía la posibilidad de "no existencia". Creemos que la actual denominación es más específica.

13D: en el sentido de "organización D", como opuesto a la dispersión PS.

14 *Atención e interpretación*.

En estos casos habría fracasado la función de *rêverie* grupal que nosotros propusiéramos en un trabajo anterior.

Dicha función ejercerá una labor transformativa al permitir el contenimiento de emociones en un nivel y la distribución del trabajo en otro, generando y ampliando espacios mentales, desarrollándose la función que Corrao denomina "gamma"¹⁵ para el grupo al mismo tiempo que la función alfa individual y en interacción recíproca. Ambos modos de funcionamiento habrían potenciado el ejercicio de la "pensabilidad" tanto en la mentalidad grupal como individual y, con ella, la ejercitación y el perfeccionamiento de las condiciones necesarias para el desarrollo del lenguaje, desarrollo inimaginable en un contexto que no fuese grupal. Al respecto, H. Plotkin¹⁶ afirma que tal vez el lenguaje haya aparecido como parte de la *función social del intelecto*.

En definitiva, parece necesario abrir espacios para ampliar la comprensión de la relación que existe entre la grupalidad y la posibilidad o imposibilidad de llevar a cabo distintos tipos de transformaciones, ya que este problema podría estar implícito en la distinción entre Grupo de Supuesto Básico y Grupo de Trabajo.

Además, pensamos que podría resultar enriquecedor revisar algunas hipótesis psicoanalíticas clásicas, como por ejemplo:

a) el surgimiento de la socialización humana en términos de la horda primitiva, para poder incluir consideraciones como las que aquí presentamos y otras;

b) la oposición entre naturaleza y cultura, para abarcar la idea de que la generación de cultura es también una ampliación por medio del conocimiento de las capacidades de adaptación de la especie y no sólo un fenómeno generador de malestar, como en ocasiones se ha sostenido;

c) la teoría clásica de las pulsiones, incluyendo el polo narcisismo-socialismo en todas las categorías pulsionales;

d) la concepción de "aparato psíquico", para entender el papel que desempeña la "mentalidad grupal" en el interjuego de las instancias y los principios del suceder psíquico;

e) la aplicación de la perspectiva de la grupalidad a la consideración de la psicopatología psicoanalítica y de la vida onírica, para enriquecer el vértice observacional en la clínica.

Todo esto convoca a una ampliación de las fronteras teóricas del psicoanálisis, ya que la realidad nos muestra fenómenos que no pueden ser contenidos en los marcos que hemos venido utilizando.

Para terminar, nos parece necesario redundar en la memoria de que el sujeto de la supervivencia es la especie y que nuestro destino, como seres vivos, está expuesto a procesos similares a los de otras especies consideradas "inferiores", cuyos avatares compartimos a despecho de todo nuestro orgullo por la individualidad y a pesar de lo que la "impresionante cesura" del desarrollo tecnológico pueda llevarnos a creer.

¹⁵Corrao propone la función *gamma* como una variable incógnita que se puede definir como el análogo simétrico en el grupo de aquello que representa la función *alfa* en la estructura personal. *Struttura poliadica e funzione gamma*, en Orme, pág. 39.

¹⁶Op. cit., pág. 206.

Resumen

Los autores publican sus ideas acerca de la grupalidad, en las que vienen trabajando desde hace algunos años.

Las articulan con la teoría de la evolución, basándose en los aportes más recientes de la corriente neodarwiniana; toman la noción de jerarquías desarrollada por Henry Plotkin para comprender la coexistencia de diferentes niveles de adaptación y la relación que mantienen entre sí; utilizan el concepto bioniano de transformaciones, que enriquece la perspectiva para entender la relación entre estos niveles ya que no sólo implica la consideración del cambio sino que toma en cuenta también las invariancias; y consideran la socialización como un mecanismo importante para la supervivencia de la especie siguiendo las ideas de Bion, que sostiene que la supervivencia será la de los más aptos para vivir en grupo.

Frente al supuesto de que la humanidad surgió como grupo, se preguntan cómo vincular este origen con la individualidad, la diferenciación y el yo.

En la parte nodular del trabajo se abre un texto que atraviesa variados campos del pensamiento logrando una integración basada en el mantenimiento de lo plural y sus transformaciones.

Se destacan conceptos originales como "grupalidad total" y "ansiedades de extinción", ya esbozados en trabajos anteriores.

Legitiman el aporte del psicoanálisis al pensamiento científico y convocan a una ampliación de sus fronteras teóricas, sugiriendo la revisión de algunas hipótesis psicoanalíticas clásicas.

Bibliografía

Bion, Wilfred R. (1965) *Transformaciones*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

_(1974) *Atención e interpretación*. Paidós, Buenos Aires.

_(1996) *Cogitaciones*. Promolibro, Valencia.

Corrao, Francesco (1998). *Orme. Volume Secondo. Contributi alla psicoanalisi di gruppo*. Raffaello Cortina Editore, Milano.

Grupo Sygma (1999). "La fusionalidad, una hipótesis para pensar". *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, Vol. 3, N° 1. Porto Alegre, Brasil.

_(2000) "Rêverie grupal, ¿una función posible?" en *Revista Grádiva*, N° 1. ICHPA. Santiago de Chile.

Neri, Claudio (1998). *Orme. Volume secondo. Contributi alla psicoanalisi di gruppo*. Raffaello Cortina Editore, Milano.

Plotkin, Henry (1997). *Darwin Machines and the Nature of Knowledge*. Harvard University Press.

Tabak de Bianchedi, Elizabeth (1997). "Narcisismo-socialismo". *Koinos, Rivista semestrale di psicoanalisi di gruppo*. Anno XVIII, Numeri 1-2. Ediz. Borla, Roma.

Thom, René (1993). *Parábolas y catástrofes*. Tusquets, Barcelona.



Texturas | **Francesas**

Noticias del duelo

(introducción a Actualidad del duelo)

María Martha Boccanera*

Los poetas, una vez más, se habrán anticipado. Que el duelo sea llevado a su estatuto de acto. El psicoanálisis tiende a reducir el duelo a un trabajo, pero hay una enorme distancia entre trabajo y subjetivación de una pérdida.

Jean Allouch, *Erótica del duelo*.

En diciembre de 1993, Allouch trazó en su seminario “El insustituible objeto del duelo”, en Montevideo, las tesis centrales de lo que sería su versión del duelo. ¿Podría decirse que ése es el aporte y la apuesta más fuerte que este psicoanalista francés ha hecho al campo analítico?

Interrogado por la evidencia de que un hijo muerto constituía lo medular de una locura entre varios, en la que se incluía la de Marguerite Anzieu (la Aimée de la tesis doctoral de Lacan)¹, haciendo lugar a la crítica que desde otros discursos se le formulaban a la versión psicoanalítica del duelo y preocupado por la muerte de su propia hija, Allouch desarrolló en sus seminarios de esos años lo que plasmaría luego en su libro *Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*.

Su problematización del duelo cuestiona en primer lugar la versión medicalizada de *Duelo y melancolía*. Parece deslizarse en esa versión una prescripción: que cada quien deba hacer su trabajo de duelo y a propósito de cualquier pérdida. Lo que cobra sentido si se articula con el hecho de que el texto freudiano fue escrito y publicado en el instante inaugural de ese “enselvajamiento de la muerte” que fuera la Primera Guerra Mundial². El historiador Philippe Ariés llama salvaje a la desaparición durante el siglo XX de los rituales y los signos de duelo, contraponiendo esa figura de la muerte a la de “muerte amaestrada” con el que designa su domesticación, como era el caso del hombre de la antigüedad que llegaba a hacer de ella su acto. El sociólogo inglés Geoffrey Gorer también indicó el carácter tabú y la condición pornográfica de ese silencio que

* Psicoanalista

1 Allouch venía de publicar su investigación sobre el caso que Lacan trabajó en su tesis, *Marguerite ou l’Aimée de Lacan*, París, EPEL, 1990 (en español: *Lacan la llamaba Aimée*, México, EPEELE, 1993), cuya dedicatoria citamos: “*Con Marguerite, dedico este estudio de clínica psicoanalítica a los habitados por la espantosa experiencia erótica del hijo muerto.*”

2 “Cuando eran arrumbados los rituales del duelo, y no se tomó más el tiempo de vociferar juntos contra la muerte, cuando desaparecían los signos mismos del duelo, cuando el cuerpo social dejó de perder a sus miembros, que ya nadie se le moría, en la hora que toda manifestación del duelo comenzó a ser recibida como inconveniente e incluso enfermiza, el psicoanálisis trajo su respuesta: ¡ya no hay duelo social!, ¡de acuerdo!, ¡queda el duelo psíquico!” Allouch: argumento previo al seminario “El insustituible objeto del duelo”.

se extiende sobre la muerte señalando que su efecto es el aislamiento del agonizante y del que está de duelo por haber sido contaminados por la muerte. Allouch va a proponer llamar *muerte seca* al carácter de pérdida total que reviste esta figura actual de la muerte. Ariés incluye la versión freudiana en un romanticismo de facto, aquél que promete cierta felicidad en la muerte y, románticamente, cifra en el reencuentro la idea de esperanza, lo que se revela cuestión no sólo de los cristianos. Según Allouch, la cuenta pendiente con Freud es su afirmación de que el objeto se pretenda sustituible, que el sustituto prometa los mismos o mayores goces que el objeto perdido a condición de un trabajo. Lejos de esa posición, afirma que "los seres cuya muerte nos enluta son precisamente aquellos, poco numerosos, que entre nuestros allegados tienen el estatuto de seres irremplazables".

¿Y Lacan? Sin que aparezca explicitada, se insinúa posible, y Allouch se aplica a ello, leer una versión del duelo en su interpretación de Hamlet. Allí se toma nota de la demarcación operada respecto de *Duelo y melancolía*, sobre todo en la afirmación lacaniana: "Qué son los ritos funerarios... sino la intervención total, masiva, desde el infierno hasta el cielo, de todo el juego simbólico... no hay nada que pueda llenar de significativo ese agujero en el real, si no es la totalidad del significativo. El trabajo cumplido en el nivel del logos (digo esto para no decir en el nivel del grupo ni de la comunidad, claro que son el grupo y la comunidad, en tanto culturalmente organizados, los que son sus soportes), el trabajo de duelo se presenta en primer lugar como una satisfacción dada a lo que de desorden se produce en razón de la insuficiencia de todos los elementos significantes para enfrentarse

con el agujero creado en la existencia por la utilización total de todo el sistema significante en torno al menor duelo"³.

En todo caso, cabe preguntarse si hay una versión del duelo en Lacan, aun si Allouch la pone de relieve en su lectura. Y todavía así se evidencia la distancia entre esa lectura y la que la literatura -vía Kenzaburo Oé- habilita. El encuentro con la "nouvelle" *Agwii el monstruo de las nubes*⁴ le permite inscribir su "hallazgo", ése que lo autorizará, en definitiva, a proponer el duelo como erótica. "El duelo -afirma- no es solamente perder a alguien (un objeto, dice intempestivamente el psicoanálisis), es perder a alguien perdiendo un trozo de sí. Decimos 'pequeño trozo de sí' para marcar el valor fálico de esa libra de carne."⁵ El duelo es un acto, pero un acto sacrificial, aquél que conduce al que está de duelo al punto donde realiza su pérdida como tal. Un sacrificio por el cual el enlutado no habrá solamente perdido a alguien, sino que habrá perdido otra cosa que lo constituía hasta ese momento como *eromenós*. La muerte de un ser querido que nos es esencial nos transforma brutalmente en *erastés*, el muerto parte con ese pequeño pedazo de sí que también es del enlutado, y el hecho de que se lleve consigo ese *ágalma* es lo que hace que el enlutado sea puesto en una posición deseante.

En el número 0 de **Docta**, Jean Allouch se preguntaba en una entrevista: "habiendo propuesto otra versión del duelo de la que tiene circulación en psicoanálisis, ¿a quién puedo dirigirme para que esta nueva versión sea admitida por la comunidad analítica su conjunto?" ¿Equivaldrá este acto de publicación de su artículo a un asentimiento, a un "estamos al corriente, hay otra versión del duelo"? Cabe a los lectores la respuesta.

3 Lacan, *El deseo y su interpretación*. Inédito, sesión del 22 de abril de 1959.

4 Oé, K. *Dinos cómo sobrevivir a nuestra locura*. Buenos Aires, Amorrortu, 1982.

5 Allouch, *Erótica...*, p. 411.

Actualidad del duelo

Jean Allouch*¹

El problema del duelo es uno de esos problemas mayores que se presentan en el campo freudiano como doblemente determinantes. Por un lado, señala cada uno de los otros problemas mayores -de allí, por ejemplo, mi fórmula *la clínica analítica es el duelo*-. No he sido yo quien ha inventado la articulación duelo/clínica, puesto que el mismo Freud presenta la neurosis del hombre de los lobos como duelo no aceptado de su padre. Simplemente la leo, la interpreto, la modifico suprimiendo el "no aceptado" que no sostiene más que la intervención de una norma para el duelo, norma que, precisamente, no existe más. El análisis es también, pues, la efectuación de un duelo. Esto se encontrará confirmado en lo que voy a hablar aquí mismo, en Buenos Aires, este próximo fin de semana. A saber, un caso de análisis exitoso publicado por Lucía Tower y comentado por La-

can en su seminario *L'Angoisse*. Lacan subraya que este analizante de Lucía Tower hace, en su análisis, un cierto duelo, el duelo de su analista, más precisamente de eso que esta mujer analista presentifica para él, a saber que a la mujer no le falta nada -lo que a él lo castra.

Los "problemas mayores" que evoco son también determinantes en el sentido de que cada uno de ellos comporta, contiene, el conjunto de la teoría. Mientras hacía la guerra en la armada austriaca, Wittgenstein llevaba un pequeño cuaderno de a bordo². Entre otras cosas, anotó allí sus dificultades para trabajar, precisamente para adquirir una visión de conjunto y, por lo tanto, una solución de conjunto para las preguntas que lo inquietaban. Escribía, a propósito de esto, que esta solución de conjunto debía estar presente en el análisis de cada problema de

* Psicoanalista.

¹ Este artículo es transcripción de la conferencia que Jean Allouch dictó en la APA el 1/8/01 bajo el título "Actualidad 2001 de *Erótica del duelo*". Entendemos, en el deseo de su autor que encuentre en *Docta* su lugar de publicación, que mantiene su actualidad aún hoy, tres años después.

² Ludwig Wittgenstein, *Carnets secrets 1914-1916*. Trad. del alemán y presentada por Jean Pierr Cometti, Tours, 2001.

detalle³. No sé si esta exigencia debe funcionar no sólo para la lógica sino también para el psicoanálisis. En todo caso, aparece con claridad que para ciertos problemas esto funciona, no puede sino funcionar. Y ese sería, pues, el caso del duelo.

Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca apareció en Francia en abril de 1995; el libro adquirió cierta resonancia puesto que tuvo una segunda edición menos de dos años más tarde. Entre tanto había sido traducido al español, aquí en la Argentina, junto a un escrito de mi traductor Silvio Mattoni sobre *Pour un tombeau d'Anatole* de Mallarmé. Recientemente, España ha manifestado el deseo de publicarlo. Y como sucede que vuestra amable invitación de esta noche ponía énfasis en esta obra, me he dicho que seis años después de su publicación podía ser la ocasión de *faire le point** a propósito de ella.

No es que yo crea especialmente en ese movimiento que se llama *faire le point*, no más que en la idea (cristiana, decía Lacan) de la vida como viaje. Ciertamente para un navegante *faire le point* tiene sentido. Pero, justamente, ese sentido se desvanece si la vida no es un viaje, no más que el amor no es un camarada para ese viaje, como sin embargo algunos se complacen en pensarlo hoy en Occidente (“ven conmigo, vamos a hacer una parte del camino juntos”: ¿dónde está el sexo, y aun el amor, en esta proposición?). Una vez descartada, pues, esta engañosa metáfora del navegante, se percibe

que no hay más que una manera posible de *faire le point*: avanzar, dar el paso que sigue. La cosa es sensible en la práctica psicoanalítica: si un analizante entabla una sesión diciendo que tiene la intención de *faire le point* sobre su análisis, el analista puede levantar la sesión de inmediato, es el mejor servicio que puede prestar a este analizante, más que impedirle físicamente que se extravíe en esa marcha sin salida.

Me propongo tratar esta noche con ustedes la actualidad de *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca* en ese sentido del paso siguiente; más precisamente, abordar esa actualidad en dos lugares diferentes: la universidad y la literatura.

1. L'université

El 27 de marzo de 2001, día para marcar con una piedra blanca (o negra quizás), *Erótica del duelo* hizo su entrada en la Sorbona. Oh, una discreta entrada, pero una entrada al fin. En efecto, ese día se defendió una tesis. Su título: *El trabajo del duelo: nacimiento y devenir de un concepto*. La tesista, Martine Lussier, presentaba su trabajo frente a un jurado compuesto por: Prof. S. Ionescu, Dr. Green, Prof. R. Rousillon, Prof. D. Widlocher y por J. Semprún, con esta precisión para este último: “de l'Academie Goncourt”. Martine Lussier había sido, como yo lo fui, sorprendida e instada a trabajar por la increíble promoción sociocultural del “trabajo de duelo” y ha tenido que saber lo

3 Doy arriba una lectura minimalista de su observación. Mucho más radical, Wittgenstein decía exactamente esto (los corchetes están en el texto publicado): “Percibo unos elementos sin saber cómo [...] se articulan en el seno del todo. Todo problema nuevo es para mí un peso. [...] una clara visión de conjunto debería mostrar que todo problema es el problema principal, y la visión de la pregunta principal (?) no es una fuente de desaliento sino de estímulo” (el subrayado es mío; *op. cit.*, p. 24). Sobre el estatuto del detalle, del fragmento, no se puede evitar instruirse también en el notable libro de Pascal Quignard, *Une gène technique a l'égard des fragments*, París, Fata Morgana, 1986.

* La expresión *faire le point* proviene del lenguaje de la navegación, y significa en ese contexto precisar la posición del navío para luego marcar el rumbo. Podría traducirse aquí como “recapitular”, pero hemos preferido dejar el giro francés haciendo esta aclaración (N. de la T.).

que retornaba siguiendo ese concepto en su huella. Sobre ciertos planos ha hecho mejor que yo, yendo por ejemplo hasta Washington, a la Biblioteca del Congreso, para leer allí el primer manuscrito de "Duelo y melancolía"⁴. Ha leído *Erótica del duelo*, lo discute de manera crítica en la mayor parte de los puntos de su tesis⁵, acepta con agrado la mayor parte de las observaciones y conclusiones.

Les he hablado de una entrada discreta. No es necesario, en efecto, dejar de lado que ese libraco es uno de los 219 títulos de la bibliografía de esta tesis, lo cual no es más que una parte de las 8.000 referencias que Martine Lussier ha recogido sobre el trabajo del duelo en los "bancos de datos", como se les llama. 1/219, ¡eso no pesa demasiado!

Según los criterios universitarios, esta tesis fue juzgada excelente. Señalaría aquí por mi parte que se trata de una tesis de actualidad. No aparece en su título que al mismo tiempo que el duelo, Martine Lussier estudia el exilio. Sin embargo, la confrontación de esas dos temáticas ha hecho surgir un cierto número de consideraciones interesantes y actuales.

El exilio, se ha señalado, es mucho menos estudiado que el duelo en el campo freudiano. No hay más que algunas referencias en los famosos bancos de datos. Y eso es curioso si se considera que el exilio ha marcado la historia del psicoanálisis de una manera casi masiva, se podría decir. Melanie Klein viene del exilio, la ego-psicología también, la mayor parte de los continuadores de Freud que hicieron obra fueron exiliados. Sin embargo, casi nadie, fuera de mi

entrañable amigo Jacques Hassoun, ha hablado del exilio. ¿Qué sucede con esto aquí, donde es todavía sensible el corte entre los que han vuelto del exilio y los que vivieron bajo la dictadura militar? ¿Se ha reflexionado sobre el exilio y el no-exilio? Quizás alguien entre ustedes quiera decirnos ahora si desde el final de la dictadura se han publicado trabajos sobre esto.

La tesis de Martine Lussier hacía valer, gracias a esta confrontación duelo/exilio, cierto número de puntos. En particular éstos:

1. La extensión a la que se entrega Freud en "Duelo y melancolía", hablando del duelo de un ideal o del duelo de la patria, no es justa. Y sin duda la presencia en el jurado de Semprún, refugiado político español en Francia, era pertinente a la hora de aportar su garantía/cautela en relación a este punto.

2. No se puede hablar del exilio en términos de duelo. Hay, entre los dos, solución de continuidad. Pero la diferencia no está solamente ligada a la desemejanza de lo que se ha perdido. Pasando del estudio del duelo al del exilio, en la segunda parte de su trabajo Martine Lussier ha debido también cambiar de registro, dejar la metodología metapsicológica en provecho de un estudio fenomenológico, y ese cambio signaba también la irreductibilidad del exilio al duelo.

Ciertamente, nadie en el jurado ha advertido que Freud no había tenido éxito en escribir su metapsicología. Al contrario, el sector psicoanalítico del jurado parecía creer posible una metapsicología. Y entonces se ha reprochado a Martine Lussier ese deslizamiento. Sin embargo, no está exclu-

4 Un vicioso del jurado le ha demandado: ¿sabe descifrar la ilegible escritura de Freud? Respuesta: ¡sí!

5 Excepto el juego *petit a - fi* en la interpretación lacaniana de Hamlet, que no debo haber presentado adecuadamente, porque, lectora competente y aplicada, se reconoce incapaz de encontrar una solución sobre este punto.

do que sea ella quien, por haber procedido así, anuncie nuestro futuro próximo. No sólo por ese deslizamiento metodológico⁶, sino también por el deslizamiento temático, por el pasaje del cuestionamiento del duelo a un cuestionamiento sobre el exilio. Quizás en ese cercano porvenir no habrá más duelo y entonces quien esté de duelo^{**}, en su relación con la muerte, no sea más que un exiliado. ¿Produciendo un clivaje entre duelo y exilio anuncia Martine Lussier ese cambio?

Pero, ¿cómo fue recibida en el jurado esta primera manifestación de *Erótica del duelo* en la Universidad? André Green fue el primero en hablar de ello. Green, uno de vuestros colegas más notorios de la IPA, es uno de mis más serios adversarios; un adversario, no un enemigo. Y su intervención fue de excelente calidad⁷.

No voy a resumir el conjunto de sus palabras, sólo a señalar algunos puntos. Después de descartar la contribución de Bowlby al problema del duelo como no psicoanalítica⁸, Green ha hablado de la pelea entablada sobre el duelo entre kleinianos y freudianos de pura obediencia. Éstos, precisaba, piensan el duelo como *pérdida*, los kleinianos lo piensan como *reparación*. Green hacía, a partir de allí, la constatación de que era Melanie Klein quien había ganado. Él conoce mejor que yo toda esa literatura y estoy seguro de tenerle confianza sobre este juicio. En lo sucesivo el duelo se repara, y el abanico de los que se proponen

como reparadores es bastante amplio, se extiende desde los psicoanalistas que en Francia como en la Argentina se ofrecen para esta función, hasta el actual tratamiento del duelo por la vía medicamentosa.

Habrán comprendido que Green se situaba resueltamente, y allí estamos sobre un punto de acuerdo, del lado de Freud, de la pérdida y no de la reparación (de esta reparación que se ve resurgir, sin duda desgraciadamente, en el seminario de Lacan *Le sinthome*). Mucho más resueltamente en tanto hacía suya la manera como Freud trataba el duelo *con* la melancolía. Le reprochaba a Martine Lussier (pero ese reproche podría caer parcialmente sobre mi libraco) el hecho de haber estudiado el concepto de “trabajo de duelo” separándolo de la melancolía. En síntesis, le reprochaba no haber hecho el único trabajo que él consideraba válido. Muy inteligentemente y con pertinencia, Martine Lussier le respondió citando una carta de Freud a Lou Andreas-Salomé en la cual Freud precisaba que su método, cuando estudia un objeto, consiste en aislar este objeto remitiéndose primero al material empírico para luego, pero sólo luego, ligar este estudio al de los objetos vecinos y al conjunto de la metapsicología. Ella también era entonces, según le argumentaba a Green, una freudiana; Freud no le prohibía estudiar el duelo (a la manera de Wittgenstein trabajando un problema mayor pero local) independientemente de la melancolía. Se ve aquí hasta qué punto es difícil determinar qué quiere decir y qué im-

6 La encuesta sobre el exilio fue hecha a través de cuestionarios, explotados a la vez estadística y “psicoanalíticamente”, no sin que Martine Lussier deje de advertir aquí la necesidad de las comillas.

** Seguimos aquí, para *endeuillé*, la elección de S. Mattoni en su traducción de *Erótica del duelo*. Dado que en francés, *deuil* significa tanto duelo como luto, el giro “quien está de duelo” permite conservar un sentido más amplio que “enlutado” (N. de la T.).

7 No siendo profesor, él estaba en libertad de movimientos. Cuando el presidente del jurado intervino para decirle que fuera más breve, respondió que tenía cosas para decir y que si eso no gustaba estaba listo para dejar la sala de inmediato, de manera que se le dejara en paz. Esto indica que había tomado en serio su misión y que tenía el propósito de cumplirla lo más perfectamente posible.

8 Es muy justo, si diciendo que Bowlby es un “espíritu simple” no lo ha tratado de simple de espíritu.

plica ser freudiano metodológicamente, como tipo de investigación a llevar a cabo.

Green señaló como importantes para el estudio del duelo en Freud las cartas a Fliess, donde Freud dice a su alter ego y amigo sobre la muerte de su padre. Y es a propósito de esto que usando la expresión “muerte seca”, declaró, delante del eminente areópago de esta defensa de tesis: “Allouch me hace reír.” No puedo realmente sino regocijarme de hacer reír a Green, quien no es alguien especialmente divertido y quien, en todo caso, ese día no hizo reír demasiado. Me regocijo puesto que si lo hago reír es porque toco en él un punto de inhibición.

Lo toco más allá de ese punto donde lo provocaba a cometer el error de descartar, en nombre de esas cartas a Fliess, el anclaje de “Duelo y melancolía” en la muerte romántica. Una prueba de este impacto me fue generosamente dada por lo que seguidamente iba a desarrollar Green. En efecto, ¿qué decía, evocando algunos casos de duelos de los cuales se había tenido que ocupar en su práctica? Que según él (“según él” porque nosotros no tenemos manera de verificarlo), algunos de esos duelos se habrían terminado por... un sueño de defecación. Cuestión de sacrificio, ¿se puede hacer mejor? ¿No confirma así, quizás sin darse cuenta -lo que explicaría su risa chillona- la *Erótica del duelo*? Me parece que sí.

Daniel Widlöcher, otra eminencia de la

IPA, debía también mencionar ese libro. Era para señalar que la cuestión de la no realización de la vida del muerto como determinación esencial del duelo le había parecido importante y para profundizar. Tomamos nota⁹.

2. La literatura

No les diré nada, salvo la presente mención, del encuentro de *Erótica del duelo* con la novela de Philippe Forest *L'enfant éternel*¹⁰, un encuentro que tuvo y guarda para mí una gran importancia. Hace algunos meses tuve la inimaginable sorpresa, leyendo *L'annulaire* de Yoko Ogawa¹¹, de habérmelas no tanto con una confirmación de *Erótica del duelo* sino con lo que yo llamaría una prolongación de ese libro. Se trata de una confirmación de la mejor cosecha, justamente porque es una prolongación, porque lo que va más allá, lo que va más lejos, prueba poner de relieve la misma lógica de lo que ya estaba elaborado. Es de todas formas extraño, ¿no?, que algo decisivo nos venga, una vez más, después de Kenzaburo Oé, del Japón¹². Ignoro la razón de esta “incisividad” del Japón, pero es un hecho. Quizás ese hecho tiene dos nombres: Hiroshima, Nagasaki. En efecto, recientemente, en un coloquio en el centro de Beaubourg en París, un conferencista contaba que Yoko Ogawa, nacida en 1962, se había puesto a escribir a la edad de dieciséis años, cuando escuchó hablar de Hiroshima y leyó el *Diario* de Anna Frank.

9 Jean-Bertrand Pontalis toma también sus distancias con “Duelo y melancolía”. Así, declara “precipitada” (“¡Oh, en qué términos galantes son dichas esas cosas!”) la idea freudiana de que quien está de duelo *sabe* qué ha perdido, y rechaza explícitamente la concepción freudiana de un objeto de amor que sería sustituible. ¡Caramba! Pero, ¿por qué no citarme, ya que ocurre que he sido el primero en ser explícito sobre esos dos puntos? (Pontalis, “Rêver nos morts”, *f.a.*, N° 7, París, Ed. Autrement, 1999, p. 295-306).

10 Philippe Forest, *L'enfant éternel*, París, Gallimard, 1997. En la novela que siguió, relato aún de su duelo del hijo muerto (*Toute la nuit*, París, Gallimard, 1999), Forest dice de su lectura de *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*.

11 Yoko Ogawa, *L'annulaire*, relato traducido del japonés por Rose-Marie Makino-Fayolle, Arlés, Actes Sud, mayo, 1999.

12 Forest, por otra parte, nos ha traído de su último viaje a Japón una conversación con Oé: sobre ese terreno también nos encontramos próximos (Philippe Forest: *Oé Kenzaburo, Légendes d'un romancier japonais*, seguido de una *Conversación con Oé Kenzaburo*, Nantes, Ed. Pleins Feux, 2001. A lo cual se agrega un estudio de crítica literaria: cf. P. Forest, *Le roman, le je*. Nantes, Ed. Pleins Feux, 2001).

Por mi parte, no olvidaré jamás que en Hiroshima un formidable rumor cantado vino a turbar el comienzo de mi noche. Sin embargo, estábamos con mi mujer alojados muy alto en el hotel que habíamos elegido, más cercano al lugar donde había caído la bomba, justo al lado de las ruinas del único edificio que había permanecido en pie y a, no lo adivinarán... la Cámara de Comercio. Todo un símbolo, ¿no?, esta perennidad del comercio en el horror. Alertados, nos aproximamos a la ventana y vimos la segunda sorpresa que ese lugar nos reservaba: varias decenas de millares de japoneses que cantaban, bramaban de felicidad. Era el público de un partido de... béisbol. Así los Estados Unidos triunfaban donde habían destruido casi todo. Si el público japonés está allí en eso, no será sorpresa que las cosas de otro temple pasen por las vías de la literatura.

La narradora de *L'annulaire* es una joven mujer que trabaja como secretaria en un "laboratorio de especímenes" -y veremos enseguida que ese "laboratorio" más bien especial está bastante cerca del consultorio analítico-. Ella había encontrado este nuevo empleo luego de haber dejado la fábrica de gaseosas donde era obrera tras un accidente ligero pero significativo. Su dedo anular izquierdo se había enganchado entre una cuba llena y la cadena de producción, y había perdido su extremo. Esto no tenía nada de inquietante pero, como ella lo dice, "el tiempo se había detenido", "un cierto equilibrio se había roto". Suspensión del tiempo y ruptura del equilibrio en lo sucesivo inscriptos en un discreto síntoma: no podía beber ni el menor sorbo de soda sin creer cada vez sentir bajo su lengua el pedazo de carne, "pequeña valva rosa como una flor de cerezo, suave como un fruto maduro",

que había caído lentamente en la limonada, coloreándola de rosa.

Las flores de cerezo son objeto de cuasi culto en Japón. Ustedes saben que allí se cultiva sobre todo el territorio millares de cerezos no por sus frutos, como en nuestro Occidente consumista, sino únicamente por sus flores, que no los adornan más que algunos días al año, menos de una semana¹³. Se trata de un culto del *ágalma* (¿sobre fondo de sintoísmo?), como si estuviese permitido ser deslumbrado, al menos dos o tres días, por ese objeto maravilloso y radicalmente fuera del campo de la utilidad: el cerezo en flor, figura emblemática (diría yo para aquéllos que recuerden aquí el esquema óptico de Lacan) del objeto *petit a* en el cuello del florero, ilusión de la presencia posible de ese objeto en ese lugar, espejismo desvaneciente de eso que del objeto *petit a* sería especularizable.

Luego de su accidente de trabajo, dejando el campo por la ciudad, la joven mujer encuentra este nuevo empleo. El fundador del laboratorio, que es también gerente y manipulador, denominado M. Deshimaru, le explica de qué se trata. Este laboratorio no hace investigaciones ni exposiciones, se contenta con preparar y conservar los "especímenes" que la gente le lleva. M. Deshimaru, en el transcurso de su entrevista de contratación, descarta de entrada la cuestión de la utilidad de lo que él hace y propone, diciéndole (y ustedes verán aquí esbozarse la analogía con el consultorio analítico):

Las razones que empujan/llevan a desear un espécimen son diferentes para cada uno. Se trata de un problema personal. Esto no tiene nada que ver con la política, la ciencia, la economía o el arte. Preparando los

¹³Esa semana que es necesario elegir si se desea entrar en contacto físico con Japón.

especímenes, aportamos una respuesta a esos problemas personales¹⁴.

El laboratorio no tiene ni logo ni letrero publicitario (nada que ver con *Imago-Agen-da*), las gentes que se dirigen a él son capaces de encontrarlo sin que él haga hacia ellos el menor movimiento. El cliente llega con un objeto, "preciosa mercadería" que desea hacer "disecar" (es la palabra, y será el trabajo propio de M. Deshimaru); a menudo el cliente cuenta por qué concurso de circunstancias es conducido a llevar su espécimen, lo deja, paga¹⁵ y se va -el mayor número de veces para no volver jamás-. El laboratorio acepta todos los objetos, no desatiende ninguno, ni el más ínfimo ni el más insignificante.

El primer espécimen que M. Deshimaru muestra, a su pedido, a la nueva secretaria, es un tubo de vidrio que contiene tres champiñones en un líquido de conservación incoloro, "haciendo resurgir su color brillante de tierra de Siena quemada". Esos tres champiñones fueron llevados al laboratorio por una muchacha de dieciséis años; habían crecido sobre las ruinas de su casa incendiada, incendio en el curso del cual habían perecido sus padres y su hermano (los tres champiñones juntos correspondían pues a los tres parientes conjuntamente fallecidos). La muchacha llevaba una marca de quemadura en su mejilla izquierda (una marca que, en el sentido psicoanalítico del término, es un síntoma, lo veremos enseguida). Ella había encontrado esos tres champiñones "apretados los unos contra los otros" el día siguiente al incendio.

Habrán comprendido que los especímenes son otro tanto de lo que he llamado "trozo de sí", que están ligados al duelo y que, conforme a lo que yo observaba en *Erótica del duelo*, el laboratorio no devuelve jamás. M. Deshimaru lo precisa:

Por supuesto, nuestros clientes pueden venir a visitarlos cuando lo deseen. Pero la mayoría de la gente no vuelve jamás aquí. Es el caso también de la muchacha de los champiñones (noten la expresión, es de la misma factura que "el hombre de las ratas"). Porque el sentido de esos especímenes es encerrar, separar y terminar. Nadie trae objetos para recordar aún y siempre con nostalgia¹⁶.

Entre paréntesis, se puede hacer notar aquí que esto nos da respuesta a una pregunta que Lacan se planteaba públicamente y que, a sus ojos, era un enigma, a saber: ¿por qué el analizante vuelve a su próxima sesión? Respuesta: porque ha llevado a lo de su analista su espécimen, su trozo de sí de duelo, y no es de éstos para quienes ese único movimiento baste para estar libre de tener que recordar.

Y es por otra parte lo que le sucederá a la joven de los tres champiñones. Volverá al laboratorio para demandar que se naturalice su cicatriz. Demanda aceptada por M. Deshimaru, quien sin embargo toma el cuidado de verificar que no se trata para nada de una demanda de cura¹⁷, antes de penetrar con la joven al lugar que permanece prohibido para su secretaria, la sala donde tiene lugar la "naturalización" del objeto. Y la secretaria no la verá salir jamás. M. Des-

14Yoko Ogawa, *op. cit.*, p.16.

15Pagar ¿cuánto? ¡El precio de una buena comida en un restaurante francés! Lo que nos evoca a Lacan determinando el precio de las sesiones de François Perrier haciéndose invitar por éste, justo antes del comienzo de su análisis, en un buen restaurante. El precio de la cuenta, arreglado por Perrier, determinó el de las sesiones (réplica, pues, del precio del espécimen en el laboratorio del señor Deshimaru).

16 *Ibid.*, p. 23.

17 *Ibid.*, p. 58.

himar es *Thanatos*. No crean que es malo por esto, hace su trabajo. Si la joven no hubiese retornado, él no la habría ido a buscar, pero desde el momento en que ella vuelve, él no rechaza tratarla como su síntoma (a saber, la quemadura), la empuja a querer ser tratada y, como ella lo demanda, la transforma, a ella, en espécimen.

Imagino vuestra reacción. Al menos si son lacanianos, ustedes me dirán: “Pero el psicoanalista, a diferencia de ese poco simpático M. Deshimaru, y Lacan nos lo enseña, no responde a la demanda.”

¡Por cierto! Pero hay una demanda a la que responde, a saber, la demanda de análisis, y es precisamente a esa demanda que responde M. Deshimaru.

Con esta transformación de la que demanda en espécimen, estamos también en la lógica de la *Erótica del duelo*, más precisamente en esa figura que he llamado “la muerte llama a la muerte”.

“Disecar”*** (*naturaliser*) es una palabra muy fuerte. Sin duda hay que escucharla como ese chiste infantil de un chiquillo que decía un día a sus padres: “quiero ser naturalizado mujer”. Disecar (*naturaliser*) el espécimen es volverlo a la naturaleza; es quitarle todo valor significante. Y es esta la ocasión de recordar que el espacio sadiano fue constituido por Sade como un reto lanzado a la naturaleza.

En lo que concierne a esta designificantización del trozo de sí, del espécimen, hay en *L'annuaire* una escena que causa estupor, ligada a la escritura ideogramática sino-japonesa. Un día, el laboratorio sufrió un desperfecto de escritura y el reparador

de la máquina de escribir había dejado la caja sobre el escritorio. Con un gesto desafortunado (un acto fallido), la secretaria-narradora la había volcado, repartiendo por tierra todos los ideogramas. Le fue necesaria toda una noche para recogerlos y ordenarlos, cada uno en su lugar numerado, bajo la mirada de M. Deshimaru, quien, fiel a su función, no hizo absolutamente nada para ayudarla. Esto ilustra perfectamente lo que Lacan observaba diciendo que en el duelo todo el simbólico se encuentra convocado. La reconstitución de lo simbólico comienza por el carácter *espléndido*, a insertar en la caja 56-89, y la operación finaliza con el carácter *rivage*, a inscribir en la única caja que quedaba, la 23-78.

Y precisamente en ese momento de bucle alrededor de todo el simbólico, la narradora, como la joven de los tres champiñones, hizo a M. Deshimaru su demanda de naturalización de su anular (metonímico de su trozo de sí perdido) deslizándose así definitivamente de su posición primera de secretaria a la de cliente, que le será fatal, franqueando así no menos definitivamente la puerta hasta aquí cerrada para ella de la sala de naturalización.

Allí también, como para la joven de los tres champiñones, habrá un tiempo de suspenso, tiempo en el que confirma su decisión. Y el relato acaba en el instante en el que ella golpea la puerta de la sala de la que no se retorna.

No haré ningún comentario concerniente al estatuto o la función del erotismo en este libro dejándoles la felicidad de descubrir lo que puede ser coger en el ambiente de ese laboratorio, cuál puede ser, en ese

*** Hemos traducido *naturaliser* por “disecar”. Sin embargo, conservamos entre paréntesis la palabra original, pues disecar no admite el juego de significaciones propuesto (N. de la T.)

lugar señalado, la farsa de las relaciones entre *Eros* y *Thanatos*.

En cambio quisiera, para permanecer en nuestro cuestionamiento de la erótica del duelo, destacar lo que llamaría una “aparente ilogicidad” en la escritura misma de estas páginas. Todo sucede como si fuera la narradora quien las escribiera. Se entiende desde la primera frase que trabaja en el laboratorio de especímenes desde hace un año, de lo que se deduce que sería en ese momento que habría comenzado a escribir. Sin duda es necesario deducir que ha interrumpido y luego ha retomado la pluma, pues ella declara a la dama del 309¹⁸ (una de los dos ocupantes del edificio del laboratorio) que ha sido contratada hace “un año y cuatro meses”. Se sabe también que estamos entonces al comienzo de un invierno. Obtenemos pues la siguiente línea temporal:

*Verano/otoño/invierno/primavera/verano/
otoño/comienzo del invierno/pleno invierno*

contrato

dama del 309

fin del relato

Pero todo el relato del final, el de su entrada en la sala donde M. Deshimaru va a transformar su anular en espécimen (y sin duda a ella entera, por el mismo golpe, ya que el problema es que, como la cicatriz de la quemadura, su cuerpo no es separable del espécimen), *no es posible que lo haya escrito ella*. ¿Cuándo lo habría hecho? Son sus últimos pasos en el mundo, si se puede decirlo, y nada viene a sugerirnos que haya escrito el relato antes de hacerlos (lo que no tendría ningún sentido). Dicho de otro mo-

do, aquí se produce, subrepticamente, una intervención de la autora, Yoko Ogawa. El último relato es un texto en el que la ficción de la narradora no funciona más, o bien, no funciona completamente, funciona al desnudo poniendo al descubierto, en el sentido de que ahora se vuelve patente que Yoko Ogawa sostiene (¿sostenía?) la mano de la narradora.

Se plantea así necesariamente la cuestión de saber lo que ha hecho Yoko Ogawa escribiendo y publicando este libro. La respuesta, imagino que pueden ya entreverla, no puede ser más que ésta: ella propone este libro como un espécimen para naturalizar. Y es por ahí que nos toca más vivamente. Pues, ¿qué vamos a hacer nosotros, sus lectores, poseedores de este objeto libro? ¿Qué vamos a hacer desde el momento en que tener este libro en la mano significa que ya hemos aceptado, aunque fuera sin saberlo, responder favorablemente a la demanda de naturalización? ¿Vamos a naturalizarlo? En tal caso, nos transformaríamos en M. Deshimaru, ejerceríamos la función que a lo largo de todo el relato él puso en obra con un rigor que no podemos más que saludar.

Pero ven ustedes que me encuentro también, yo que les hablo de esto, metido en el asunto (y ustedes también, de inmediato, incluso ya). Al decidir hablarles sobre este libro, ya etiquetado *L'annulaire* como cada espécimen en el laboratorio, al comentárselos haciéndole publicidad, me habré (¿habría?) negado a naturalizarlo. Me habré (¿habría?) negado a ser el laboratorista del trozo de sí ofrecido al gracioso sacrificio de duelo. No lo he puesto en una probeta, ni he constituido un lugar para que sea conservado, inaccesible para ustedes.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

A menos que... a menos que la literatura no sea exactamente eso, a menos que el campo literario, incluida su difusión, sea ese laboratorio sin límites asignables, susceptible de acoger los especímenes que algunos deciden confiarle a fin de que sean naturalizados.

No zanjaré esta alternativa. Quizás la literatura es ese campo puesto en tensión por los vectores correspondientes a la distinción marxista valor de uso/valor de cambio. Valor de uso sería el acto de naturalización del objeto literario; valor de cambio sería la lectura, la lectura como suspensión de la *poubellication*****.

Si tal es el caso, las obras inmortales, las que admiramos, serían las que escapan a la naturalización. Inmortales, esas obras tendrían tales en la medida exacta en que sus autores, por ese mismo hecho, serían aquellos que jamás harán bucle, que jamás terminarán su duelo. En tanto lectores, contribuimos a ese no acabamiento.

Así, Yoko Ogawa nos enseña algo que puede sorprendernos tanto más cuanto tenemos la tendencia de pensar exactamente lo contrario; nos enseña de la mejor manera que se puede, es decir concerniéndonos, que el éxito literario no es otra cosa que una modalidad del fracaso de un duelo.

Traducción: María Martha Boccanera.

**** Neologismo lacaniano resultante de *poubelle* (tacho de basura) y *publication* (publicación) (N. de la T.).

Psicoanalizar, hacer del Más Allá causa

Emilio Roca*
Juan Chiappero*

*Lo que no puede tomarse volando hay que alcanzarlo cojeando.
La escritura dice: cojear no es pecado.*

Abu Hariri -Macamas-, citado por S. Freud en *Más allá del principio del placer* (1920) y *Carta 32* (20/10/1895).

Sólo los creyentes que piden a la ciencia un sustituto del catecismo abandonado echarán en cara al investigador que remodele o que rehaga sus puntos de vista.

Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*.

Convocados por la temática propuesta por la revista para este número se nos hace inevitable jugar con dos referencias que el tema del "mas allá" evoca.

La acepción clásica caracterizada como algo de difícil deslinde, indefinido, que sugiere la dimensión de lo desconocido, de lo esotérico, mayormente rechazado por la ciencia como desecho; y la que desarrolla S. Freud en 1920 al introducir eso rechazado, resto o desecho, ¡cuándo no, una vez más!, y señala el viraje teórico que impone la hipótesis de un funcionamiento psíquico no enteramente regido por el Principio del Placer-Displacer como lo era hasta entonces.

En el planteo teórico freudiano esto derivará en postular una nueva división del psiquismo, el Ello -reino de la pulsión-, que encontrará su lugar en el cuestionado esquema espacial de su "segunda tónica".

En un *racconto* de lo creado hasta ese momento, S. Freud delimita tres tiempos del de-

sarrollo de la práctica y del pensamiento psicoanalítico. En el primero, la tarea se presentaba como la necesidad de colegir, reconstruir y comunicar en tiempo oportuno lo inconsciente oculto. Tiempo ante todo del "arte de la interpretación". En el segundo se impone la necesidad de invitar al paciente a corroborar la construcción mediante su propio recuerdo. Es así como la terapéutica se centra en "el análisis de las resistencias". El arte se transformó, sobre todo, en descubrirlas a la brevedad y mover al paciente a que las resigne. La sugestión toma su lugar en la transferencia y su fuerza es puesta al servicio de este fin. Por último, se hace notorio que lo imposible de recuerdo toma la forma de repetición actuada, "agieren". "Más bien se ve forzado a repetir lo reprimido como vivencia presente en vez de recordarlo, **como el médico preferiría**, en calidad de fragmento del pasado. Esta reproducción que emerge **con fidelidad no deseada** tiene siempre por contenido un fragmento de la vida sexual infantil y por tanto del Complejo de Edipo y sus

*Psicoanalista

ramificaciones; y regularmente se juega (se escenifica) en el terreno de la transferencia, esto es, de la relación con el médico". **"El médico se ha empeñado en restringir todo lo posible el campo de esta neurosis de transferencia, por esforzar al máximo el recuerdo y admitir la mínima repetición"** (Freud, 1920; destacado nuestro).

Nos llama la atención la insistencia del significativo *médico* articulado al *no deseada*.

Al referirse al "agieren", la repetición que toma el lugar de la evocación, del recuerdo, Freud se inclina por éste en desmedro de aquélla, que es adjetivada como lo *no deseado*.

Lo que pudo haberse constituido en obstáculo insalvable en su práctica no lo fue para su teorización, al punto de legarnos una nueva dimensión de lo pulsional.

Desde el comienzo de su construcción teórica nos presenta a los procesos anímicos regulados automáticamente por el Principio del Placer, cuya tendencia sería disminuir la tensión displaciente y la producción de placer.

Algo venía ya poniendo en cuestión a su teoría señalando la necesidad de hacer jugar otros elementos al tener que vérselas con lo que hace borde entre lo discernible y lo no discernible. En donde vemos particularmente insinuarse las dificultades para sostener el Principio del Placer es cuando dolorosamente en una comunicación a su amigo Fliess le confiesa que ya no puede confiar en sus histéricas al encontrarse con que el trauma de la seducción no tiene su confirmación en una realidad material. Esto lo lleva, para salvar la cuestión, a ubicarlo como una necesidad estructural bajo el concepto de fantasía. Lo en-

contramos teniendo que discurrir con la cuestión del trauma o con el trauma que hace cuestión señalando que lo teorizado hasta entonces no alcanza. ¿Cómo podía explicarse ahí que algo que derivaba en un profundo malestar, en un sufrimiento, un padecimiento, se presentaba insistentemente a la cita? ¿Prolegómenos?, ¿precoces presentaciones de lo real sin contar aún con una teoría que pudiese dar cuenta de ello? ¿Lugar de la fantasía ya como antecedente de un intento de tratamiento de un real inasimilable? ¿Es que esta puesta en juego de lo imaginario ya denuncia la relativa insuficiencia de lo simbólico para dar cuenta de lo real? Es necesario destacar la valentía (o testarudez) de Freud para no detenerse y seguir intentando dar cuenta de aquello que a otros hubiese llevado a un abandono. Recordemos el sueño de la inyección de Irma, del cual quedó siempre vivo el interrogante de cómo pudo Freud contemplar la garganta de la joven, esas fauces abiertas, punto de angustia sin despertar y al mismo tiempo permitir el surgimiento de la fórmula de la trimetilamina, fórmula de la sexualidad, base de acceso al inconsciente por vía del significativo. Fórmula absurda, intento de circunscripción por la palabra de lo real que nos permite dar cuenta.

La primera limitación al Principio del Placer (sin la pulsión de muerte aún en la teoría) está en lo inutilizable y peligroso del proceso primario para la vida, tanto psíquica como física, que lo conduce a la postulación de la primera dualidad pulsional y del Principio de Realidad que pospone la satisfacción, tolera provisionalmente el displacer y hace un rodeo hacia el placer asegurándolo.

Pero... ¿Cómo dar cuenta del Principio del Placer ligado al proceso primario y el

modo de operación de las pulsiones sexuales cuando intenta introducir al más allá?

La satisfacción de la necesidad conduciría a la experiencia de satisfacción, y desde ésta (o mejor hacia ésta) a la generación del deseo. La acción específica, el desamparo y la obligada mediación del otro, afirma Freud, serían la fuente de toda comunicación y de motivos morales para el ser humano. La presión de la necesidad actúa como una pulsión en el hombre, teniendo en cuenta que lo instintual ha sido subvertido. Es esta exigencia de la necesidad, lo real, de lo pulsional lo que viene a fracturar la ilusión de completamiento narcisista abriendo la posibilidad de entrada a lo simbólico. Desde el comienzo, la introducción de la subjetividad separa satisfacción de la necesidad de realización de deseo. De modo que nace una nueva "necesidad": lograr la identidad de percepción, marco y regla de la alucinación de deseo, recarga de la huella mnémica dejada por aquella experiencia. Así se introduce la ruptura entre el sujeto y el objeto en la satisfacción humana, y este último adquiere el estatuto de perdido.

La realización de deseo aleja al sujeto de la vía de la satisfacción e introduce la repetición, búsqueda de percepción primera, del mítico primer encuentro con el objeto de "satisfacción".

El deseo generado entre la tensión y la huella tiende a su realización (cumplimiento de deseo), percepción imposible que da cuenta del punto de pérdida. Esta memoria freudiana introduce un registro distinto al orgánico, una nueva perspectiva del placer que quiebra la homeostasis del organismo e impone el placer de desear.

"El primer sistema psi -proceso primario- sólo puede desear." Es incapaz de incluir al

go desagradable en la trama del pensamiento.

Lacan, en su Seminario VII, nos dice que la experiencia de satisfacción produce un "arranque desdichado" porque está unido al hecho de que el sujeto sólo puede alucinar su primera mítica satisfacción, de allí que la repetición de la necesidad sólo vuelve en Freud como la oportunidad de la "necesidad de la repetición".

La contraparte de la vivencia (experiencia) de satisfacción es la vivencia de terror, cuya fuente es el dolor. En el "Proyecto de una psicología para neurólogos", Freud sostiene que el otro polo del objeto, aquel que no se refiere al que permite la experiencia de satisfacción, deja signos, imagen mnémica del objeto hostil, huella que conduce directamente a la descarga cuando el displacer, sobrepasando cierto límite, alcanza el umbral del dolor. La defensa primaria refleja, ocasiona la repulsión del recuerdo. En este texto, los restos de la experiencia de dolor son presentados como los afectos y los de la experiencia de satisfacción como los estados de deseo; **ambos contienen una elevación de tensión (cantidad) en el sistema psi.** Cierta dimensión de lo desagradable va a dar lugar al "más allá". Una posible descripción de las manifestaciones del goce -concepto de Lacan que hace par fuera del significante al de deseo- se refiere a una tal tensión próxima al displacer y al dolor o el sufrir como manifestación en el cuerpo, exceso, tensión perturbadora que desarregla.

Podemos decir que es a través de los agujeros del cuerpo, lugar de todo tipo de intercambio, que la necesidad exige su satisfacción. En ellos es donde por excelencia se hace presente la Cultura a través del significan-

te y sus leyes, siendo éste quien presenta el programa de cómo y cuándo deben ser satisfechas estas necesidades. La existencia de este programa mediatizado por “el otro significativo” (Otro primordial de la historia de ese sujeto) da lugar tanto a la ilusión del encuentro del pleno esperado (imaginario) como a la necesaria condición de fortuito, inesperado, fallido (real). De modo que lo simbólico (el significante) impone tanto una limitación al pleno placer imaginario como una renuncia a lo real del goce. El ahora sujeto debe acomodar sus imágenes a una nueva alternativa de placer a la vez que entregar algo de su cuerpo real, caída de un objeto -ahora separado de este cuerpo- bajo la represión originaria que lo perpetúa como causa.

Strachey, en la nota introductoria a *Más allá...*, puntualiza que Freud, ya en *Lo ominoso* (1919), había propuesto parte del “núcleo de la presente obra”, describiendo la compulsión a la repetición “como fenómeno manifiesto en la conducta de los niños y en el tratamiento psicoanalítico” derivado de la “naturaleza más íntima de las pulsiones”, tan “poderosa como para hacer caso omiso del Principio del Placer”.

Sabemos que es en *Más allá...* donde postula su nueva dualidad pulsional: *Eros*, que reúne las sexuales y las de autoconservación, por una parte, y *Tánatos*, la pulsión de muerte. Paradójica es la conclusión a la que arriba: el carácter de las pulsiones es absolutamente conservador para todas ellas, de manera que tienden ambas a la recuperación de un estado de reposo previo. De ésta paradoja o contradicción sale mediante la atribución a la pulsión de muerte del verdadero carácter de pulsión al ser, lo que empuja hacia “un estado nunca alcanzado antes”. En relación a este punto,

Braunstein sintetiza así: “todos estos argumentos reunidos decidieron a S. Freud a postular la existencia de una pulsión fundamental, la de muerte, de la cual las pulsiones de vida son desviaciones, deflexiones que pasan por la imagen narcisista del yo. La pulsión de muerte es la pulsión a secas.”

Nos encontramos en una nueva dimensión que hace necesario ampliar el concepto de inconsciente de manera que abarque no sólo aquello referido a las huellas mnémicas como inscripción de las experiencias significativas de la historia del sujeto sino, y especialmente, intentar dar cabida a aquellas que por su naturaleza no son del orden de lo inscribible pero que el aparato necesita dar cuenta. “El aparato psíquico que hemos diseñado no está gobernado por un principio soberano, el del Displacer-Placer, sino por dos principios contrapuestos. Para decirlo de modo esquemático: de un lado el clásico Principio del Placer, regulador y homeostático (si nos atrevemos a usar una palabra que S. Freud nunca usó, si es que llegó a conocerla), y del otro lado un principio que está más allá, llamémosle del Goce, goce del cuerpo que orienta un retorno incesante de excitaciones indomeñables, una fuerza constante que desequilibra, que sexualiza, que hace al sujeto deseante y no máquina refleja” (Braunstein). Se le atribuye al inconsciente como función específica la de procesarlas. Esta nueva concepción vendría a tirar por tierra la idea de un inconsciente positivizado, sustancializado, concebido como reservorio de recuerdos, y al análisis como una técnica de su extracción de las profundidades, para adquirir éste otra dimensión.

No debería sorprendernos que a la luz de estas reconsideraciones teóricas el inconsciente no sea algo dado de una vez pa-

ra siempre sino que estaría en permanente intento de organización como discurso, de modo que la tarea del psicoanálisis se transforma en la del procesamiento del goce en discurso. Zizek, apoyándose en Lacan, habla de “una ingenua noción sustancialista del inconsciente como una entidad positiva que precede ontológicamente a su ‘retorno’”, y agrega: “no podemos aquí sino repetir con Lacan: no hay represión previa al retorno de lo reprimido; el contenido reprimido no precede a su retorno en síntoma”.

Lacan, en “La carta robada”, ha homogeneizado repetición e inconsciente al identificar la repetición con la “insistencia de la cadena significante”, “el retorno de los signos”; “automatón”, le llamará más adelante. Es la repetición provocada por una ley sintáctica. Aquí el significante es presentado como causa. Éste es un Lacan que retorna a un primer Freud.

En el Seminario XI, el de “los cuatro conceptos fundamentales”, en el cual intenta responder qué es el psicoanálisis, a partir del título “El inconsciente y la repetición”, casi los homologa. Una de sus clases es abordada con el título “El inconsciente freudiano y el nuestro”, allí va a establecer sus diferencias con Freud. Nos preguntamos si esta afirmación de diferencias es tal o es la expresión de un retorno a un segundo Freud, el del viraje al “más allá”, el de después del ‘20. En todo caso, esto que pensamos situaría las diferencias fundamentalmente en el desarrollo, la producción y el alcance que Lacan dará a este concepto, a esta operatoria del inconsciente a la que denomina goce (repetición [*Tyché*], goce, pulsión; los nombres del “más allá”). Es allí donde afirma que “no hay motivos para confundir con la repetición ni el retorno de los signos ni la reproducción o

modulación por la conducta de una especie de rememoración actuada”. Distingue el inconsciente como estructura (tal como se deduce del esquema planteado por Freud en el capítulo VII del libro de los sueños) del inconsciente como se presenta en la clínica, fenómeno de discontinuidad, de ruptura: el inconsciente “equivocación”. Este inconsciente freudiano produce “una nada” de sentido, hecho que se desvanece instantáneamente. Se manifiesta como discontinuidad temporal, pulsación de apertura y cierre.

Aquel inconsciente de “La carta robada”, el del capítulo VII de los sueños, inconsciente de la red de significantes, constituye un conjunto y corresponde a lo que denominó “tesoro del significante”. En tanto que el inconsciente fenómeno de pulsación, evasivo como es, no alcanza conclusión, “el inconsciente no concluye” -afirma- y por lo tanto es necesario que alguien lo haga por él. El inconsciente red de significantes, el Otro inconsciente, es correlativo de Otro “embaucador” que puede conducir a una falsa conclusión, se refiere a la Ley. El inconsciente fenómeno corresponde al “dinámico” de Freud, se refiere a la libido y por lo tanto a la causa. La ley supone, implica una regularidad, la causa se manifiesta siempre como su ruptura, “hiencia causal”, dinámica causal discontinua del inconsciente. Dos inconscientes, entonces.

“La función de la *Tyché*, de lo real como encuentro [...] en tanto que es esencialmente encuentro fallido, se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención: la del trauma” (Lacan, Seminario XI).

“Nuestra experiencia nos plantea entonces un problema, y es que en el seno mismo

de los procesos primarios se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros” (ibíd.). Nos queda claro, estamos en el orden de la clínica y es un factor con el peso y la fuerza suficientes como para imponer cambios en la práctica del psicoanálisis; en apretada síntesis, si hasta allí estábamos en el orden del desciframiento, de la interpretación, reconstrucción, construcción; más allá ingresamos a la necesidad de cifrar. Así, en el campo de la transferencia irá perdiendo peso el Sujeto Supuesto al Saber a expensas de la ganancia de la posición del analista como objeto a, objeto causa de deseo. Entendemos que es a esto a lo que se refiere Lacan al desarrollar el concepto de Deseo del Analista. Deseo que no apuntará a la rememoración, al recuerdo, sino al dejarse tomar por el deseo del paciente en una dolorosa destitución de su propia subjetividad, posicionamiento no siempre logrado.

Braunstein lo expresa con firmeza: “Y he-me aquí, dispuesto a eslabonar mi discurso sobre el goce, una tarea imposible pues el goce, siendo del cuerpo y por el cuerpo, es del orden de lo inefable a la vez que sólo por la palabra puede ser circunscripto, indicado. Y ese inefable es la sustancia misma de lo que se habla a todo lo largo de un análisis...”

Hasta aquí hemos intentado justificar o dar cuenta de las consecuencias que tuvo para el psicoanálisis freudo-lacaniano el descubrimiento de la dimensión del “más allá”. Sabemos que transitamos a veces por rodeos, otras por atajos, sin dudas haciendo saltos epistemológicos. Ahora nos proponemos incluir un interrogante de algo que nos resulta observable en nuestra práctica y que formularemos con la denominación de “la mala prensa de la repetición”. Cuando más arriba hicimos mención en citas de Freud a

la emergencia indeseada de la repetición, pensamos que este podría ser el punto de anclaje para que muchos practicantes del análisis intenten su limitación buscando modificaciones instrumentales que operarían casi como un rechazo al inconsciente. A veces se observa una equiparación de la repetición con el *acting-out* o pasaje al acto, sin caer en la cuenta de que es justamente el no darle verdadera cabida en el proceso analítico lo que posiblemente actúe como causal de la emergencia de estos “indeseables” clínicos. No estamos haciendo con esto otra cosa que refrendar la cuestión de que es la escucha del psicoanalista la que organiza el discurso del paciente.

Si a la repetición se le hace lugar dentro del marco analítico, en su movimiento busca lo nuevo, no es repetición de lo mismo. Lo nuevo es trascender el ideal. Inevitable recordar el sueño de los cirios, verdadero homenaje a la *Tyché*, al encuentro fallido, encuentro con el padre real, el padre que no responde al llamado. No hay padre ideal.

Por último, vamos a acudir a C. Soler. En *La repetición en la experiencia psicoanalítica* se vale el concepto de *cita*. Nos dice de ella que está hecha para prevenir la *Tyché*, el encuentro fallido, la aventura. Por lo tanto, es un encuentro programado, una existencia programada. Nosotros pensamos que **la cita con el analista** es el lugar apropiado para que lo inesperado se haga presente.

Nos queda la impresión de que este escrito, cuya intención inicial era el consabido intento de comunicar algo novedoso, se nos convirtió en una forma de procesar conceptos que creíamos asimilados. ¿Se convirtió de este modo en la expresión de la repetición, cabal demostración de su operatoria en el funcionamiento psíquico?

Resumen

Partiendo de la lectura del trabajo de S. Freud de 1920, los autores efectúan un apretado recorrido por sus teorías, buscando desde los comienzos aquello que lo conduce a incluir en lo psíquico procesos no regulados por el Principio del Placer, lo cuestionan o limitan, no siendo representables pero de plena eficacia. Buscan su articulación con postulaciones de J. Lacan en cuanto a las concepciones de inconsciente, repetición y goce. Teorías con las que ambos autores intentan dar cuenta de una clínica en especial, y que imponen desplazamientos correlativos en la posición del analista, que facilitarían la aparición de lo nuevo en el despliegue de la repetición, al ofrecer un lugar apropiado a ello en la cita, el deseo del analista.

Bibliografía

- Braunstein, N. *Goce*. Siglo XXI Editores.
- Freud, S. *Proyecto de una psicología para neurólogos*.
 _La interpretación de los sueños.
 _Los dos principios del acaecer psíquico.
 _Lo ominoso.
 _Más allá del principio del placer.
 _Amorrotu. Obras completas
- Lacan, J. Seminario VII. *La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- _Seminario XI. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barral Editores.
- Peskin, L. *Los orígenes del sujeto y su lugar en la clínica psicoanalítica*. Paidós
- Soler, C. *La repetición en la experiencia psicoanalítica*. Manantial.
- Zizek, Slavoj. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Editorial Nueva Visión.

De acasos y repeticiones

Enrique Torres*

El cerco que rodea el principio de placer y que abriga en su recinto las hipótesis fundacionales del psicoanálisis muestra que no lo contiene todo cuando en el trabajo de desciframiento que dominaba la práctica hasta entonces se insinúan los primeros obstáculos. Refractarios al método que aspira a doblegar la neurosis mediante una recuperación de los recuerdos que retenidos por la represión serían a su vez su causa, atestiguan que el proceso de esclarecimiento de los síntomas por el hallazgo de sus significaciones inconscientes y su implicación con los deseos sexuales infantiles no basta para su solución. El tope con el que se tropieza exige revisar nuevamente la teorización laboriosamente conseguida, las hipótesis psicopatológicas vigentes, en particular la noción de causa, la concepción de la cura, de la transferencia, y hasta el alcance o la eficacia de su herramienta mayor -la palabra-. De ahí en más, la cuestión será qué agregar a la teoría para hacer del obstáculo una base donde su palanca encuentre nuevos puntos

de apoyo.

El estorbo asoma cuando el esfuerzo de desmenuzar los discursos del diván en procura de las significaciones que los subtienden, y aun de la red de significantes que a su vez las determinan, deja un resto, un residuo que vuelve a presentarse una y otra vez en la sospechosa invariabilidad de la repetición. Sospechosa porque no es tan “invariable” como parece, y porque sus resortes no son los del principio del placer. No es que esta insistencia no haya sido reconocida ya en la constancia del síntoma, pero sólo el reconocimiento de que la satisfacción lograda en él es lo que asegura su firmeza y la secreta devoción que el sujeto le consagra vuelve necesaria una revisión de todo el esquema. Pues “... *el horror ante un goce del que no tenía la menor conciencia*” del Hombre de las Ratas (Freud, 1909) anuncia la presencia del abismo que escinde al sujeto no menos que a su placer del goce, y adelanta un trozo del “más allá”. La repetición estrena su estatuto teórico es-

* Psicoanalista (APA).

pecífico cuando es insertada por Freud en el título de uno de los trabajos sobre técnica (Freud, 1914) que junto con el de amor de transferencia (Freud, 1915) más destacan los tropiezos con los que una técnica -ya por ese entonces *clásica*- agotaba sus recursos en su empeño de resolución de los síntomas mediante la rememoración del pasado por la vía asociativa-interpretativa. Los procesos de desplazamiento y condensación con los que las huellas mnémicas se instauran, se intercambian y proliferan al abrigo del Inc. reprimido, dan a la *lectura* que Freud hace de ellos su carácter esencialmente escriturario y a su método, el de un verdadero desciframiento. Co-extensivo por lo tanto al que Lacan (1955) fundaba sobre el funcionamiento de la cadena significante: el **retorno**, una y otra vez, de los mismos significantes en la continuidad de las cadenas (metonimia) o en sus saltos sustitutos (metáfora), equivale al **retorno** de lo reprimido en el que Freud veía reanimarse un pasado y restablecer la continuidad, perdida en algún punto de interrupción de la historia. Aquí Freud y el Lacan del *Discurso de Roma* (1953) y los primeros seminarios (1953-54, 1954-55) coinciden en cuanto al propósito perseguido en el análisis de "llenar las lagunas mnémicas" (Freud) o recobrar "el capítulo censurado de su historia" (Lacan), aunque diverjan entre sí por las referencias de que se valen, y sobre todo Lacan consigo mismo si comparamos las formulaciones de entonces con las que vendrán poco más adelante. Sin dejar de sostenerse en lo esencial, la tesis ya instaurada del Inc. como un lenguaje variará en sus alcances e incluso renovará sus premisas, particularmente a medida que surgen las distinciones entre el lenguaje y la palabra y aquél muestra el costado más asemántico, más independiente de la significación, operando a la manera de una

combinatoria en un sistema formal, como un circuito que funciona autónomamente y que da cuenta a esa altura del automatismo de repetición. Con este nombre, Lacan honra a Clérembault y al mismo tiempo desvía levemente la designación freudiana para poner de relieve el acento puramente maquinal, cibernético, operando sin deberle nada a subjetividad alguna, haciendo más bien presa al sujeto de un circuito insensato. Tiempo después, y *après-coup*, el goce revelará su núcleo de Real anunciándose ya en el corazón mismo de lo Simbólico.

Del copioso surtido de nociones que pueden escogerse entre estas anotaciones preliminares, la de trauma podrá servirnos, por su ubicuidad en la experiencia analítica desde sus albores, como una puerta de ingreso. El trauma toma su peso teórico precisamente de su incidencia en la clínica, con lo que ha ganado prestancia en el saber vulgar y también suertes diversas en su fundamentación psicopatológica. Es además, como se sabe, el partícipe central, junto a la incipiente noción de defensa, de la primera teoría de las neurosis que Freud maduraba en la última década del siglo XIX y que, aunque con la brújula ya orientada hacia la sexualidad, precedió no obstante al advenimiento de una verdadera teoría sexual, inseparable ya de la del inconsciente. Es también el integrante de la conocida desilusión que le depararon sus *neuroticas*: las mismas histéricas a las que había redimido del sambenito de la simulación y la mentira con que las adornaba el discurso médico de entonces, develando la verdad que abrigaban los síntomas, le mienten a él; *πρωτον ψευδος*, "primera mentira" sufrida en carne propia, pozo fecundo del fundador que será el cimiento de todo el edificio.

Comparado a lo asombroso de los hallazgos que se suceden tras aquel tropiezo -la sexualidad infantil, la represión y la fantasía como soporte del deseo inconsciente, la *lectura* de los sueños, del chiste y de los actos de la cotidianeidad-, el papel del trauma en la causación de los síntomas parece desdibujarse tras ellos para cobrar de nuevo impulso años más tarde, cuando los estragos de la guerra multipliquen los casos en que hechos violentos, *exteriores* y repentinos parecen explicar de por sí su eficacia patógena. Pese a que allí es ostensible el papel del “acontecimiento”, la indagación freudiana de esa época lo lleva nuevamente al suelo pulsional del que originalmente había partido, desembocando en su máxima expresión de pulsión de muerte, *Todestrieb*. El factor accidental, **contingente**, del acontecimiento traumático, juega su partida, del lado del azar, con los determinantes estructurales, del lado de lo **necesario**; punto de entrelazamiento de *τυχη* y *αυτοματων* en la encrucijada de la repetición. Pero no ha de pensarse que en ese intervalo de dos décadas entre los trabajos fundacionales y *Más allá del principio del placer* (Freud, 1920), la idea del trauma ha dejado de estar presente en la interrogación psicopatológica. Basta recordar el pasaje del historial de Dora, donde Freud encuentra que la escena del lago “constituye el trauma que (con Breuer) hubimos de considerar indispensable para la génesis de una histeria” (Freud, 1905). El pasaje contiene una nota al pie donde Freud

declara que ha superado la teoría traumática, pero que no la considera inexacta sino incompleta. El análisis del sueño del Hombre de los Lobos (Freud, 1918) y las conclusiones que de él extrae para la concepción del trauma son igualmente indispensables. Ahora bien, ninguno de los componentes deducidos en las primeras formulaciones sobre el trauma (salvo el crédito otorgado a las escenas de seducción infantil) pierde valor en los reordenamientos posteriores: el componente pulsional, la eficacia patógena desplegada en dos tiempos, su caracterización como una falta de procesamiento psíquico (por faltar las premisas corporales en el cuerpo del niño antes de la tesis de la sexualidad infantil, por el desborde de una magnitud que arrasa con toda posibilidad de ligadura), y por último su implicación siempre presente en los fenómenos de repetición, la de los síntomas o la compulsión de repetición propiamente dicha. El primer elemento mencionado, el pulsional, no está presente como tal en la teoría traumática de las neurosis, pues en ella el niño seducido conserva aún su ‘inocencia’ y sólo la pierde precisamente cuando un adulto abusa de él¹. Sin embargo, no podríamos dejar de ubicar en esa escena la dimensión pulsional, sólo que operando del lado del adulto. Es precisamente la transposición que la teoría imprime a esa pulsión y su instauración en el seno de la estructura lo que estrena la vigencia de la sexualidad desde los primeros berridos. A su vez la escena, ocurrida o no en la historia,

¹ Es sorprendente cómo esta concepción prepsicoanalítica vuelve ahora por sus fueros (fundamentalmente jurídicos y pedagógicos) para proclamar nuevamente la inocencia infantil, incorruptible en sí misma si la malicia o la perversión de un adulto (que eventualmente puede ser un niño sólo un par de años mayor) no viniera abusivamente a interrumpirla. Hay un núcleo de verdad en esta apreciación, pero obviamente ella no es tomada de Freud (¡a quien se llega a imputar hoy haber encubierto cobardemente los verdaderos casos de abuso con su teoría de la sexualidad infantil!), sino puesta al servicio de un puritanismo norteamericano que niega al niño su condición de **sujeto** del deseo para mantenerlo sólo como **objeto** del deseo y, eventualmente, elevarlo al lugar de un **fetiché**, angélico y alígero. Los analistas sabemos de qué cosa el fetiche es un monumento conmemorativo. La verdad que esos pastores de moralinas ignoran es que efectivamente la madre desde sus primeros cuidados induce en el recién nacido los tempranos escarceos libidinales (Freud, 1931); y aun podríamos extraer la verdad de estructura que aquellas históricas decimonónicas le transmitían a Freud con el relato de la seducción por sus padres: que el deseo es el deseo del Otro.

cobra valor de verdad en tanto incluida en la composición fantasmática; sin perder nada de su valor patógeno, deja progresivamente de tener el acento de “acontecimiento” de violencia “exterior”, de accidente de la biografía que a algunos les sucede y a otros no, y gana crecientemente un alcance general acabando por declarar que el ser sexuado es en sí mismo traumático.

*La noción de una irrupción violenta y súbita desde un exterior calibrado en términos de límites corporales y/o psíquicos cede su lugar de procedencia al de una exterioridad acuñada en la entraña misma del sujeto, donde se anuda la paradoja de lo que más lo concierne con lo que le es más ajeno, en ese núcleo que Lacan (1959-60) llamó **éxtimo**². Encontramos aquí a la Cosa, das Ding, del Proyecto (Freud, 1895), ese vacío que queda fuera de toda reducción posible a sus atributos y es, sin embargo, producido por ellos, es decir forjado como esa vacuola que una circunvalación significativa ha dejado a su paso, irrecuperable ya. Independientemente de estas figuraciones circunvalares, esfericidades remanentes del mundo de las intuiciones, el uso de una espacialidad tridimensional se vuelve inapropiada para dar cuenta de eso éxtimo, haciéndose en cambio necesario el recurso a la topología, la de una superficie unilátera como la banda de Moebius, por ejemplo, para hacer caer las nociones de externo-interno en la que los continentes y los contenidos agotaban sus consistencias lógicas en un inacabable devaneo imaginario. Con este recurso, se debilita la idea que equipara al trauma con una efracción, una ruptura de la barrera protectora contra estímulos o de la membrana que recubre la vesícula viviente, figuras con las que Freud lo describía hacia*

1920, y que, sin abandonarlas del todo pero habiendo localizado su flanco desprotegido frente a la pulsión, transforma en Inhibición, Síntoma y Angustia (1926) hasta hacerlas coincidir con la Hilflosigkeit, el desamparo, y con la angustia misma (llamada angustia traumática o automática en su versión más desbordada y prototípica). Lo traumático se caracteriza así por quedar insertado como un elemento constituyente o, si se quiere, una disposición inexorable de ese fondo estructural, desfondado en realidad, y abierto siempre a la producción de sus efectos, que son los de la repetición. “No un trauma que acaece y desbarata una estructura, sino una estructura que se constituye con un agujero en su base, caracterizando su desfondamiento” (Torres, 1993).

La repetición en Freud es clásicamente la consecuencia del trauma; nace como una tentativa de cerrar la brecha abierta por aquél en los carriles del principio del placer, de reparar su puesta fuera de servicio, de procurar el restablecimiento de las vías asociativas interrumpidas, de tender puentes -ligaduras- en los eslabones discontinuados de la cadena de representaciones y de hacer nuevamente posible la realización de deseos. Ensayos tan incesantes como infructuosos, pues sus consecuencias son las de producir nuevos excedentes y reanudar sus incitaciones en un circuito inagotable.

Los hechos clínicos que han hecho imposterizable el replanteo de la teorización en este sentido son en primer lugar aquéllos cuya emergencia desmiente el reinado del principio del placer, que se hubiera querido hegemónico. Venían anunciándose mucho antes del '20 y exigiendo una recon-

2 Existe un precedente de esta extimidad lacaniana en la metáfora con la que Freud (1932) declara al síntoma *Innere Ausland*, “territorio extranjero interior”.

sideración de los medios y de los fines de la cura, revisión que se inicia formalmente en *Recuerdo, repetición y elaboración* (Freud, 1914), pero que se corona en el vuelco definitorio de *Más allá del principio de placer* (1920). Aquí, la culpa, las neurosis de destino, las traumáticas, el juego de los niños, y sobre todo la inquietante recurrencia de los infortunios transferenciales que Freud llama "reacción terapéutica negativa", sin ser fenómenos homogéneos entre sí, vienen a agregarse y echar luz sobre casos que habían sembrado ya interrogantes y algunas conclusiones preliminares, y que compartían con aquéllos en que el sujeto se ve arrastrado a comportamientos o situaciones infaliblemente asociadas a su perjuicio y su desdicha, sin otra percepción de su parte que la de ser el juguete de un destino malévolo (Freud, 1916, 1919). El juego del carretel, el *Fort-da*, no es asimilable sin más a esta última caracterización, pero lo cierto es que provee un campo de observación inestimable, y quizás limítrofe, para el problema que Freud se planteaba en relación a los alcances últimos del principio del placer. La repetición de un juego que acompaña el nacimiento del lenguaje en el niño no es la misma que opera "demoníacamente" en las otras formas estudiadas, pero tampoco faltan en él los indicios de un "perjuicio" que cobra relieve en la apuesta final que está allí en ciernes, y que no es tanto la de lograr un dominio sobre la presencia o la ausencia de la madre como el de provocar su ahuecamiento por la vía de la propia desaparición del niño.

El trasfondo pulsional que yacía desde el comienzo en la noción de trauma vuelve ahora para ser reformulado en toda su magnitud con la pulsión de muerte, exhi-

biendo en ello nuevas formas del retorno: no ya la reaparición de lo que había sido excluido por la represión -el retorno de lo reprimido-, sino el "retorno de lo mismo"; y esto en una dimensión que pone término a la que se adornaba con las desfiguraciones de la censura para convalidar, aun contrariándolo en sus apariencias, el primado del principio del placer. El sueño como realización de deseos y guardián del dormir debe resignar ahora ese cometido confortante y -como se dice- reparador, forzado por la irrupción de lo que conspira contra ambas cosas y precipita el despertar; no el que reinstala el soñar de la realidad vigil donde aquellas desfiguraciones son dadas al desconocimiento o al olvido, sino al que impide momentáneamente todo adormecimiento. Es lo que Lacan (1964) comprueba al revisar el sueño con el que Freud (1900) encabeza el último capítulo de la *Traumdeutung*; es el sueño del padre cuyo hijo muerto está siendo velado en una habitación contigua al cuidado de un viejo que "no ha estado a la altura de su tarea" al quedarse dormido y no advertir que un candelabro se ha volcado y está a punto de prender fuego al cadáver. El niño muerto aparece entonces en el sueño del padre murmurándole en tono de reproche: *Vater, siehst du denn nicht, dass ich verbrenne?*. *Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?* El destacado de esta transcripción subraya esa partícula **denn** precisamente porque la mayor parte de las traducciones la han obviado; así, en la versión inglesa de Strachey (*Father, don't you see I'm burning?*), como en la castellana de López Ballesteros, está omitida, mientras que Etcheverry (Amorrortu Editores), remitiéndose directamente al alemán, rescata esa forma adverbial como "entonces": *Padre, ¿entonces no ves que*

estoy ardiendo? Lacan, por lo demás tan versado como cuidadoso en cuestiones idiomáticas, cuando evoca el texto del sueño en el Seminario de *Los cuatro conceptos* (1964), lee palabra por palabra la frase completa en alemán, pero al traducirla al francés omite puntualmente ese elemento: *Père, ne vois-tu que je brûle?* Consultando la versión castellana de ese seminario (Paidós, 1986), advierto que los traductores han recobrado la palabra faltante en el francés y que acertadamente la vierten como “acaso”: *Padre, ¿acaso no ves que ardo?* Se notará que eligen aquí el verbo en el presente del indicativo (*ardo*) para ajustarlo más literalmente al francés (o al alemán), y no el gerundio (*estoy ardiendo*), más usado en castellano (y en inglés), suscitándome la duda de que tal vez el francés no consiente un equivalente para esta forma adverbial del **denn**, lo que me parece improbable. De todas maneras, y aunque no me es dado pronunciarme al respecto definitivamente, considero que el punto merece ser examinado. Sobre todo si tenemos en cuenta que en la sesión del seminario (12.2.64) en que se ocupa de este sueño y del que extrae enseñanzas imprescindibles sobre lo real, Lacan discurre inmediatamente antes sobre un sueño propio cuyo contenido no transmite sino para señalar que es sólo a través de las representaciones del sueño que puede cobrar conciencia de unos golpes en la puerta que es lo que “aparentemente” lo despierta. *Pero ahí es preciso que me interroge qué soy en ese momento -en ese instante, tan inmediatamente anterior y tan separado en que comencé a soñar bajo ese golpe que, según parece, es lo que me despierta-. Soy, que yo sepa, antes de que me despierte (“avant que je **ne** me réveille”) ese **ne** llamado expletivo, ya designado en*

alguno de mis escritos (Lacan, 1960), que es el modo mismo de presencia de ese **soy** antes del despertar. La puntuación de Lacan en este fragmento respecto a ese *ne* apunta a poner de relieve su valor de designar al sujeto de la enunciación, en este caso al único punto de la frase en que algo del ser se señala, precisamente escabulléndose en esa voz (en el sentido gramatical, pero ¿por qué no también en el de objeto a?), en esa partícula intraducible e innecesaria para el sentido de la frase y que sólo cumple, para los gramáticos, un papel de relleno, de conferir cierta armonía fonética a la locución. En el Seminario XV, *El acto psicoanalítico* (1967-68), vuelve Lacan sobre este *ne* en la lección del 28 de febrero del 68: *No hay que creer que ese “ne” sólo sea captable acá en ese punto bizarro de la gramática francesa, y donde además se le puede llamar expletivo, lo que no quiere decir otra cosa que: después de todo tendría el mismo sentido si uno no se valiera de él. Precisamente todo está ahí: **no tendría el mismo sentido** (destacado mío). El desarrollo ulterior de la enseñanza de Lacan se servirá de este “ne” para darle nuevos alcances, particularmente en su aplicación a la lógica del no-todo, donde cobrará una función diferencial bajo la forma de “ne” discordancial y “ne” forclusivo. Me limito aquí a la sola mención de estos desarrollos (Lacan, 1972-73).*

No se ve bien, entonces, por qué Lacan habría dejado pasar aquel *denn* sin traducirlo y sin mencionar que no lo traduce (o que es intraducible al francés, si realmente lo fuese), cuando inmediatamente antes se ha explayado ampliamente, y no por primera vez, sobre esa particularidad de la lengua francesa, ese *ne* aparentemente prescindible para el sentido y para la traducción (lo

que es refutado en el '68), o sea ocupando un lugar desde este punto de vista homólogo al de la conjunción alemana. No puedo obviamente dar una respuesta a esa pregunta, ni tampoco probar que se trataría de un olvido de Lacan, pero sí valerme de esa omisión para recoger el fruto que pudiera dar. Podría agregar aun otro detalle: Lacan presenta el sueño en cuestión como *hecho también enteramente en torno al ruido*, aludiendo el "también" al sueño propio, el del golpe en la puerta, que acaba de comentar; pero en el relato de Freud se hace mención solamente al resplandor de las llamas como provocador del sueño, y para nada al ruido. Esta confusión es sin embargo menos inocente; se trata de poner de relieve que la realidad que golpea en esa frase del niño dirigiéndose -vanamente- al padre es mucho más decisiva para el desenlace del sueño, el despertar sobresaltado, que todas las impresiones sensoriales favorecedoras en todo caso de su inicio. La función de preservar el reposo, función precisamente enfatizada por Freud con este ejemplo, es abortada por la irrupción de "otra realidad" que en sí nada debe a la que tiene lugar en la habitación vecina: por apremiante que fuera ésta, el proceso onírico cuenta regularmente con recursos capaces de conjurarla sin alterar el dormir, aunque las consecuencias en esta ocasión hubiesen sido catastróficas. El "ruido" que Lacan transfiere aquí de su propio sueño a éste del padre, en el que nada lo indicaba, es el que se hace oír atronadoramente como un resto de las palabras conmovedoras del hijo que, sin embargo, nadie puede recibir ni escuchar ... *pues nadie puede decir lo que es la muerte de un hijo -sino el padre en tanto que padre-, es decir ningún ser consciente* (Lacan, 1964). En este pasaje proclama Lacan que la

verdadera fórmula del ateísmo no es la nietzscheana de *Dios ha muerto*, sino la suya: *Dios es inconsciente*, ya que el argumento freudiano por el que funda la función del padre en su asesinato protege aún a ese padre, lo salva, punto en el que se demarca la bifurcación, o mejor dicho, el "traspaso" de Lacan con respecto a Freud despuntando una clínica más allá del padre. En la fórmula propuesta, "Dios es inconsciente", es preciso subrayar ese *no-sciente*, ese *no-sabiente* o *nesciente*, ubicable en la composición - y en la etimología- del término "in-(con)-sciente", eso que marca al Otro con un no-saber irrevocable: \bar{A} . Si ubicamos en la frase del niño el "ruido" que Lacan introduce, por así decir contrabandeando uno propio, en un sueño en el que sólo destella la luminosidad, no es sino para hacerlo converger en el plano que distingue los dos elementos en juego, la luz y el ruido, en sus objetos **a** correlativos: la mirada y la voz, por donde efectúa su giro la pulsión escópica y la invocante. Los ojos abiertos del padre no atenúan su ceguera; el reclamo del hijo, tampoco su sordera: *¿no ves?, ¿no oyes?* El padre es aquí sólo **mirada** ciega; del hijo sólo ha quedado la **voz**. La proximidad inminente de esos objetos a la pantalla onírica desbaratan su estructura representacional y anuncian su presencia insoportable en la subjetividad con el estallido de la angustia o su equivalente, en este caso el despertar.

Un padre que "no sabe" evoca ese otro sueño narrado por Freud (1911) y retomado muchas veces por Lacan, en el que un hijo sueña que "el padre estaba muerto y no lo sabía", otra forma de encuentro fallido que vuelve a cobrar el modo del encuentro imposible del hijo con el padre, otro ejemplo en que el padre es \bar{A} . Ciego, sordo, *nescien-*

te, vacío en lo simbólico, respuesta imposible, ambos sueños, el padre que sueña el uno, el otro soñado por el hijo, conducen a ese tope inasimilable a todos los empeños de la elaboración onírica por agotamiento de sus recursos significantes: $S(A)$.

Más allá de los desencuentros con el padre que en vida del niño hubiesen podido ocurrir, fuera de las atenciones o desatenciones, de los cuidados o descuidos que le hubiese infligido, del cariño o la indiferencia realmente experimentados por ambos, la frase del sueño *ilumina* incendiariamente el punto de un **encuentro imposible**: *¿qué encuentro puede haber ahora con este ser inerte para siempre, aun siendo devorado por las llamas, a no ser precisamente este encuentro que sucede justamente en el momento en que las llamas por accidente, como por **azar**, vienen a unirse a él?* (*ibíd.*, destacado mío). Pero lo imposible del encuentro no ocurre sólo en la muerte del niño, aunque Lacan con la ayuda de este sueño lo patentiza de esa manera, sino que la muerte por sí misma es una ilustración -inflamada aquí- de ese real que se define en esa época como un encuentro fallido. El sueño se erige entonces como un homenaje a esa realidad fallida, y remonta y reverbera desencuentros anteriores en que el fallo no podía achacarse a la ausencia definitiva que ahora la muerte ha sellado para siempre. Antes, por ejemplo, en la fiebre del niño que reclamaba los cuidados del padre, antecedente plausible para los materiales que el sueño entreteje, tampoco ese encuentro, el que exige a un padre que sepa lo que es un padre, era alcanzable.

Recordaré otros sueños, también notables y ordenados en torno a la misma temática, pero que presentan un rostro más conocido y amigable, más complaciente hacia

la realización de deseos, más gobernables por el principio del placer. El soñante esta vez es el mismo Freud (1896, 1900), quien nos permite apreciar sus reacciones oníricas ante estas instancias cruciales: la muerte del padre, la muerte imaginada de un hijo. El primero es narrado en la carta 51 a Fliess y retomado en *La interpretación de los sueños*, donde ilustra, en el apartado "Los medios de representación del sueño", que éste no dispone de la conjunción "o" sino que presenta las alternativas de manera superpuesta. La noche siguiente al funeral de su padre (en la mención de 1900 lo fecha en la noche previa) sueña con algo como una inscripción en un cartel, donde se lee:

un

los

Freud vincula esa imagen a la barbería donde se demoró el día del entierro, por lo que llegó algo retrasado a la ceremonia, para disgusto de sus familiares; agrega después que el reproche se lo había ganado por haber dispuesto un funeral sencillo, e interpreta el conjunto como la manifestación del deber del hijo con el padre: cerrarle los ojos. La escena es pues la inversa de la del hijo muerto, ofreciendo empero sólo un tratamiento diverso y un desenlace apacible -admite la continuación del reposo- para una misma temática de fondo. Aparece, en efecto, una demanda imperativa, aunque impersonalizada (*Se ruega...*), el cumplimiento del deber filial (... *cerrar los ojos*), y la indulgencia ante las faltas cometidas para con ese deber u otros ("se ruega cerrar *un ojo*", maniobra por demás frecuentada en las producciones oníricas de Freud). Sin alterar la atmósfera de tolerancia que el sueño en su conjunto consigue, los

tópicos que encara y logra apaciguar reflejan el mismo trasfondo de cuestiones intramitables: la deuda simbólica expresada en la culpa hacia el padre -no darle el funeral que merece-, señal de la vigencia del fantasma que también vemos operar cuando convierte, en acto, lo imposible del encuentro en un desencuentro temporal y contingente mediante la impuntualidad. En la opción que el cartel da a ver, se lee el ruego al padre del soñante de disimular o perdonar su ofensa, o el del padre hacia el hijo para que no olvide su misión filial. Pero, además, cerrar los ojos del padre para que no vea que no ve, para que el hijo ignore que el padre no sabe, es el cometido que el soñar concede unas veces, mientras otras, como el sueño de "el padre estaba muerto pero no lo sabía" (¿el padre?, ¿el hijo?), o el de la "capilla ardiente" en que el hijo mismo denuncia ese no saber, no consigue apagar el fuego de lo real.

El otro sueño de Freud, el de la muerte del hijo (no real en este caso, aunque sí temida y quizás también esperada), aparece en un agregado de 1919 a la *Traumdeutung* (1900); en él, la noticia de la "caída" del hijo en el campo de batalla es deformada por el sueño como la llegada de una novedad muy satisfactoria, el envío de una suma de dinero a ser distribuida. Ve luego al hijo y lo llama pero no le responde; observa entonces que el hijo tiene la frente vendada y algo dañado en su boca; "Antes de llamarlo por segunda vez, despierto sin sentir angustia pero con palpitaciones...". Pese a llevar a cabo un examen detallado de los componentes del sueño y su procedencia, Freud declara que no puede realizar un análisis completo; pero confiesa al final que lo motiva un deseo hostil contra el hijo, anidado en "la envidia de la juventud que el hombre

maduro siente siempre por mucho que crea haberla dominado...". Reafirmando "la realización de deseos" -ése es el título del apartado del Cap. VII donde inserta este agregado-, esta interpretación explica el despertar en el que el sueño culmina como un recurso extremo para fortificar la censura, a punto de derrumbarse y dejar paso a la realización inadmisibles de un deseo filial; de hecho, el sueño es incluido como un ejemplo de "sueño punitivo". No dejaremos de advertir, sin embargo, la extraña semejanza que adquiere este sueño con los otros recién examinados. Se formula aquí un **llamado** sin respuesta, que la primera vez -según la continuación del sueño- parece aún poder atribuirse a un daño especificable del hijo (las heridas, el problema en la boca), pero que al repetirse y chocar con esa no respuesta impenetrable provoca ya el despertar (y la angustia, palpitantemente sofocada). El tema del "daño" en la boca recuerda el sueño de "la inyección de Irma" (Freud, 1900), y con él, de qué modo la elaboración onírica puede soportar a veces la emergencia de lo real sin abandonar su cometido de preservar el dormir: ante la visión horrorosa de la garganta de Irma, son "las agallas" de Freud -según la expresión que Lacan (1955-56) tomó de Erikson- las que le permiten afrontarla y proseguir el sueño con el anillado ejemplarmente simbólico de la fórmula de la trimetilamina.

Volviendo ahora al sueño del velorio del niño, si he manifestado ya mi acuerdo por el "acaso" que los traductores del Seminario XI han preferido al "entonces", no es sólo porque me parece más apropiado para la escena, sino también menos conclusivo, sosteniendo el tono de vacilación o incluso de incredulidad de la frase, sin apagar del todo las "Ila-

mas" del reproche, como si la ceguera del padre de ojos inútilmente abiertos no terminara de ser admitida por ese niño ardiente. Dejo de lado aquí al sujeto de la enunciación -es el (al) padre finalmente (a) quien (se le) ha producido este sueño- para atenerme de momento a la letra de los enunciados y a su sujeto en la figuración onírica, en este caso el niño. Mi elección decidida por el "acaso" se basa además en la equivocidad de ese vocablo, su aptitud para evocar tanto la interrogación como un sesgo de *casualidad*, a tal punto que podríamos sustituirlo por otro: *Padre, por casualidad no ves...?* (mi atrevimiento idiomático me autoriza incluso a sugerir una versión francesa posible: *Père, par hasard ne vois-tu que je brûle?*) Se trata siempre de un adverbio de duda o dubitativo (diccionario de la RAE) que acentuamos aquí para traer a un primer plano el modo de contingencia al que la frase del niño parece apelar como último recurso para sostener aun que ese "no ver" del padre no es la consecuencia fatal de la estructura, sino *quizás* (otra opción posible para el *denn*) obra de la circunstancia: de una distracción, de una desatención, de una lesión en la cabeza o en la boca, de una descortesía o un impedimento momentáneo del supuesto saber, o de su mala voluntad, de un dormir pesado o incluso de su muerte corporal, lo cual haría valer todavía el más famoso soneto de Quevedo que el tema de cerrar los ojos nos trae a la memoria en su primera línea³.

Como trae también los ceremoniales que Marcos ejecuta antes de acostarse, no se sabe bien si para poder dormir o para poder no dormir:

... ¡se me cierran los ojos de sueño!, pero tengo que mirar si está cerrada la persiana que da al patiecito, y luego la heladera

(apelando inútilmente a su racionalidad):...
¿Qué importancia puede tener que quede abierta?!, y también la puerta del pasillo... ¡y por supuesto la llave del gas...!

Es el mismo analizante que en un momento en que arreciaban los rituales, y también su angustia en torno a ellos, arriesgó:

... si vos me dijeras que hay una pastilla para cortar con estas manías, ¿estaría todo solucionado!

Cuando le dije: "¡Hay una pastilla...!", captó enseguida que no se trataba de una indicación farmacológica, aunque mi frase no la excluía, pero quedó tan desconcertado que no volvió a mencionar el tema por un buen tiempo; deduje que, en efecto, sus "circuitos" nocturnos -como les llamaba- se habían momentáneamente apaciguado, pero tal vez no hizo más que ponerlos a buen resguardo, tanto de supuestos fármacos como de mis intervenciones intempestivas. Como sea, quedó al descubierto el goce operándose en esos circuitos, a la par del apego insobornable que le consagraba; y también un modo de abordarlos en la transferencia que resultaba más incisivo que toda la articulación trabajosamente elaborada hasta entonces. El pasaje vale también para corroborar que la intervención del analista mide su valor menos en su pureza formal -ésta es precisamente, y en más de un sentido, "impura"- que en la respuesta del analizante (Horenstein); si Marcos la hubiera tomado en su sesgo médico, la intervención "habrá sido" fallada desde el punto de vista de su análisis, independientemente de la incidencia que la aceptación de un consejo médico hubiera podido tener.

Naturalmente, estas "incidencias" no ocurren sobre un terreno virgen, sino sobre uno

³ Cerrar podrá mis ojos la postrera / sombra que me llevare el blanco día...

que ha delineado previamente la transferencia; su ocurrencia imprevista, y la sorpresa que suscita en ambos participantes y da cuenta de su gota de azar, de *acaso*, le confiere una cierta dimensión de "corte" que despeja momentáneamente lo irrisorio de la apuesta al Sujeto supuesto Saber, flaqueante frente a la "confesión" de un no saber sobre sus repeticiones, reconstituyéndose, empero, detrás de una segunda línea de repliegue. Es sobre la base de esta trama transferencial que incide la intervención, desacomodándola fugazmente, así como el azar sobreviene, sin perder por ello su contingencia ni su eficacia causal, en una matriz simbólica ya desplegada (Lacan, 1960a). En Marcos, las distintas redes de su determinación significativa confluyen desde hace bastante tiempo en un foco donde se atasca su avance y se inician sus vaivenes sintomáticos, sus oscilaciones entre dos polos, dos significantes, vacilación que posterga inacabablemente la toma de decisiones importantes. No es indiferente que el punto de detención revista la figura de un umbral, de una puerta, una ventana o una llave de paso, pues todo el ceremonial se circunscribe al espacio divisorio que separa, como en las fobias, un lugar de otro; pero a diferencia de ellas, ninguna de las posiciones discernidas ofrece seguridad, sino que sirven para oscilar pendularmente sobre el mismo punto sin que un acto verdadero llegue a variar la posición subjetiva. Su balanceo con formas de rituales obsesivos se instaló en los años de su temprana adolescencia y perpetúa aún hoy las dudas que se iniciaron entonces en torno al tema de "dejar la casa paterna". Del lado de adentro, su abnegación por los miembros de su familia (que, a su modo de ver, apenas podrían sobrevivir sin su presencia) incluye esta vigilancia perenne, pues es condición de su descanso que los otros se hayan dormido ya, o al

menos estén en la casa. Del lado de afuera, la elección de pareja, por recaer en una muchacha que no pertenece a su comunidad, subraya por una parte las firmes condiciones eróticas, que inclinan siempre sus preferencias hacia chicas que tienen en común esa no pertenencia, y fija, por otra, la constancia de sus arrepenimientos, que no atemperan la cálida recepción que la novia encuentra en su familia, e incluso en su comunidad, sino que se agudizan a medida que la relación progresa. Se abre así una hendidura que se ahonda con el tiempo, y que más que deslindar ideales contrapuestos parece contener la discrepancia que lo bifurca entre sus anhelos amorosos y su determinación pulsional. El deseo, apretado aquí en semejantes tenazas, no hace más que sofocarse en una función intermedia, pues si bien se robustece con la prohibición primordial -la que le imprime por ejemplo la condición *sine qua non* de su elección amorosa-, no ha derivado hacia ese desdoblamiento clásico de la elección masculina que divorcia el amor del deseo: ambas cosas confluirían en su novia si no estorbara en ello lo que nos remite a aquel sueño de Freud, es decir el "deber filial". Algunas variantes en esa doble vertiente de la elección masculina se han puesto recientemente en juego con la frecuentación de prostitutas, un impulso que Marcos experimenta también como irrefrenable. En efecto, este rasgo se ha acentuado en relación con el aniversario de la muerte de aquel abuelo que, en su adolescencia, favoreció su iniciación sexual pagándole prostitutas, y su ejecución se ha vuelto hasta tal punto compulsiva que casi le quita por completo el placer que podría obtener de ella, sin contar el cúmulo de escrúpulos que la acompañan, y a veces la náusea y los vómitos que le siguen. Su búsqueda de mandatos e imposiciones lo hace escalar aquí la genealogía, pero ella le

devuelve la figura de un Otro gozador al que sucumbe, prolongando y aun doblando ese goce en un mar de remordimientos para volver a ordenarse en torno a un cometido al que se promete sin desmayos, a la vez que se rehúsa a consumarlo para permanecer, como Hamlet, siempre en las antecámaras de la muerte del padre.

Es en esa antecámara donde deberíamos situar la puerta del pasillo, pues en su realidad domiciliaria ella está ubicada entre dos ambientes del interior de la casa, habiendo desplazado, en la jerarquía de sus circuitos de control, a la puerta de calle, pues ésta, de circulación interna, desempeña mejor su función de pasaje para no pasar, de aquello que, de ser atravesado, desembocaría en el mismo lugar. Así, sus rondas nocturnas se detienen incontables veces en ella para *mirar* que esté con llave, pero para *mirar* también que la llave quede a la vista “por si se desatara un incendio”. Ha logrado, pues, parapetarse en el balanceo anulatorio de S1 a S2, bloqueando su intervalo al que, sin embargo, no puede sustraerse, al que no puede quitar, como quisiera, su presencia de *mirada*, y la antecedencia que tiene sobre su visión, pues es la puerta -o la llave de gas- lo que lo mira con una mirada que ningún párpado puede ocluir, que lo captura a él como vigía y lo relanza en el circuito cerrado de la repetición, puntualmente compulsivo. Cerrar los ojos de todos antes de descansar los suyos, velar sus sueños que él despertará el primero, sostiene inalcanzado el deber filial de asentir a la muerte del padre bajo la máscara de su cuidadosa devoción. Una vez dormido, no faltarán sueños que le presentan, por ejemplo, al líder religioso de su comunidad (que conoce y acepta de buen grado a su novia “extracomunitaria”) diciéndole que va a ser reempla-

zado por otro más estricto, y éste a su vez por otro más severo aun, que no tolerará desvíos de ninguna especie. Se aprecia aquí la renovada invocación a un padre que reanuda el pacto, la prohibición, la admonición, el mandato, la amenaza, que oculte bajo esos anatemas el imposible que le subyace, Otro que, empero, sólo se presenta en el sueño como ese engendro obscenamente superyoico que *diciendo* aborrecer el incesto lo instiga en la encerrona en que la novia tendría que ser elegida **dentro** del círculo para que él a su vez “cumpla” con el deber de perpetuarse como el adorno fa(*lo*)vorito de la madre y se extenúe en trabajos -hercúleos pero esclavos- por el sostén de su ascendencia paterna.

Su esmero por lustrar su imagen hasta hacer refulgir en ella el brillo narcisista que suscita el encantamiento de los suyos, lo atrapa también a él y lo obliga al servicio incesante de cuidar y acrecer los dineros familiares, recurso(s) donde su analidad prospera a la par de los intereses comunitarios. Tampoco son escasos los brillos que destellan en su novia, y su condición de “extranjera” los respetan, si no es que los exaltan por admitir entre sus pliegues un trasfondo que congrega una ajenidad distinta, de la que emana, inexplicablemente para él, su atractivo más tenaz. Sin que Marcos lo sepa, es lo que a ella le falta detrás de su plenitud imaginaria lo que lo cautiva; esa falta no es precisamente la de una “otredad” que pudiera calibrarse en términos culturales o religiosos, sino de naturaleza radicalmente diferente. Con la dimensión de acaso que asiste al enamoramiento, el polo de atracción pulsional se focaliza en un punto más allá de la imagen, **i(a)**, sin poder empero prescindir de su influjo agalmático, para alojar su meta *en ella, más que ella* (por parafrasear el título final del Seminario

XI, *En ti, más que tú*, Lacan, 14.06.64): **a**. Lo cual no impide que para Marcos ese **a** siga apresado en la angostura esfinteriana de la puerta del pasillo, o con más propiedad (en el decir, pero también en el atesoramiento), en la ventana del *patio de atrás*, o en la llave del gas, elemento este último cuya invisibilidad le impone aplicar el olfato para cerciorar su chequeo. Tanto sensorio alertado y adiestrado en torno a mecanismos de cierre, sugiere que el que no puede ocluirse, el del oído, ha de presidir las maniobras obturadoras, y marcar con esa inoperancia la impotencia para detener el desfile inacallable de las escenas, empezando por la primaria.

El modo lógico de la contingencia, el “cesar de no escribirse” (Lacan, 1972-73), concurre como desencadenante tanto del enamoramiento como del trauma, y en ambas instancias da paso, regularmente, al modo de lo necesario: “no cesa de escribirse”. En el amor, ese paso suele traer consigo sus desventuras (con el resto de azar, de *ventura*, que esta palabra lleva), y en el trauma, los infortunios (otra vez la *tijé*, la *in-fortuna*) de la repetición. Si, como se ha dicho, nada de estas incidencias y consecuencias ocurre fuera de un telar simbólico ya tendido, tampoco ha de olvidarse que este mismo telar es presidido por un significante al que no es ajena la dimensión de lo aleatorio. En efecto, el S1, punto de anclaje de ese tejido, está inspirado en el segundo tipo de identificación del capítulo VII de *Psicología de las masas...* (Freud, 1921), o sea la identificación a un solo rasgo, el *einzigiger Zug* que Lacan vertió como **rasgo unario**. Es el iniciador de la cuenta y el primer elemento del saber inconsciente, y aun como basamento del Ideal del yo, puede mutar esa función contable hacia el costado de la totalización, volverse unificante. Sin embargo,

ese componente primordial, *primo-ordinal*, no es determinable de antemano. Su “salida”, su “caída” (aquí está el *casus*, el “caso” y quizás también el *acaso*), acontece sin que nadie lo elija en el bolillero de la lotería (Lacan, 1960a). Si el S1 es la primera marca, el primer golpe que lógica, no cronológicamente, el lenguaje imprime sobre el cuerpo, su calidad de “primera” no le es otorgado *per se*, sino conferido desde una segunda vuelta, a su vez ubicable en ese lugar ordinal en virtud de su enlace a la primera, **dobles bucle**, *ocho interior*, que al trazar su corte divide al sujeto: \$. He aquí que venimos a desembocar nuevamente sobre los dos tiempos **necesarios** al trauma, desdoblamiento ya adelantado desde las primeras deducciones freudianas, necesidad que imprime su modalidad propia, *no cesa de escribirse*, sobre la contingencia, sobre el *cesa de no escribirse*, propia también del trauma. Las tempranas tesis freudianas reciben así un reforzamiento que les confiere consistencia desde una lógica que permite dar cuenta no sólo de la **repetición** sino de hechos que le están íntimamente asociados, como el del **acto** (y sus parientes próximos, el *acting-out* y el *pasaje al acto*) en el que se basa la fundación misma del sujeto (Lacan, 1966-67, 67-68). En la lección del 15 de febrero del '67 de “Lógica del fantasma”, leemos: *¿Cómo definir un acto? Es imposible definirlo de otra manera que sobre el fundamento del doble bucle, es decir, de la repetición. Es precisamente en esto que el acto es fundador del sujeto. Es el equivalente de la repetición en su único rasgo, que he designado siempre por este corte que es posible hacer en el centro de la banda de Moebius, es en sí mismo el doble bucle del significante. Se podría decir, pero eso sería equivocarse, que en su caso el significante se significa a sí mismo; sabemos que es imposible, pe-*

*ro no es menos verdadero que esté tan próximo como sea posible en esa operación. **El sujeto en el acto es equivalente a su significante: no queda por eso menos dividido** (destacados míos).*

Es decir que la **inscripción** (las deducciones de esta lógica son impensables fuera de la **escritura**) del rasgo unario, por contingente que sea en sí, por más que su “carambola” se anote como un accidente de la historia, arrastra consigo una consecuencia a la que queda agarrado por un lazo que opera en el modo de lo necesario: el sujeto en el acto, equivalente a su significante (equivalencia no es identidad), *no queda por eso menos dividido*, \$, es decir, por fuera de esa marca. Por mucho que ésta se apunte para representarlo, el lugar del sujeto es el de un vacío: “vacío de significantes y de goce, ambas cosas al mismo tiempo” (Soler, pág. 134); la lógica de conjuntos le asignará el lugar de “conjunto vacío”. El término “carambola” no carece aquí de propiedad: un solo golpe -contingente- produce dos resultados -necesarios- diferentes: un efecto *sujeto y, por otra parte*, el engendramiento de **goce**. Pero estos dos resultados se producen bajo el signo de la negatividad: la producción de goce no es en realidad más que su pérdida, o en todo caso, el saldo restante de esa operación de vaciamiento; el sujeto, por su parte, siempre *por otra parte* que el goce, no es sino su propia falta en los significantes del Otro (al precio de hacer aun más apretadas estas formulaciones, debemos incluir aquí al objeto **a**, que juega en esa misma carambola como resto de la operación, como lo que *escapando* al golpe del significante causa, por un lado, la división del sujeto, lo hace sujeto del deseo, y porta al mismo tiempo ese goce residual que hará que se lo designe, a partir del Seminario

XVI -Lacan, 1968-69-, como objeto *plus-de-gozar*. Su importancia **causal**, ejercida desde su lugar de hiancia, se desenvuelve no solamente en dirección al deseo, sino también, cuando no termina de “caer” del Otro para volverse causa de su deseo, en el lanzamiento de las oleadas de repetición en las que se renueva esa producción de goce que se pierde, y que empuja, a su vez, a recuperarlo, maniobras -la de *renovación* y la de *recuperación*- que los distintos idiomas contemplan en el término **re-petición**, aunque ninguna con la precisión que lo hace el danés, **gjentagelse**, siendo por cierto Kierkegaard un referente imprescindible sobre el tema: **gjen**: *otra vez, de nuevo*, **tagelse**: *toma, agarre*).

Un examen más detenido de la repetición, más detenido que el que le dedicamos recién a los dos del trauma, permite distinguir en ella tres tiempos. El tiempo 1 es el del encuentro azaroso con un goce (pensemos, para guiarnos, en las escenas de seducción del primer Freud, en el trauma en general, o en la turgencia, la erección de Juanito que irrumpe como real y desgarrar su paraíso imaginario), al que se enlazará el S1 como marca conmemorativa. El tiempo 2 es el de la intromisión de una pérdida, la pérdida de goce acaecida en aquel encuentro, y el 3, el de la repetición propiamente dicha, que no es la del S1 sino la de la pérdida insertada en el tiempo 2 y la del goce menoscabado del comienzo (Soler, pág. 142). Estos tres tiempos pueden leerse también en el grafo del doble rizo, el del ocho interior, donde “por el efecto del repitiendo (2) de lo que era a repetir (1) deviene lo repetido (3)” (Lacan, 15.02.67). Es posible establecer un paralelo entre esos pasos “secuenciales” de la repetición con los que Lacan en “El acto psicoanalítico” (1967-68) puntualiza sobre los tiempos de la división subjetiva y del final de análisis. Valiéndo-

se del grupo de Klein, propone allí un primer tiempo, 1, donde la falta es la falta del sujeto, no en este caso la del goce (ciertamente implica a esta última, sólo que aquí acentúa el aspecto sujeto que, como hemos visto, corre con respecto al goce un curso *paralelo*, es decir que “nunca se tocan”). Esta “falta de sujeto” es allí, en el ángulo superior izquierdo del cuadrángulo de Klein, el lugar del Ello, el de “**yo no** pienso”. En el segundo tiempo, 2, esa falta de sujeto se hace **pérdida**, abajo a la derecha, el lugar del inconsciente, del “**yo no** soy” (- φ), para devenir, en el tiempo 3, **causa**, objeto **a**, perdido por el Otro para con ello “substanciar” su falta, de A a *A*.

Para terminar, si la repetición -en tanto implicada en instancias tan variadas como la constitución escindida del sujeto, por una parte, coextensiva en ello a la dimensión del acto, o los rasgos extremos de la compulsión repetitiva y los síntomas, por otra- encuentra su punto de partida en la ocurrencia de un *encuentro contingente* que el *automaton* lenguajero volverá después *necesario* en sus recurrencias ulteriores, torcer ese circuito empedernido estará asociado a la emergencia posible de un *acaso*, que, claro está, no puede calcularse de antemano. Como tampoco es calculable la interpretación del psicoanalista y, sin embargo, de esa misma impredecibilidad dependerá la eficacia de su acción. Muy especialmente si de lo que se trata es de alcanzar un final de análisis, donde los restos figurativos del **a**, pedazos de seno, de voz, de mirada o escíbalos, serán desechados junto con el analista, para dar por concluida -y por inútil- para el analizante su peregrinación indagatoria acerca de qué fue él para el deseo del Otro, pues esa **verdad** se habrá alcanzado *no sin el saber* producido en el curso de la cura (Lacan, 10.01.68), pero *tampoco sin* el marco de contingencia que presidió su determinación subjetiva.

Resumen

El autor lleva a cabo un repaso de las consideraciones atinentes a la repetición en un panorama que abarca las postulaciones freudianas y la renovación del concepto por parte de Lacan. La noción de trauma es tomada como hilo conductor de un desarrollo que conduce al “más allá” freudiano y al goce y al registro de lo real en Lacan.

Con referencia a una breve exposición clínica y a un conjunto de sueños citados o soñados por Freud, el autor enlaza el modo lógico de lo contingente con el de lo necesario, modos presentes en el título del trabajo, y sus incidencias en los pasos constituyentes de la subjetividad, a los que juzga solidarios de los que pueden hallarse en la repetición.

Bibliografía

- Cosentino, J. C. y Rabinovich, D. (compiladores) (1992) *Puntuaciones freudianas de Lacan: "Más allá del principio del placer"*. Manantial, Buenos Aires.
- Freud, S. (1895) *Proyecto de psicología para neurólogos*. SE 1, AE 1.
- _(1896) *Carta a Fliess 51*. SE 1, AE 1.
- _(1900) *La interpretación de los sueños*. SE 5, AE 5.
- _(1905) *Fragmento del análisis de una histeria*. SE 7, AE 7.
- _(1907-09) *Análisis de un caso de neurosis obsesiva*. SE 10, AE 10.
- _(1911) *Los dos principios del suceder psíquico*. SE 11, AE 11.
- _(1914) *Recordar, repetir, elaborar*. SE 12, AE 12.
- _(1915) *Observaciones sobre el amor de transferencia*. Ibid.
- _(1916) *Los que fracasan al triunfar*. SE 14, AE 14.
- _(1918) *De la historia de una neurosis infantil*. SE 17, AE 17.
- _(1919) *Lo siniestro*. SE 17, AE 17.
- _(1920) *Más allá del principio del placer*. SE 18, AE 18.
- _(1921) *Psicología de las masas y análisis del yo*. SE 19, AE 19.
- _(1926) *Inhibición, síntoma y angustia*. SE 20, AE 20.
- _(1931) *La sexualidad femenina*. SE 21, AE 21.
- _(1932) *La división de la personalidad psíquica*. Conf. XXXIII. SE 22, AE 22.
- _(1937) *Análisis terminable e interminable*. SE 23, AE 23.
- Horenstein, Mariano (2004). "Poética de la interpretación". *Doc-ta* Nº 1, Córdoba.
- Kierkegaard, Sören (s-a). *La repetición*.
- Lacan, J. (1953) "Fonction et champ de la parole." *Écrits*. Seuil, 1966.
- _(1953-54) *Le Seminaire I. Les écrits techniques de Freud*. Seuil, 1973.
- _(1954-55) *II - Le moi dans la théorie de Freud et dans la pratique psychanalytique*. Seuil, 1973.
- _(1955) "El Seminario sobre la carta robada." *Écrits*. Seuil, 1966.
- _(1956-57) *Seminario IV. La relation d'objet*. Seuil, 1994.
- _(1959-60) *Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Paidós, 1985.
- _(1960) "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en Freud." *Écrits*. Seuil, 1966.
- _(1960a) "Observación sobre el informe de Daniel Lagache." *Ibid.*
- _(1962-63) *Seminario X. La angustia*. Inédito.
- _(1964) *Seminario XI. Les quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*. Seuil, 1973.
- _(1966-67) *Seminario XIV. Lógica del fantasma*. Inédito.
- _(1967-68) *Seminario XV. El acto psicoanalítico*. Inédito.
- _(1968-69) *Seminario XVI. De un Otro al otro*. Inédito.
- _(1972-73) *Seminario XIX... o peor / El saber del psicoanalista*. Inédito.
- Real Academia Española (1984). *Diccionario*.
- Soler, Colette (1994). *La repetición en la experiencia analítica*. Manantial.
- Torres, Enrique R. (1993) "Historia y repetición." *Revista de Psicoanálisis*, Número Internacional 2.



Tres versiones *Dossier*
acerca del sacrificio

Endlösung y sacrificio

Alejandro Kaufman*

1. El apelativo germánico del título (“solución final”) apuesta por la única denominación del exterminio nazi de los judíos que podría no ofrecer flancos vulnerables a la divergencia, porque es el nombre que ellos, los perpetradores, confirieron a su negra des-creación. Viene aquí a modo de invitación para mantener una audición atenta frente al problema que nos ocupa. Relacionar el exterminio nazi de los judíos con la cuestión del sacrificio, cuestión de inmediato polémica y sensible que acarrea una serie de malentendidos y confusiones que merecen ser discutidos. El asunto es irritante y acentuadamente libidinal, cosa que se percibe frente a algunas argumentaciones enunciadas con rapidez y sin demasiadas exigencias de elaboración. Es frecuente que se señalen las consecuencias que tendría esa interpretación: clausuraría un significado -ampliándolo indebidamente- o inscribiría el

acontecimiento del horror en una inteligibilidad teológica no compartida por un ambiente cultural secular. Por otra parte, en cuanto a las posiciones atendibles acerca del rechazo de la atribución sacrificial al exterminio nazi de los judíos, también las posiciones son de gran diversidad teórica, con premisas heterogéneas e incompatibles entre sí. Al respecto conviene mencionar que algunos autores -como Giorgio Agamben- que indican que el exterminio no fue un sacrificio, no por ello, sino todo lo contrario, niegan la condición de sacralidad que lo caracteriza¹.

2. Una somera visita al diccionario de la lengua resulta ilustrativa². Examinemos cómo el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (1992 y 2003) designa lo que aquí nos ocupa y comparémoslo con el *Oxford English Dictionary* (consulta *on line*) y

* Ensayista.

¹ Agamben opone al estatuto sacrificial la condición del *Homo sacer*, antagonista de aquel, en un trabajo que se propone superar la tradición sociológica que atribuye a la religión un carácter “ambivalente”.

² Es observable una escandalosa brecha en nuestra advertencia acerca de la especificidad castellana de algunas problemáticas judías.

Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française (1993). En el marco de la presente discusión, ¿qué implica esta consulta? Si se trata de nombrar un acontecimiento al que se atribuye una ausencia histórica de antecedentes, el modo en que cada diccionario organice las significaciones relacionadas nos indicará en forma inequívoca cierta actitud política e ideológica independiente de cualquier coartada filológica.

La consulta con los diccionarios nos sugiere una conexión subyacente con el problema del exterminio nazi. En la actualidad, y desde hace relativamente pocos años, los diccionarios autorizan o reconocen significaciones ligadas a las transformaciones en el uso lingüístico entendido en un sentido muy amplio, que va desde las innovaciones tecnológicas hasta los cambios culturales en el ámbito de los medios de comunicación de masas o en grupos humanos y contextos culturales muy diversos. El exterminio masivo de un colectivo social integrado por todas las edades, desde el nacimiento hasta la vejez más avanzada, configuró a su manera también cierta noción de lo que supone un sujeto en nuestra época. Cuando en términos corrientes se hace referencia a la edad acreedora de derechos, suele cotejársela con la que habilita para combatir y por lo tanto morir en batalla. Si un joven puede ir a la guerra, ¿cómo no va a estar capacitado para o tener derecho a...? La pregunta que instaló el exterminio nazi es: ¿si un niño pudo morir en Auschwitz cómo...? Pregunta que antecede a un silencio helado. Frente a esa pregunta se nos recuerda que "después de Auschwitz" no sólo el lenguaje fue lesio-

nado en su naturaleza más íntima, sino que cualquier autoridad o tradición se verá confrontada con una socavación esencial. No es ajeno al exterminio el que cualquier ser humano se encuentre sin derecho alguno a la existencia o con un estado de incertidumbre sobre derechos, precedencias y jerarquías³. Es también esta situación la que ha ocasionado la inanidad de ciertos análisis meramente académicos o filológicos de un tópico como el exterminio. ¿Quién se encuentra en mejores condiciones de *denominar* aquello? Aquí está en juego el *conocimiento público* del exterminio con todo lo que implica en cuanto al "nunca más". Los estudiosos más lúcidos no debaten sobre la relación entre holocausto y sacrificio en términos meramente abstractos y desinteresados. Lo que les preocupa es la construcción de un saber éticamente comprometido en sus matrices más profundas con la ineludible condición testimonial que concierne al exterminio. El destinatario de esos estudios es la humanidad toda. Un paradójico sarcasmo: desde el siglo XVIII no habíamos tenido una motivación tan decisiva como la del exterminio para apelar a la participación universal en la comprensión de un problema que invoca aquello que no puede ser comprendido pero requiere un estado de alerta por el resto de los tiempos.

El diccionario de la RAE comprende definiciones que justifican en principio la distinción entre exterminio nazi y sacrificio porque, como suele argumentarse, significaciones como "ofrenda a una deidad en señal de homenaje o expiación" (*sacrificio*) o "hacer sacrificios, ofrecer o dar una cosa en reconocimiento de la divinidad" (*sacrificar*) no re-

³ La temática de la biopolítica, estrechamente vinculada con el exterminio nazi, refiere a esta condición, concerniente al estatuto de lo humano. Quienes vinculan en sus estudios el exterminio nazi con la problemática biopolítica asumen a la vez un compromiso intelectual ineludible con el estado actual de la cuestión que no concierne de ningún modo a lo que peyorativamente ha sido denominado como "la industria del Holocausto".

sultan referencias apropiadas para los acontecimientos del horror. Sin embargo, la segunda acepción de *sacrificar* es “matar, degollar las reses en el matadero” (el exterminio nazi suele suscitar esa asociación, dado que los propios perpetradores lo consideraban de esa manera). Aunque los rituales consagran el alimento como donación divina, con la implicación sacra que concierne al alimento, las prácticas del matadero conservan en alguna medida ese carácter en la *kashrut* hebrea, pero lo pierden en la ciudad moderna, aunque puedan recuperarla en las prácticas rituales de los creyentes. No se nos pase desapercibida en este trance una imagen como la de los criaderos ultratecnológicos de pollos, señal de un estado de cosas ajeno a toda condición sacra. La tercera acepción del diccionario de la RAE es figurada pero no por ello menos ilustrativa con respecto al uso del término: “poner a una persona o cosa en algún riesgo o trabajo, abandonarla a muerte, destrucción o daño, en provecho de un fin o interés que se estima de mayor importancia”. La palabra clave aquí es *abandono*. Cuando recurrimos a sus respectivas acepciones nos encontramos con *desamparo*. El término *abandono* antagoniza la familia de palabras que remiten a la soberanía, el dominio de personas, cosas y territorios, con la respectiva disposición a sustentar ese dominio mediante la fuerza de las armas. El abandono, y por consiguiente el sacrificio, remite -con relativa independencia del destino ritual que se le atribuya- a la abstención de toda violencia defensiva por parte de un sujeto respecto de sí mismo o respecto de cosa o territorio que pudiera pertenecerle. La propiedad es *abandonada* si no hay fuerza que defienda sus títulos. Otros términos afines al

abandono son abdicación, renuncia. La condición del abandono acontece cuando un ser vivo indefenso no es protegido o cuando un sujeto con potencia defensiva renuncia a ejercerla, o es privado de la capacidad para ejercerla mediante la supresión física de su potencia o mediante engaños, o en última instancia, cuando ese sujeto participa de una cultura que no emite bandos⁴, que se abandona a sí misma, a su memoria y a sus textos, desde el punto de vista de la guerra, el territorio y el aparato estatal. En ese sentido, la condición inerme de los judíos europeos fue lo que hizo posible primero las persecuciones, luego la solución final.

Nuestra somera visita a los diccionarios no se abstendrá de acudir a vocablos como *judío* (en la vigésima segunda edición, el “natural de Judea” es además “hebreo”, “del pueblo semítico que conquistó y habitó la Palestina”, pero esta última definición no figuraba en la vigésima primera), o aun el más fascinante *judáizar*. Se puede comprobar así cómo todos los esfuerzos del diccionario de la RAE por superar su histórico antisemitismo de talante inquisitorial dejan huellas de su hispánica judeofobia. Estas huellas no son menos significativas por atenuadas que estén respecto de las ediciones anteriores, cuestionables desde el punto de vista de la defensa de los derechos humanos en el contexto de la Unión Europea, consagrada como está a las traducciones interculturales y lingüísticas. En la edición actual los residuos judeófobos se amparan en significaciones históricas que permanecen en el texto. Se nos dice implícitamente que esas significaciones mantienen vigencia, dado que no están señaladas como arcaísmos⁵. De paso, la visita por el vocablo *expulsión* no nos

4 Los judíos fueron obligados a llevar señales porque no las emitían. La condición judía solicita interpretar, conversar, sin señales visibles. La prescindencia de señales fue percibida durante siglos como peligrosa porque ¿qué se podía hacer con un conviviente propio que también era conviviente de los enemigos? *Abandono* conduce etimológicamente (en el sentido indicado por la partícula privativa “a”-bandono) a una raíz germánica que significa *señal, signo, bandera*, y tiene relación con la soberanía estatal y la guerra.

dice lo que algún día deberá ser incluido en el diccionario de la RAE. Por ejemplo, cuando la infamante diáspora de los judíos de España ocupe en los estudios académicos al menos el lugar que hoy en día ocupa el estudio del exterminio nazi, del que aquella expulsión fue un antecedente privilegiado en el contexto de la historia del antisemitismo. *Holocausto* se define como “gran matanza de seres humanos”. De manera que el diccionario de la RAE toma partido sobre lo que otros discutimos. No figura el término *Shoah* como entrada.

Para no ser exhaustivos, digamos que todo lo que insulta con su ausencia en el diccionario de la RAE clama a gritos desde los diccionarios inglés y francés que mencionamos arriba, con lujo de detalles, sin perversos signos de malestar judeófobo y con definitiva conciencia de que “después de Auschwitz” algo tuvo que cambiar en los diccionarios de las lenguas. En ambos textos, *holocausto* está referido a la especificidad del exterminio nazi de los judíos, sin omitir otros grupos, y *Shoá* figura como entrada. La definición de *marrano* en el diccionario francés respeta la memoria histórica elemental y choca de manera inconciliable con la definición inquisitorial -intacta en el diccionario de la RAE⁶-. Casi podríamos agradecer que se nos hable de la *judaización* en tiempo pasado.

La consulta cruzada entre todos estos términos, y otros asociados como *víctima*⁷,

nos confirman que la cuestión de la designación del exterminio nazi de los judíos radica en fuentes diversas que abarcan tanto los saberes histórico-teológicos como el uso ordinario de los términos en diversos contextos político-culturales⁸.

3. La denominación que se elija plantea numerosos y complejos problemas contextuales que explican también la evolución que tuvo a lo largo de los años el debate respectivo. Cualquiera que sea el nombre dado por los judíos al exterminio nazi de los judíos, tendrá una relación sólo con el exterminio nazi de los judíos. Pareciera que nos fuera negado ese derecho cuando la irritación tiene lugar por una supuesta exclusividad indebida. Fue asesinada una proporción sustancial del conjunto del pueblo judío, pero el nombre que reciba el exterminio por parte de los sobrevivientes debe designar a otros que también fueron asesinados. ¿Qué razón hay en ello que no sea negar a los judíos la singularidad del nombre que designa su propio exterminio? ¿Qué impedimento hay para designar con otros nombres lo que se quiera, ya sea cada uno de los asesinatos masivos ejercidos contra diversos grupos, gitanos, homosexuales, discapacitados, o un nombre que designara, éste sí, todo el genocidio cometido contra los judíos y los no judíos? ¿Recibir un solo nombre para todos convierte en judíos a quienes no lo son? Es evidente que no, ni que tampoco nadie pretende semejante cosa. La

5 Sin embargo, aunque la definición inequívocamente inquisitorial de *judaizar* se ampara en referir el término al “dicho de un cristiano”, cuando el diccionario define *marrano* emplea el término *judaizar* como propio. V. la definición de la RAE en nota 6.

6 “Marrane: Juif d’Espagne ou du Portugal converti au christianisme par contrainte, et resté fidèle à sa religion.” La RAE define *marrano*: “5. adj. fig. Aplicábase como despectivo al converso que judaizaba ocultamente.”

7 Los detalles exceden los límites del presente trabajo.

8 No obstante, no nos abstendremos de copiar la definición que nos proporciona el diccionario inglés consultado y de la que no hay rastros en el diccionario de la RAE, alguno de cuyos ejemplares debe estar -después de todo- en algún estante de la biblioteca, si no en el escritorio, del juez Baltasar Garzón, el mismo que dictaminó que en la Argentina de Videla se *perpetró también un genocidio judío*. El *Oxford English Dictionary* incluye la entrada *desaparecido*: “Any of the many people who disappeared in Argentina during the period of military rule between 1976 and 1983, presumed killed by members of the armed services or of the police. *Usu. in pl.*” La RAE tampoco está enterada de esta acepción de la palabra castellana.

interdicción de la exclusividad refiere sólo a reconocer la *Vernichtung* (aniquilamiento) de la *Judenfrage* (cuestión judía). Hubo un exterminio, pero hay quienes se irritan por la exclusividad de un nombre propio que no designa a la totalidad de las víctimas. Es otra manera que la aquí propuesta -con cierta ironía- de designar en conformidad con el plan nazi. No se toma el nombre nazi con su implicación, específicamente destinada al pueblo judío, sino el conjunto de las identidades demográficamente acumuladas que los nazis exterminaron. El antisemitismo es grave en sus consecuencias, sobre todo por lo sucedido con la *Vernichtung*, pero no lo es conceptualmente. En tanto que delimitación de categorías, el antisemitismo es un riesgo constante de mortificar al judío por el hecho de serlo, por negarle el derecho a serlo. Es lo que sucede con la discusión acerca de la pertinencia de un nombre propio específico para el exterminio nazi de los judíos. El nombre propio: un tópico -privilegiado además- para la tradición y el pensamiento judíos. Ocurrió algo que sólo es accesible mediante el testimonio de los sobrevivientes, que atestiguan haber sobrevivido a algo que no tenía nombre: "*ist kein Warum*" (no hay por qué) era la fórmula con que eran contestados cuando preguntaban por el nombre. Un modo de definir la situación inesperada en que se encontraban. La situación esperable para gran parte de la judería europea era el pogromo⁹, el exilio. La deportación practicada por los nazis todavía podía aparentar una metamorfosis grotesca e inquietante *de algo que alguna vez ya les había sucedido a los judíos*. Sin la historia de las persecuciones europeas, la solución final no habría tenido posibilidades de acontecer en la forma en que aconteció. Incluso en el consentimiento y la pasividad del mundo en-

tero cuenta la expectativa de que el deterioro progresivo de la situación de los judíos fuera un empeoramiento determinado por la guerra de aquello que había sucedido durante siglos. Ya se sabía de qué se trataba, también en cuanto al estatuto de aquella condición persecutoria que asemejaba a los judíos de Europa con los cristianos primitivos. Les serían aplicables las mismas categorías descriptivas de una espiritualidad susceptible de consentir lo que el destino infausto deparaba a sus destinatarios. Lapsos y localizaciones de tranquilidad y prosperidad alternados con períodos desgraciados de muerte y humillación. La *Vernichtung* viene a remediar esta historia accidentada. Basta de altibajos. El problema judío se ha demostrado insoluble. La mejor alternativa para Europa es terminar definitivamente con sus tenaces, tercos, persistentes judíos. El nazismo instaló un umbral de la modernidad. El exterminio de los judíos de Europa fue determinado por los nazis como el umbral inaugural de una nueva Europa, la del *Reich* de los mil años. Los nazis, como caballeros teutones arraigados en las tradiciones heroicas del mítico *Volk* iban a hacer algo que aún no se había hecho en la historia: instituir, diseñar conscientemente un mito político apropiado para un proyecto político estatal imperial. Llevar a cabo las acciones necesarias para dar al *Reich* las bases que se requerían desde el punto de vista de la realización de la entidad que fundaban. Sólo podría construirse un *Reich* fuerte, puro y heroico si se extirpaba la contradicción inextinguible del judaísmo, obstáculo insalvable en la realización de ese ambicioso proyecto. No se trataba sólo, como sucedió tantas veces en la historia, de la construcción de un imperio, de un ámbito territorial inmenso, gobernado por una combinación de fuerza,

⁹ Los usuarios del término *Shoá* probablemente no adviertan que tiene una significación muy similar a la palabra rusa empleada para designar la matanza de judíos. Si es así, el uso distinguiría ambos acontecimientos más por su magnitud que por su calidad.

persuasión, prestigio y astucia. Aquí, en estos umbrales de la modernidad avanzada, había que hacer algo más para tener éxito en la empresa. En el horizonte competían las democracias liberales y los regímenes socialistas. Una lucha naciente se libraba: la batalla por una nueva subjetividad reflexivamente organizada como proyecto. El nazismo encuentra la necesidad de suprimir una determinada subjetividad, con lo que ésta conlleva: memorias, sensibilidades, temporalidades. Aquello que ahora conocemos tan bien y que entonces atravesaba una fase más temprana: producción de subjetividad. Había que abolir la subjetividad judía porque su persistencia hacía inviable el proyecto del *Tercer Reich*. Se trataba de un procedimiento antropológico. Un recurso técnico de intervención. No es que las condiciones subjetivas de que se trata arraigaran en un mero sentido psicosocial en los judíos como personas. Es decir, no se trataba de que la ciencia antropológica racista nazi pudiera tomarse al pie de la letra. Pero el sustento ideológico, doctrinario y procedimental era el que les daba la esperanza de garantizar la realización de las metas que se proponían. La garantía no residía meramente en la desaparición física de los sujetos. A veces encontramos este error en los análisis sobre los desaparecidos en la Argentina. Es cierto que la desaparición de un determinado grupo humano ocasiona ciertas consecuencias. Es trivialmente obvio que si asesinan a todos los miembros de un grupo al que pertenece un número desproporcionado de violinistas o físicos teóricos, se habrá ocasionado un menoscabo para la ejecución del violín o para el desarrollo de la física teórica. Es un obstáculo de menor cuantía al lado de lo que se ambiciona, al lado de los inmensos beneficios que se obtendrían por la desaparición no ya

de un grupo de personas, sino de una *forma de vida*. No es que la forma de vida, tampoco, encarnara de manera lineal en los sujetos desaparecidos. El grupo eliminado encarna esa forma de vida a través de prácticas culturales, sensibilidades, competencias lingüísticas a las que eventualmente proporciona algo que se puede describir como una masa crítica. La eliminación de esa masa crítica ocasionará el cambio deseado. Pero no lo hará solamente por el hecho mismo de haberla eliminado, como lo que sucede si vaciamos un barril de agua y entonces el resultado es un recipiente seco. No es así como suceden las cosas en la historia humana. La propia desaparición como tal, el hecho mismo de la desaparición, es ejemplar, constituye un acto paradigmático que, sumado a la supresión de determinada masa crítica, permite proyectar ciertos resultados. En este sentido radica la semejanza entre el exterminio nazi de los judíos y los desaparecidos argentinos. No es meramente que asesinaron a "los mejores", sino que se suprimieron prácticas socio-culturales. ¿En qué radica el éxito? Allá consiguieron la extinción de la cultura *ídish* centroeuropea y de su lengua de mil años de antigüedad. Hoy los estudiosos todavía procuran entender qué era esa cultura de la que ha sobrevivido a duras penas una fracción. Aquella cultura sí fue prácticamente extinguida en forma física, literalmente. Aquí consiguieron la extinción de la esperanza utopista igualitaria que el movimiento revolucionario de los 60-70 encarnaba. Aquí se hizo lo que se hizo en términos discipulares. Es por eso que resulta trivial comparar la gran transformación de la subjetividad que se llevó a cabo en la Argentina con la lucha del colonialismo francés por la conservación de sus posesiones africanas. Las semejanzas son metodológicas (por otra parte también

proceden de un mismo origen, vía las derechas filofascistas francesas), pero muy diferentes los proyectos. El Proceso de Reorganización Nacional, salvando los tiempos y las distancias, se propuso ejercer transformaciones histórico-culturales en la Argentina. Quien se propone semejante empresa no puede predecir los resultados. Pero esos resultados son bien tangibles una vez que acontecen. El nazismo logró modificar en forma sustancial las condiciones identitarias del pueblo judío, al menos en lo que le interesaba. Aquellas subjetividades incompatibles con el *Tercer Reich* estaban íntimamente ligadas con la condición diaspórica del pueblo judío y su historia europea. Se trataba de una cultura atravesada por ciertas paradojas que le otorgaban singularidad y ocasionaban un obstáculo insalvable para algunas modalidades del colectivo social germánico, ansioso por construirse sobre la base de una determinada representación de la modernidad.

4. Uno de los rasgos judíos más despreciables e inaceptables para los nazis era la condición judía de la debilidad, la pasividad, el consentimiento frente a la persecución, la preferencia por encarnarse como víctima antes que la victimización del otro. Se trata de la ética mesiánica que el cristianismo universalizó y traicionó muchas veces en tanto que institución eclesiástica temporal y vinculada con los poderes estatales europeos. Si se trataba de la transformación subjetiva, sucedía que en el seno de la Iglesia se habían elaborado durante muchos siglos los anticuerpos del olvido del cristianismo primitivo, íntimamente cercano al judaísmo mesiánico de la ética débil, de la otra mejilla, de la no resistencia frente a la fuerza. Es en esta cuestión donde

radica la cifra del problema del sacrificio. El judeo-cristianismo se caracteriza por haber creado en la historia de Occidente modos de producción de subjetividad conflictivos para los poderes imperiales, la esclavitud y la opresión. La Ilustración y el socialismo son productos de ese largo proceso experiencial. Las razones por las que se podría esperar una eficacia de la eliminación de los judíos radica en su débil, difusa, ausente institucionalidad estatal. Si lo que se quería era instalar los cimientos de un imperio milenarista que no fracasara como los anteriores, había que eliminar la compasión del alma humana¹⁰. La compasión es una condición de la existencia espiritual y religiosa tal como se desarrollaron en Occidente. En el judaísmo se orientó a la noción de justicia y en el cristianismo, a la de amor. Un golpe mortal a aquellas manifestaciones del abandono de sí estaba en los planes del proyecto del mal radical.

Es esa debilidad consentida frente a la fuerza el rasgo que confunde cuando tiene lugar el asesinato y la victimización. El acontecimiento criminal del exterminio se asemeja a un sacrificio. En este contexto adquiere un sentido diferente el análisis del fenómeno sacrificial. La semejanza se basa en que la víctima es pasiva, no lucha y parece aceptar la muerte infligida por el verdugo. Hay que señalar primero que la determinación de una situación sacrificial no viene dada por los deseos o los pensamientos de la víctima sino por los del victimario. No es Isaac¹¹, no es el cordero quien se sacrifica por su propia iniciativa. Estas son las víctimas propiciatorias, puestas en esa situación por el victimario. A quien permanece ajeno, ni víctima ni verdugo sino testigo, la situación sacrificial, cuando se comparten los valores judeo-cristianos de la

¹⁰ Los poderes imperiales conservan la ambición y la expectativa de que un logro semejante garantizaría una persistencia indefinida de la dominación. Es otra de las formas en que el nazismo mantiene vigente su imaginario.

¹¹ Isaac no sabe que va a ser sacrificado.

compasión, le resulta inaceptable y le produce un rechazo visceral que, si no encuentra un trayecto de justicia o racionalidad, puede emprender un recorrido vindicatorio.

La cuestión es que si quisiéramos definir el exterminio nazi de los judíos como un sacrificio podríamos tomar como elementos ciertos rasgos del comportamiento de las víctimas para obtener una analogía superficial. Quien define el sacrificio es el oficiante, que es quien quita la vida a la víctima y eslabona el acontecimiento en la serie de los comportamientos rituales. El tema es excesivo, ya que en las culturas en que el sacrificio está establecido, cuando hay víctimas humanas, éstas forman parte del contexto lingüístico, ritual, de prácticas establecidas.

El judeo-cristianismo elaboró en el contexto de su modo de producción de subjetividad un proyecto de supresión, superación, consuelo o crítica de las prácticas sacrificiales. El pensamiento judeo-cristiano se opone en sus fundamentos a la noción del sacrificio, es decir al asesinato de cualquier índole. Dios no pide vidas humanas y en el límite no pide vida alguna. No estamos aquí refiriéndonos al judaísmo arcaico, sino a los principios que fueron instituidos mientras aún coexistían prácticas sacrificiales. La presente conjetura requiere una mirada histórica. La redención contiene elementos que vuelven inaceptable el sacrificio. La condición sacrificial de sí en el judeo-cristianismo sólo puede tener lugar por decisión propia en contextos de lucha contra fuerzas superiores. No muere Isaac, sino un corde-

ro. No es aceptable el sacrificio humano. Pero además el texto bíblico no se limita a establecer un principio normativo, sino que nos ofrece una narración en la que se dramatiza la vacilación que concierne a la coexistencia de prácticas heterogéneas y a la lucha por modificar ciertas prácticas y sustituirlas por otras¹². El acontecimiento crístico profundiza esta elaboración dramática en forma radical. Dios mismo permanece pasivo ante la fuerza y se deja matar en procura de marcar simbólicamente el mandato esencial: no matarás¹³.

Entonces, el exterminio nazi de los judíos no habría sido un sacrificio desde el punto de vista de los judíos, aunque aún podría serlo desde el punto de vista de los nazis. Es curioso que se discuta el asunto sin tener en cuenta las enunciaciones de los oficiantes. Dado que el sacrificio requiere el punto de vista del verdugo¹⁴ en primer lugar y no el de la víctima, a la que no se pregunta por sus intenciones o preferencias, sino sólo por los atributos establecidos que la hacen propicia para el sacrificio.

5. Conjeturaremos que podría hallarse fundamento de esta confusión en que el judeo-cristianismo ya había alterado la relación verdugo-víctima mediante un largo proceso de elaboración de la no violencia y la superación de toda sacralidad del asesinato. El consentimiento a la propia muerte infligida por el verdugo no tiene relación en principio con el masoquismo sino con uno de los componentes del heroísmo clásico: el desprendimiento de la propia vida, pero sin otro de los compo-

12 Oscilación que en palabras de la interpretación de Rashi se describe así: “No le dijo: degüéllalo, porque en realidad no era intención de Dios que fuese sacrificado, sino tan sólo que fuera subido a la montaña, como si fuera un holocausto. Cuando lo subió le dijo: Bájalo.” *El Pentateuco. Génesis. Sefer jamishá jumshei torá. Bereishit*. Con el comentario de Rabí Shlomó Itzjaki (Rashi). Editorial Yehuda, Buenos Aires, 1994, p. 92.

13 Aunque la recepción y elaboración de estas configuraciones en Occidente se identifica con el judeo-cristianismo, los estudios genealógicos e históricos encuentran una profusa diversidad de antecedentes en otras culturas, desde las orientales arcaicas hasta el dionisismo mediterráneo y el gnosticismo.

14 El deslizamiento disonante entre “oficiante” y “verdugo” confirma el extrañamiento entre Shoá y sacrificio.

nentes que lo caracterizan: la disposición de la vida del prójimo. Es el contexto judeo-cristiano el que ha cimentado la figura del héroe que muere sin matar para que nadie más mate en el advenimiento escatológico, o en una medida histórica, para poner un límite a la violencia criminal. Es la única forma conocida, incluso entre los mamíferos superiores¹⁵, de sobrevivir a un oponente más fuerte y poderoso cuando la lucha es entre semejantes. El asesinato es en cierta forma un fracaso inmediato para el sujeto que ofrece su vida, en el sentido obvio de que no sobrevive. A diferencia de lo que sucede en el reino animal¹⁶, los actos humanos trascienden a sus protagonistas a través del ejemplo, la historia y la memoria. Y de esa manera pueden invertir el sentido de fracaso o éxito, tal como se puede considerar en el instante mismo de la muerte. Ese legado, el judeo-cristianismo, era un enemigo mortal del proyecto nazi. Hasta era más importante matar a los judíos que ganar la guerra, al menos la librada contra quienes los nazis presumían semejantes (en particular los anglosajones). Estaban dejando un legado para la humanidad y esto otorgaba un significado a su propio sacrificio heroico. De modo que si hay sacrificio, éste no tiene lugar en el contexto judeo-cristiano sino en el de la institución del mito nazi del *Tercer Reich*. Habría que preguntarse qué clase de religión era ésta. Es evidente que quien ingrese al debate sobre esta cuestión preferirá dejar de lado en principio dedicarse a pensar cómo interpretar los elementos de aquella anti-religión demoníaca (salvo para contribuir a la inteligibilidad de sus crímenes). De todos modos, la abstención que se verifica para considerar el papel de los perpetradores, no como

fuerzas de la naturaleza a la manera de un terremoto sino como actores de una historia europea que sigue su curso después de Auschwitz, resulta ajena a los designios de la investigación hermenéutica. No faltan trabajos que profundicen en lo que sería esa anti-teología nazi, pero si no son más numerosos cabe abrir también nuevos interrogantes al respecto. Resulta más tranquilizador para la mala conciencia de Occidente pensar que el nazismo quedó atrás y sólo sobrevivieron algunos protagonistas escondidos en la Argentina. Una coartada muy adecuada para mantener la calma instituida de la Europa de la posguerra¹⁷.

6. El exterminio nazi de los judíos, aunque ello no siempre se reconozca en forma directa y con todas sus consecuencias, opera como un horizonte ético-político del actual orden internacional, sobre todo en lo que concierne a los países más poderosos, cuyas plataformas normativas están organizadas alrededor del Estado de Derecho sustentado doctrinariamente sobre los derechos humanos. Los conflictos sociales y políticos que estos países protagonizan como actores dominantes están imbricados con las relaciones establecidas entre las memorias de lo acontecido, los relatos y los testimonios, así como las conmemoraciones y la organización de los museos y los archivos.

El exterminio nazi de los judíos opera en este marco como un paradigma que se considera apropiado para establecer los límites de lo aceptable y el horizonte de lo concebible. Es una cuestión muy abarcadora, que va mucho más allá de la normatividad institucional de los estados y su organización ju-

15 Son destacables los desarrollos de Gregory Bateson al respecto en *Pasos para una ecología de la mente*.

16 Sin embargo, también la historia evolutiva pide sus derechos a la redención. Los comportamientos abnegados o paradójicos son tan determinantes para la evolución de las especies como las acciones predatorias.

17 Aun con lo siniestro que es para nosotros, no deja de ser un estereotipo tranquilizador para las malas conciencias estadounidenses y europeas.

rídica. Interviene con gran intensidad en aspectos estratégicos de los actuales desarrollos e innovaciones tecno-científicas, sobre todo en lo que concierne a la ingeniería genética y las biotecnologías, y aparece como una cuestión también estructural en el ámbito de la educación.

El debate sobre la designación del exterminio de los judíos concurre, ante tantos compromisos y determinaciones políticas e institucionales, a proporcionarle a lo acontecido un carácter compatible con esa multiplicidad de restricciones y demandas. La índole de esa multiplicidad, contra lo que podría suponerse a primera vista, no favorece las posturas pluralistas, sino al contrario, opera como un círculo restrictivo, como siempre que, frente a un argumento, se presenta la ética de la responsabilidad antes que la ética de la convicción, animadora consecuente de un pensamiento libre. Una cuestión tan sensible y peligrosa para la memoria de los sobrevivientes y para las perspectivas de una repetición, en un mundo como el nuestro, que no nos ofrece una auténtica seguridad que garantice un futuro sin horror, ofrece al debate sombras que actúan a su vez como variables que condicionan el examen del problema. Esto ocurre, como siempre que la amenaza del uso de la fuerza o la violencia amedrentan el libre pensamiento, frente a la circunstancia de que una prevención mucho más profunda respecto de los peligros y ofensas potenciales que esta discusión pone en escena sólo quedaría promovida por un marco apropiado para el despliegue de todas las consideraciones y pensamientos que pudieran esgrimirse. Baste recordar el fenómeno del revisionismo histórico negacionista para comprobar que ninguna ingenuidad racionalis-

ta podría tampoco favorecer el curso del debate.

Una razón esencial por la que no estamos en condiciones de alcanzar el estatuto tranquilizador que favorezca -dentro de sus propios límites culturales e ideológicos- el mero estudio científico de los acontecimientos del horror es el fenómeno de la vigencia y la continuidad de la solución final. Si la racionalidad no es lo que podría protegernos de una repetición, ello se debe a cuanto tuvo el exterminio de los judíos de racional, tanto en su génesis como en su ejecución. Y en lo que no refiere a la racionalidad, aquello que concierne a las creencias, el odio, los prejuicios, los devenires libidinales, tampoco son la racionalidad científica ni su alegada compañera de ruta, la racionalidad normativa y jurídica, las categorías que podrían obrar como cinturón protector frente al peligro.

7. La distinción decisiva entre el exterminio de los judíos y la condición sacrificial radica en la intervención nazi sobre la temporalidad como categoría organizadora de la experiencia cultural de Occidente. El nazismo procuró la supresión de una determinada temporalidad. Procuró la supresión de la *razón anamnética*, una noción que deposita la valencia de la racionalidad en el tiempo y la rememoración, a diferencia del racionalismo atemporal, amnésico, que se le opone. Semejante operación no encuentra sus límites en las coordenadas temporo-espaciales que la contienen, sino que es para siempre, para todos los tiempos. La condena a la desaparición no exime a los sobrevivientes ni a quienes no fueron directamente afectados por la desgracia. Al contrario, nos implica. Define un estatuto que queda disponible para quien quiera adoptarlo, consentir con él o simplemente ignorarlo. La maldición nazi no fue sobre las

personas que el aparato exterminador consiguió capturar, sino sobre la condición judía como tal, con completa independencia de cualquier acción o creencia de los sujetos. Es por ello que el antisemitismo, antes que debilitarse por nuevas condiciones de presunta convivencialidad democrática, encuentra nuevas formas de manifestación que aparecen con un gran potencial de persuasión y desconexión con el horror. Hoy hemos olvidado la naturalidad con que la persecución de los judíos formó parte del horizonte cultural de Occidente durante siglos. Auschwitz le otorgó un carácter insoportable con el que nadie en su sano juicio puede identificarse. Sin embargo, ello no obsta para que las nuevas formas de antisemitismo que aparecen por todas partes adquieran una falsa neutralidad valorativa en relación con el exterminio. Sólo habría que formular el ejercicio mental (dado que se supone que es muy distante de cualquier realidad inmediata) de una derrota militar y política decisiva del Estado de Israel frente a sus enemigos para adivinar el júbilo que proyecta sus señales anticipatorias sobre demasiados discursos y actitudes en la actualidad.

8. Concluamos con una última observación, dado que mencionamos el Estado de Israel y el conflicto del Medio Oriente. Aunque no es el objetivo del presente trabajo, no resulta consecuente una argumentación acerca del exterminio nazi de los judíos sin referir a la que fue una de sus consecuencias. El pasaje de una identidad judía diaspórica a una identidad israelí estatal. En este pasaje radican tensiones conceptuales adversas a la noción “débil” de la condición judía, dado que la subjetividad estatal se manifiesta con un signo fuerte. Todos aquellos rasgos que fueron ajenos a los judíos de Europa en relación con

el aparato estatal y la guerra se extinguen en el camino de la construcción de un estado que, por añadidura, se encuentra en conflicto por su existencia desde su fundación. Sin embargo, la sustitución de una subjetividad débil por una fuerte, aunque produjo profundas transformaciones que requieren sus respectivos análisis, no dispuso los discursos sobre el carácter peculiarmente perverso de los judíos, cuyas acciones siempre son más poderosas que cualquier materialidad verificable. Hay algo en ellos que los vuelve mágicamente amenazantes. Pueden ser pocos en número y formar un estado minúsculo, pero la política, la economía y la cultura del mundo les deben desventuras desproporcionadas y dolorosamente injustas para la inmensa mayoría inocente. Finalmente, el tema que vuelve una y otra vez, cuando se trata del conflicto en el Medio Oriente es el de la *destrucción*, la *supresión*, la *eliminación* ¡de los judíos! Ya sea que se trate de una determinada organización institucional (nos dicen que esos términos deletéreos son destinados al Estado y no a las personas), resulta patético y grotesco que conciencias progresistas hagan uso de semejante lenguaje de odio e insensibilidad bajo la sombra de un acontecimiento de la naturaleza del exterminio nazi de los judíos, sin tomarse el trabajo, sin exigirse el compromiso ético ineludible de distinguir en forma minuciosa entre el horror que persiste después de Auschwitz como memoria de la amenaza, y las contingencias políticas y militares que sólo pueden ser condenadas en toda su magnitud en un marco de verdad y justicia. Sin memoria, verdad y justicia para los judíos no puede haberla para quienes desgraciadamente han sido víctimas renovadas de los aparatos estatales: los palestinos. Quien quiera defenderlos se enfrenta al desafío de reconocer al mismo tiempo la gravedad y la den-

idad del insoluble problema judío en confrontación con el antisemitismo, espejo negro que ha acompañado a los judíos de manera tan persistente como despiadada, y que hoy es malévolamente utilizado para reflejar otras desventuras, otras injusticias que exigen su reparación sin alimentar el círculo interminable de las víctimas propiciatorias.

Resumen

Se examina como problema la denominación del exterminio nazi de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial. El nombre con que se conoce uno de los acontecimientos más horrorosos de la historia humana (Shoá y Holocausto son los más notorios y generalizados) depende de un severo entramado problemático. Cualquier actitud que se adopte con respecto a esta denominación apela de manera ineludible a cómo se lo interprete, el modo en que se defina el acontecimiento, sus alcances histórico-políticos, las posiciones que se sostengan en la actualidad con respecto a la herencia de la "cuestión judía" y last but not least, a los análisis que se elaboren con respecto a los tópicos que conciernen al mito, el sacrificio, los procesos modernos de secularización y la cuestión del testimonio, entre otros. El presente trabajo procura aproximar un conjunto de referencias susceptibles de abordar la dimensión del debate y el análisis preciso de algunos de sus aspectos destacables. Otros aspectos, también complejos, sólo se mencionan con el objeto de indicar la pertinencia de su tratamiento específico.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 1998 (selección).

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos, Valencia, 2000.

ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 1999.

ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. Madrid, 1974.

ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Alianza, Madrid, 1988.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, Madrid, 1997.

BIRULÉS, Fina (comp.). *El género de la memoria*. Pamiela, Pamplona-Iruña, 1995.

BLOOM, Harold. *Poesía y creencia*. Cátedra, Madrid, 1991.

BURRIN, Philippe. *Hitler y los judíos. Génesis de un genocidio*. De la Flor, Buenos Aires, 1990.

CALVEIRO, Pilar. *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Colihue, Buenos Aires, 1998.

DÉOTTE, Jean-Louis. *Las ruinas, Europa, el Museo*. Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1998.

DUPUY, Jean-Pierre. *El sacrificio y la envidia*. Barcelona, 1998.

ESPÓSITO, Roberto. *Confines de lo político*. Trotta, Madrid, 1996.

FACKENHEIM, Emil. L. *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. Jason Aronson, New Jersey/Jerusalem, 1997.

FAYE, Jean-Pierre y VILAINE, Anne Marie. *La sinrazón antisemita y su lenguaje. Diálogo sobre la historia y la identidad judía*. Ada Korn, Buenos Aires, 1995.

FINKELSTEIN, Norman, G. *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2002.

GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1995.

LACQUE-LABARTHE, Philippe y NANCY, Jean-Luc. *El mito nazi*. Anthropos, Barcelona, 2002.

LEVI, Primo. *Entrevistas y conversaciones*. Península, Barcelona, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *La diferencia*. Gedisa, Barcelona, 1988.

METZ, Johannes Baptist. *Por una cultura de la memoria*. Anthropos, Barcelona, 1999.

NANCY, Jean-Luc (sous la direction de). *L'Art et la Mémoire des Camps. Représenter, Exterminer*. Le genre humain. Seuil, Paris, 2001.

ROTH, Joseph. *Judíos errantes*. Muchnik, Barcelona, 1987.

SEMPRÚN, Jorge. *Aquel domingo*. Barcelona, Seix Barral, 1986.

STEINER, George. En el castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un nuevo concepto de cultura. Gedisa, Barcelona, 1991.

STEINER, George. *No passion spent*. Faber and Faber, Londres/Boston, 1996.

TODOROV, Tzvetan. *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Taurus, Madrid, 1995.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós, 2000.

TRAVERSO, Enzo. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Herder, 2001.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Los asesinos de la memoria*. S. XXI, Madrid, 1994.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Los judíos, la memoria y el presente*. FCE, México, 1996.

VVAA. "Memoria y terror en la Argentina, 1976-1996" en *Confines*, N° 3, setiembre de 1996, Buenos Aires.

VVAA. "Del exterminio" en *Nombres*, N° 10, noviembre de 1977, Córdoba.

VVAA. "Del exterminio II" en *Nombres*, N° 11-12, octubre de 1988, Córdoba.

VVAA. *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Gallimard, Paris, 1984.

Sobre la religión y el sacrificio. Un punto de vista antropológico

Adriana Sismondi*

“Precisamente aquéllos que afirman con mayor vigor una identidad irreductible e intocable sacan su fuerza y su convicción (al modo de un dogma religioso, agregaríamos nosotros) sólo de la oposición que hacen a la imagen de algún otro al que mitifican para desembarazarse de su insoportable realidad.”

Augé, 1998.¹

Introducción

El valor de la religión y del sacrificio en la conformación de las estructuras sociales y psicológicas conforma un fenómeno de extraordinaria complejidad cuyo abordaje justifica una aproximación cuidadosa y requiere la aplicación de criterios y modelos desarrollados en distintas áreas de conocimiento. La interacción de explicaciones provistas por disciplinas científicas diversas permite dotar de volumen a los modelos planos que provienen del análisis unidimensional o de la aplicación de paradigmas estrictos con los cuales pretenden explicar todas las cosas quienes no tienen a su disposición un arsenal de herramientas teóricas algo diversas. Así la utilización de los aportes de la historia, la economía, la política, permitirán un abordaje interdisciplinario que completará la conjunción del punto de vista antropológico y psicoanalítico.

Este planteo hace necesaria una toma de posición epistemológica que se aleja de las definiciones que enuncian muchos aparatos ideológicos originados y/o controlados precisamente por las religiones actuales. En este trabajo, la epistemología se considerará únicamente un método de contrastación interdisciplinaria.

En el análisis de la profusa bibliografía existente al respecto, se advierten no solamente la unidimensionalidad con que los especialistas abordan el problema sino también la censura, o autocensura, proveniente de las contradicciones entre los postulados teóricos, que tienen que hacer explícitos los intelectuales que abordan el tema, y algunos aspectos prácticos del desarrollo de su propia comportamiento cotidiano y de su propia ubicación social, en tanto y en cuanto la religión como dispositivo de control social conserva plena-

* Antropóloga (UNC).

¹ Augé, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona. Lo señalado entre paréntesis nos corresponde.

mente su valor y como dispositivo de control ideológico tiene una versión dogmática acerca de su propia existencia.

Para construir esta visión pluridimensional es necesario elegir algunos ejes que guíen en el armado de una estructura coherente, es decir elegir algunas categorías que caracterizan persistente y universalmente el fenómeno religioso.

Una de esas categorías es el efecto de la religión en los individuos y la significación que para ellos tiene la percepción de su propia ubicación en relación con los demás y con la naturaleza. Otra de esas categorías es la organización social como expresión del fenómeno evolutivo que desencadena la agrupación de los individuos de la especie humana para garantizar su capacidad de supervivencia. La religión es un mecanismo de control que coadyuva homeostáticamente al mantenimiento de la estabilidad de las estructuras sociales que se suceden históricamente.

La dialéctica de las determinaciones individuales biológicas y adquiridas culturalmente y su relación con la ley (con la estructura explícita de la sociedad), a través de la educación y de la internalización de las normas, configura todo un espectro de posibilidades de análisis y descripción con la óptica especializada que proveen los modelos de las diversas disciplinas científicas.

La oposición práctica del individuo con la sociedad y las contradicciones que se derivan de las renunciadas a algunas ventajas individuales para la obtención de ventajas mayores, pero de carácter colectivo, configuran un campo de estudio tan extenso como para afectar a casi todas las disciplinas de las ciencias sociales y tan prolonga-

do como para encontrar antecedentes desde los más remotos tiempos históricos hasta la más inmediata actualidad. La sociedad se forma y se reforma, se construye y se reconstruye desde la horda primitiva hasta la sociedad contemporánea constituyendo la condición primera de existencia del ser humano.

El sacrificio implica una renuncia a ciertas posibilidades que brindan los dispositivos biológicos del acervo genético a cambio de ventajas de supervivencia que se instalan en los individuos merced a la educación, y que resultan de mayor valor para la resolución de los problemas que plantea su relación con la naturaleza que lo circunda.

La historia de la humanidad es la historia de estas contradicciones. Y la historia de las ciencias sociales es la historia de la organización del conocimiento de este fenómeno en diversas especialidades que responden al análisis parcial de los múltiples aspectos que presenta.

La religión: su justificación en la historia humana

La capacidad de generar "hordas" (el sentido gregario) es una característica de muchas otras especies además de la humana, por lo que se considera que no es de orden cultural sino que está inscrita en su acervo genético.

Esta característica, unida a la posibilidad biológica de generar patrones de conducta muchísimo más flexibles, se une a la cultura como rasgo predominante del proceso de hominización.

La transmisión de características de su-

pervivencia que asegura la prevalencia de la especie pasa entonces del ámbito biológico al ámbito cultural. Y la evolución adquiere un ritmo vertiginoso que lleva a la especie a la cúspide de la pirámide alimentaria. Esta capacidad está vinculada estrechamente con el tercer factor imprescindible para el proceso de hominización: la capacidad de elaborar modelos; es decir, estructuras nerviosas de control para órganos externos o herramientas que multiplican la capacidad individual. Esta facultad implica la existencia de una capacidad simbólica de orden superior a las existentes hasta su aparición. Es necesario asegurar la construcción de rutinas de conducta independientes, intercambiables y que permiten manipular con el mismo órgano una lanza, un cacharro, un martillo, etc. Esta posibilidad se alcanza con la enorme expansión del cerebro en áreas que los neurólogos llamaban de "tejido inespecífico", aunque en realidad se corresponde con una multiplicación de la capacidad neuronal en áreas bien específicas de la corteza pre-frontal. La síntesis de complejos patrones de actividad en un solo elemento simbólico que los resume define la capacidad de abstracción humana.

Ya Tylor² hizo ver cómo los esfuerzos de un salvaje por clasificar los objetos comunes para llegar así a concebir la noción de clase lo llevan a imaginar que una especie es una familia de seres con su propio dios tribal como protector y con un nombre que contiene de alguna manera mística la esencia común de la tribu.

Esta capacidad de abstracción que culmina en la cúspide de una pirámide de síntesis sucesivas necesita resolver la categoría sintética más general para mantener su equili-

brio. Las preguntas no contestadas alteran la estabilidad del sistema y provocan inquietud, malestar (Geertz, 1995). Este dispositivo de curiosidad es innato. Los hombres necesitan dar cuenta de todas las situaciones de incertidumbre o contradicción, suturando las dudas con un cierre que devuelva la tranquilidad.

"En esta atmósfera confusa, suprasensible de sueños y fantasmas, de nombres, imágenes y números, se desarrolla la experiencia mística del rito, de la magia y de la danza rítmica. Los elementos actúan y reaccionan, y entre esa amalgama de sentimiento y acción tal vez llega a formarse el salvaje cierta noción de un dios" (Tylor, 1903).

Esta primera conciencia de la propia ignorancia, este miedo ancestral, esta inseguridad vital promueve soluciones mágicas que la sociedad construye tratando de auxiliar a sus integrantes. Las religiones casi siempre tienen un componente racional. Hay además una exigencia social de estructurar establemente la relación entre sus miembros, de conformar una guía de las relaciones sociales que organice las experiencias individuales para asegurar un máximo de previsibilidad al dar sustento a un modelo de relaciones determinado.

De lo antedicho se desprende que la religión cumple con dos objetivos: el primero, explicativo, intenta dar respuestas a (cerrar de alguna manera) las inquietudes de los hombres frente a lo desconocido; el segundo, normativo, se respalda en los éxitos obtenidos en la primera parte para cobrar el precio de esa tranquilidad, a veces, con usura.

Las explicaciones, en el caso de las reli-

² Tylor, E. (1903). *Primitive Culture*.

giones más evolucionadas, constituyen aparatos teóricos ciertamente considerables y son acumulados a partir de tradiciones y escritos ambiguos y adaptados según las circunstancias históricas a modelos abiertos que conservan su vigencia mientras sean capaces de representar simbólicamente las relaciones humanas con un cierto grado de credibilidad. Cuando esta característica sufre una mengua considerable puede ocurrir que su influencia decaiga y sea suplantada por otras creencias más adaptadas a la realidad que perciben los integrantes de la comunidad y mejor adaptadas a las condiciones de reproducción de la vida de dicha comunidad.

Estas crisis suceden muy esporádicamente y por lo general cuando el recambio tecnológico es muy rápido y no permite una difusión generalizada de las adaptaciones necesarias para mantenerlas actualizadas. Tal sucedió, por ejemplo, con el modelo católico ante el avance incontenible del capitalismo al comienzo de la Edad Moderna y la aparición consecuente del cristianismo protestante, como lo explica exhaustivamente Weber.

Los modelos explicativos elaborados por las religiones apuntan a la capacidad predictiva de los asertos contenidos en sus doctrinas y fundamentan en estas capacidades su facultad para guiar la conducta social marcando los límites que aseguran la estabilidad política de las sociedades.

Esta capacidad convictiva tiene límites estrechos; pronto surge la necesidad de establecer normas más severas que las que sostienen la mera habilidad explicativa. La estabilidad social hace necesario el establecimiento de métodos violentos para mantener el equilibrio y evitar la desinte-

gración. El conflicto entre los intereses individuales y los intereses sociales es objeto de estudio proyectado en muchos modelos que pretenden dar cuenta de su existencia y que no es objeto del presente trabajo. De todas maneras, el uso del terror es (como dicen los psicoanalistas) fundante en las sociedades humanas y fueron las religiones los canales más indicados para regular el castigo en las primeras sociedades organizadas, y siguen siéndolo para muchas sociedades actualmente.

Como ya se señalara, el estudio del sacrificio, de la ofrenda sacrificial, requiere reconocerlo como fenómeno a la vez individual y social. Es por ello que se presentan estos dos ejes para la descripción del fenómeno; se relacionan dialécticamente y su planteamiento en los siguientes títulos se realiza con fines analíticos para favorecer la comprensión y hacer inteligible el problema en estudio.

El sacrificio como estructurante de la organización psíquica en las órbitas cognitivas y emotivas

La violencia asesina forma parte del conjunto de conductas habituales en todas las especies, casi sin excepción. En el caso del hombre, la modificación de estos impulsos es parte principal del proyecto de educación que cada sociedad desarrolla.

Debido a la influencia decisiva de la primera educación en el proceso de hominización, estas conductas -en su aspecto individual tanto como en su manifestación colectiva- pueden ser drásticamente transformadas, a veces a costa del futuro equilibrio del sistema psíquico.

De todas maneras, la significación del contexto social en el modelado de las características de cada humano produce una gran diversidad de tipos.

Los modelos que orientan estos fenómenos en dirección a la conservación del equilibrio social ha sido, como se ha dicho antes, las religiones que han de tener una estructura tal que los diversos tipos caracterológicos creados por la educación encuentren en ellos lo que particularmente les convenga. Es decir, han de basarse en una polisemia flexible, capaz de simbolizar sutilmente la culpa, a fin de desplazarla o controlarla mediante rituales que constituyen la experiencia cotidiana.

Estos modelos son usados luego por variadas instituciones según el lugar y la época. Es menester señalar, reconociendo los importantes aportes de Foucault, que los campos educativos (formales y no formales) desde la familia y el club hasta la escuela y la televisión son escenarios donde esos modelos reproducen y actualizan los aspectos disciplinadores del control social internalizados por los individuos.

Pese a la universalidad manifiesta que se observa, no hay ninguna teoría que explique acabadamente la aparición de los fenómenos referidos al sacrificio en civilización alguna. El psicoanálisis dispone de un modelo que permite teorizar con cierta aproximación su morfología, y donde con mayor extensión se trata el tema (*Tótem y tabú*) es justamente donde su autor confiesa claramente la fragilidad de sus fundamentos empíricos.

Para comprender la eficacia de los rituales de sacrificio en la regulación de las relaciones sociales es imprescindible analizar la

capacidad simbólica de la estructura psicológica de los seres humanos.

Esta capacidad, basada, como ya se dijo, en la estructura de la organización neuronal, coincide en la descripción de alto nivel simbólico construida en los modelos psicoanalíticos y lingüísticos. Es necesario que la víctima del sacrificio asuma y condense en sí la representación de los componentes sociales involucrados; para ponerlo en términos del discurso lacaniano, la condensación freudiana constituye una particularización (sinécdoque) en tanto que metáfora. Así la asunción del rol expiatorio se transforma en un intercambio cuya retribución se sitúa en el registro de lo Simbólico.

En otras palabras, la víctima es una herramienta imprescindible para la instalación del terror entre sus representados, a quienes sustituye provisoriamente de manera ejemplar como muestra de las consecuencias que puede acarrear la desobediencia. Por el contrario, a cambio de la obediencia puede recibir distintas retribuciones, que pueden contabilizarse en el rubro "placer" o cuanto menos en el rubro "seguridad".

El más difundido de los rituales propiciatorios que incluyen el sacrificio humano es el filicidio, y este ensayo se refiere preferentemente a él.

La consagración de la promesa de lluvias, o de poder, o de venturas en las religiones politeístas de las sociedades de la antigüedad, la ofrenda sacrificial de Isaac por Abraham para congraciarse con su dios demostrando así la lealtad y la confianza, tanto como la denuncia hecha sobre sus propios hijos por algunas madres argentinas durante la última dictadura militar (o las alemanas y españolas durante

gobiernos nazi-facistas), bajo la consigna “prefiero un hijo muerto a un hijo comunista”, orientan sobre los motivos que explican el filicidio como rito sacrificial que asegura algún supuesto beneficio para los padres.

“El inconsciente expresa sus contenidos en el transcurso del tiempo y dentro de una ‘realidad’ que no ha desaparecido y tampoco pertenece al pasado, sino que como Freud diría hiede por su espantosa actualidad” (Malapartida, 2004).

El sacrificio como rito de obediencia como fenómeno organizador de la estructura social

La estructura de una sociedad hace necesaria la definición y asunción de roles de especialización entre sus integrantes. La división del trabajo procura la eficacia y asegura ventajas que se distribuyen entre los miembros de la sociedad. El conflicto personal se proyecta en el campo de lo social en un conflicto de roles, cuando -inexorablemente hasta ahora- esa distribución no es equitativa.

La percepción de esta estructura por cada uno de sus integrantes depende de su capacidad para interpretar la realidad y, por lo tanto, del conocimiento adquirido mediante la educación. La explicación de los roles sociales debe ser internalizada por cada uno a fin de asegurar el acuerdo general que haga viable un contrato social, cuya letra chica está escrita en un idioma que no todos son capaces de interpretar. La función simbólica de las interpretaciones religiosas proporciona una metáfora adecuada para las condiciones contrac-

tuales que harían el contrato inaceptable para alguno de sus signatarios.

La coherencia interna de la estructura social está asegurada por las condiciones que imponen la naturaleza, la historia de cada sociedad particular y su relación con otras sociedades, el talento de sus miembros para organizar sistema de roles coherentes con las capacidades individuales y muchas otras variables en las cuales se basan una gran cantidad de teorías sobre la organización social.

En casi todas ellas, la oposición entre el individuo y la sociedad se refiere a las condiciones en las cuales es necesario pagar un cierto precio en renuncia al propio desarrollo individual en función de las ventajas que se derivan de la cooperación social.

El recorrido por fuentes documentales que recopilan la historia de las religiones y etnografías que permiten conocer la diversidad de creencias y prácticas religiosas de los distintos pueblos del mundo dan cuenta de una condición necesaria para construir sistemas de creencias, mitos, ritos y religiones que los auxiliarán frente al miedo a lo desconocido y proporcionarán una imagen de su propia estructura de relaciones sociales.

Durante el auge del evolucionismo en el inicio de la antropología científica, durante el período clásico (fines de siglo XVIII) los antropólogos sostuvieron que los sistemas religiosos de las sociedades llamadas “primitivas” evolucionarían desde sistemas más simples (el animismo, la magia, el politeísmo, por ejemplo) a estructuras más complejas, señalando como formas más evolucionadas de religión las monoteístas.

Todas las sociedades humanas, independientemente del grado de su desarrollo material, han instituido formas legitimadas de creencias y prácticas para definir, atender y controlar la organización encargando a algunos individuos la explicación y justificación de sus mitos, ritos, leyendas y creencias. Estos andamiajes sostienen la cohesión social y dan origen a las religiones.

Las organizaciones sociales denominadas “más primitivas” constituyen una organización de complejidad creciente con la evolución de sus herramientas y la acumulación de su experiencia y sus bienes. Sus representaciones de las causas más generales, es decir sus producciones más abstractas, se ajustan a sus modelos de representación de su experiencia social, de su cultura. En la medida que se vuelven más especializados los trabajos y se concentra la capacidad productiva, se torna más compleja la organización social y aparece la representación de grupos de población concentrados “democráticamente” en los ancianos primero, en los jefes después. La acumulación de bienes hereditarios genera distinta capacidad de producción, lo que acentúa las diferencias, y gradualmente aparece la estructura jerárquica que conducirá a grandes conglomerados poblacionales.

Antiguos imperios como Grecia y Roma y las sociedades contemporáneas han tenido un desarrollo paralelo y a la vez confluyente entre su modo de producción de la vida y su forma de representarse sus dioses. Grecia se organizó teniendo al Olimpo y su mitología como referente. El Olimpo politeísta da cuenta de una dispersión de ciudades-estado. Roma, organizada cen-

tralmente, requería del monoteísmo como modelo de su propia estructura. La religión es simplemente una metáfora de la organización política. En esta metáfora, los espacios de representación y sus significantes están concebidos de forma tal que oficien una deformación poética de las causas que justifican la existencia de estructuras que perjudican a quienes soporatan el peso del progreso y disimulen las desigualdades que privilegian a quienes conducen el proceso de acumulación. Es probable que las ideas de continuidad genética, que inspiran la conducta de los lobos, los leones, los escribanos y otros animales territoriales y jerárquicos, integre el patrimonio biológicamente adquirido por los seres humanos, y su contradicción con las formas de transmisión cultural de caracteres artificiales adquiridos en virtud de la organización social no tenga aún una solución concebida teóricamente con anticipación; pero las reglas consagradas por las leyes, por el uso, y por los desarrollos tecnológicos hacen presumir cambios fundamentales en muy corto tiempo.

Con este marco, la ofrenda sacrificial resalta como un artefacto de manipulación coactiva sobre las protestas y las propuestas de cambio social que provienen de los disidentes. La Autoridad impera para equilibrar las fuerzas sociales en pugna. La cúpula social resiste aún los cambios que anuncian con impaciencia las implicancias políticas de los avances técnicos.

En esa tensión, el sacrificio pone un paréntesis simbólico para apaciguar las urgencias de los apesurados. Una concesión indulgente que implica también una promesa ominosa se resuelve en un *intermezzo* que

se perpetúa en rito. Un simple ejercicio de proyección deposita en la víctima propiciatoria los aspectos más temidos de las propias fantasías y moviliza una catarsis tranquilizadora. Junto con otros ritos, integra el arsenal de mecanismos que regula las relaciones sociales en un nivel alegórico de fuerte efecto didáctico.

Conclusión y otros interrogantes

La multiplicidad de significaciones del acto sacrificial depende de los contextos sociales. No hay un solo objeto, ni un solo motivo, ni un fenómeno único.

El sacrificio incide en la construcción de identidades y de subjetividad. En los adeptos, la convicción respecto de sus creencias instituye la alienación como resultado del terror y clausura doblemente el acceso a todo fundamento racional. Este des-centramiento lo sitúa en la estructura social (califica su status) y construye su identidad religiosa, en la cual el sacrificio se manifiesta de diferentes formas.

La paradoja actual se manifiesta en la globalización y homogeneización de la cultura dominante (cada vez más "secularizada"), mientras permanecen inalterables algunos dogmas religiosos, aparecen religiones nuevas y renacen los fundamentalismos de todo tipo.

Geertz señala que las obras de Durkheim, Malinowski y Weber, y con posterioridad Freud, que se pueden considerar las contribuciones teóricas más importantes en el campo de la sociología y antropología de las religiones, y que datan de principio del

siglo XX, no han sido continuadas por otros científicos sociales con trabajos superadores de aquellos. Antes que ellos, Marx se preguntaba por el papel de la religión como parte de la superestructura ideológica de las sociedades y sobre el carácter específico de la religión en los sistemas sociales organizados en clases, como el capitalismo.

Es de esperar que el avance en las investigaciones sobre el significado del sacrificio permita afinar los conceptos, las categorías de análisis para que sirvan de herramientas útiles para comprender y explicar este fenómeno multifacético y complejo.

Los distintos modos que adquieren los sacrificios encuentran en el sacrificio específicamente humano su expresión más brutal, y aunque no es fácil hallar alguna razonabilidad en este comportamiento es necesario imaginar algunas hipótesis.

Una postula el sacrificio humano (o su sustitución sublimatoria) como resultado de la necesidad de religar el equilibrio entre la reproducción social y el control ideológico mediante el terror, y entre la alienación mental y los mecanismos de proyección.

En las ofrendas sacrificiales que no implican la muerte sino sólo la amenaza, hay también gran variedad de producciones rituales. Algunos de los adeptos o creyentes pensarán posiblemente que sea fruto -al menos en las primeras sociedades humanas- de la creencia en que el sacrificio por otros traería aparejado la "promesa de liberación y salvación" propia.

¿Hay egoísmo o altruismo en estas expresiones rituales?

Resumen

El presente ensayo propone considerar las religiones como un dispositivo apropiado para las sociedades humanas en la búsqueda de regulación de las relaciones sociales y la cohesión social. Al mismo tiempo que, por las prácticas rituales, entre las que el sacrificio, o mejor aun la ofrenda sacrificial, tiene un lugar privilegiado, los hombres y las comunidades se someten al control ideológico que las propias religiones se encargan de ejercer.

Los mecanismos psicológicos, sociales y culturales que se ponen en juego en la interpretación, la simbolización y las prácticas religiosas de los hombres se analizan en dos ejes: el individual (psicológico) y el colectivo (social), relacionados dialécticamente y atravesados por variables económicas, políticas e ideológico culturales que los multideterminan.

El fenómeno complejo del sacrificio así esbozado requiere de un análisis epistemológico multidimensional e interdisciplinario que permita la comprensión acerca de su permanencia, en la diversidad de sus manifestaciones, en las sociedades contemporáneas.

Bibliografía

- Augé, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.
- Boudon, R. y F. Bourricaud (1990). *Diccionario crítico de sociología*. Edicial, Buenos Aires.
- Coromillas, J. (1994). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos, Madrid.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Shapire, Buenos Aires.
- Eleta, P. (1994). "Lo mágico y lo religioso en el análisis sociológico. Nuevas reflexiones sobre un viejo tema". En Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi (comps.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. CEAL, Buenos Aires.
- Freud, S. (1990). *Tótem y tabú*. En *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- _(1990). *El malestar en la cultura*. En *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1990). *Vigilar y castigar*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Hainchelin, Ch. (1960). *Orígenes de la religión*. Platina, Buenos Aires.
- Laplantine, F. (1999). *Antropología de la enfermedad*. Del Sol, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. Siglo XXI, México.
- _(1980). *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires.
- Malinowski, B. (1986) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- _(1954). *Magia, ciencia y religión*. Doubleday & Co., Nueva York.
- Marx, K. (1959). *Los manuscritos de 1844*. Resumen Enciclopédico Salvat. Salvat, Buenos Aires.
- Weber, M. (1967). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Plon, París.

Sacrificio y ley Continuidad y discontinuidad del límite en la fundación del sujeto

Diana Sperling*

¿Qué nos interesa el sacrificio? Digo **interesar** literalmente, en el sentido que adopta en el discurso médico cuando se dice que una herida, una puñalada, una bala interesó tal o cual órgano. Quiero decir cómo y en qué medida el sacrificio nos atraviesa, nos hiere, nos hace sangrar, afecta nuestros cuerpos, aun si -o precisamente *porque*- no se trata del sacrificio literalmente hablando, el que realizaban los sacerdotes de diversas tradiciones en sus respectivos altares, sino de su actualización en otras apariciones menos evidentes pero igualmente graves que impregnan la vida del sujeto moderno en todos los ámbitos. ¿Por qué ocuparnos del sacrificio? ¿Qué interés puede tener para el pensamiento actual revolver una cuestión tan arcaica, ligada sobre todo al lenguaje de lo religioso, al ámbito de los rituales, a un tiempo ya tan lejano?

Más aun: ¿por qué la filosofía debería ocuparse de algo que ha sido siempre objeto de estudio de otras importantes disciplinas?

Se ha abordado, en efecto, desde la historia de las religiones, la filosofía de la religión, la antropología, la psicología, la lingüística incluso. Sin embargo, la filosofía como tal no se ha ocupado de la cuestión más que sesgadamente, en forma coyuntural o anecdótica. Pero si, como creo, el pensamiento consiste en la forma y no en el contenido, y si la filosofía es el modo eminente que el pensamiento adopta -en tanto allí el pensar se piensa a sí mismo, sabe (o cree saber) de sí-, será preciso indagar el vínculo entre **la forma sacrificio** -estructuralmente hablando- y la filosofía. Para decirlo de otro modo, me parece indispensable que la filosofía vea que se (le) juega allí, no como algo extraño a ella sino como su más honda y tal vez inconfesable intimidad. De modo que esta indagación filosófica pondría en conflicto ese autosaberse que sostiene, como supuesto, la filosofía misma. ¿Sería ésa su vocación frustrada? ¿Hablaría, esa intimidad, del sacrificio como punto ciego del propio pensar?

* Filósofa, ensayista.

El nudo del lazo

*El sacrificio percola*¹, diría Serres. Bajo diversos rostros e incluso distintos nombres, el sacrificio -es decir, su estructura, su función, su lugar clave en la cultura- sigue permeando la vida de los hombres. El vocabulario del sacrificio impregna una multiplicidad de actos cotidianos, de discursos políticos, de gestos sociales, de enunciados intelectuales. Si damos crédito a las investigaciones de la antropología, la historia y el psicoanálisis, podemos afirmar que el sacrificio es la base sobre la que se construye lo social, es decir el entero ámbito del sujeto. *El sacrificio es el nudo del lazo*. Literal y metafóricamente. De allí que, más o menos oculto o solapado, subsiste como modelo de las relaciones de poder, rige la economía, organiza la subjetividad, *arma el pensamiento pero permanece impensado*. En ese sentido, el tiempo del sacrificio no es el pasado: al igual que el mito (en el que se funda y al que funda), al sacrificio le corresponde un tiempo atemporal, y su pervivencia es la presencia de una ausencia, la huella de lo que nunca queda atrás, esa "huella de ceniza" derridiana en la que los momentos no se distribuyen según una sucesión lineal. Tampoco su tiempo es el presente, si éste se entiende en su acepción común. Parafraseando a Duque, que parafrasea a Sartre, "el mito no se vive, se relata". El tiempo del mito es ahistórico, según la concepción nietzscheana de la historia.

El sacrificio puede ser entendido, así, como marca de origen de la cultura, *arjé* que subtiende y entrama la existencia de las instituciones y los sujetos a través de los tiempos. Pero *arjé* como lo entiende Heidegger, de modo tal que no queda a las espaldas del correr de los sucesos sino que sigue alentando en cada uno de ellos. (Cada tanto, incluso, como en la actualidad, asoma la cabeza y

se muestra en su más terrible concreción, en su rostro más tétrico, lo cual evidencia que nunca estuvo ausente.)

Semejantes presencia y pregnancia, tal insistencia obliga por tanto a revisar el silencio que la filosofía ha mantenido durante siglos sobre la cuestión. Es su carácter acallado, implícito, subterráneo (*¿Unheimlich?*) lo que convoca, y es a partir de allí que propongo el primer eje a pensar: si, en efecto, el sacrificio no "desaparece", supuestamente superado - como querría un pensamiento progresista y fiel a los ideales de la Ilustración- por la razón y la modernidad, es válido suponer que en todo caso lo que no está más a la vista es su forma clásica, pero que, metamorfoseado y resignificado, constituye el núcleo de otras producciones simbólicas, otros aspectos de la cultura (o de *la cultura*, sin más) que toman el relevo conservando en su seno el mismo principio. Aludo, por ahora y en principio, a dos ámbitos fundamentales de esa pervivencia: filosofía y ley. Dos que, como se verá -y aquí se manifiesta, también, la naturaleza misma del problema-, están ligados al punto que, por momentos, se hacen uno.

La filosofía se hace cargo, discursivamente, de lo que el sacrificio dramatiza. El nudo del sacrificio -insisto en esta metáfora que, se ha anticipado, no es casual- se desplaza al decir filosófico y lo anima bajo formas más o menos disimuladas o metaforizadas. Como todo principio, es de alguna manera exterior al sistema que articula, al modo de supuesto no sabido. Pero en este caso no se podría establecer así, sin más, la diferencia exterior/interior. Se trataría de una "conservación del origen" con apariencia de evicción (Le Gaufey, 1993), pero de un origen que lleva ya, como marca -ya que en eso consiste, *la pérdida del origen*.

1 Serres (1993) distingue "percolar" de "correr, fluir" (ambos provienen del mismo verbo): en la percolación, no hay un pasaje lineal, suave y fluido del líquido; hay, por el contrario, obstáculos, detritos, restos sólidos, impurezas que quedan retenidos y, a la vez, "marcando", gravando lo que pasa del otro lado.

He dicho al comienzo que el discurso filosófico en la mayor parte de su desarrollo histórico no tematiza el sacrificio. Habrá que preguntarse el motivo de tal omisión: quizás porque, para constituirse como tal, la filosofía necesitaba despegarse de ese terreno, considerado "poco filosófico", como si tuviera necesidad de encarnar el *logos*, la palabra racional e ilustrada, y distinguirse de lo salvaje y "bárbaro", lo primitivo y sangriento que la sola mención del sacrificio evoca: así, tal vez desde su inicio, la filosofía intenta tomar distancia del cuerpo y la materia, de las pasiones y la sangre para elevarse al reino del espíritu, *topos uranos* o mundo inteligible, es decir, "purificarse" (pero, ¿no es éste el núcleo del sacrificio? ¿Qué sacrifica la filosofía para distinguirse del sacrificio? ¿No se plantea aquí el grave problema de la herencia, la sucesión, la filiación, la deuda? ¿No se postula así, entonces, la filosofía como autoengendrada, separada por completo de ese ancestro problemático y vergonzoso?)... En ese sentido, la filosofía parecería querer reestablecer ese origen *-la pureza del origen, propiamente-* que el sacrificio denuncia ya como perdido. La filosofía, como dice Vernant de Edipo, "retrocede demasiado". Como si en ese mismo gesto de ocultamiento lo revelara, doble movimiento que caracteriza al Ser heideggeriano, pero también -y esto es clave para nuestro tema- al Dios de la mística.

Sólo en las últimas décadas el pensamiento *après* Nietzsche, encarnado en algunos pensadores "raros" (aquellos que no responden del todo al perfil del filósofo de oficio: Blanchot, Bataille, Derrida) se hace cargo de la cuestión. Nietzsche y sus herederos recuperan algo que, en realidad, siempre estuvo, pero acallado por la racionalidad a la que, tal vez ilusoria o renegativamente, aspiró siempre la filosofía.

Es Nietzsche, en efecto, quien vislumbra el papel de la sangre y la violencia, la culpa y la pena, la matanza y el castigo en la constitución de la cultura, idea que luego retomarán, además de los nombrados, Benjamin y Foucault y, más acá, Agamben, Zizek, Nancy y tantos otros.

Desde esta perspectiva, es decir en su lazo con el decir filosófico, el sacrificio invita pues a hacer genealogía: rastrear, digamos -como define Foucault esa práctica-, "el origen espurio" de la filosofía, de la razón, del pensamiento, su parentesco de carne y sangre con el más cruel de los rituales sin el cual, sin embargo, no habría surgido la cultura, no habría sujeto, no existiría ley.

La ley es heredera del sacrificio. En esta afirmación -que se enlaza con y prolonga la anterior- afloran aspectos fundamentales de la cuestión. Se trata de lo que implica y constituye, literalmente, la herencia, dado que en ella acaece la transmisión pero de modos tales que los términos en ella comprometidos sufren avatares diversos, pues se ven afectados por el acto mismo que originan o en el que participan.

La herencia de ningún modo es lineal y unívoca: hay en ella flujo y reflujo. El padre, digamos, se constituye como tal a partir del hijo, y viceversa. Por otra parte, ninguna transmisión que merezca el nombre de tal deja invariado su objeto (y, menos aun, su sujeto). Toda transmisión conlleva apropiación, es decir traducción, interpretación.

Por eso, el título de estas páginas no es "*Del sacrificio a la ley*", pues podría dar la engañosa impresión de un pasaje lineal, sino "*Sacrificio y ley*", subrayando ahora el carácter complejo y enigmático de esa conjunción que habrá de dispararnos hacia múl-

tiples direcciones y sentidos. 'Y' que junta y separa, que establece lazo a la vez que manifiesta la distancia entre los términos. Brecha y puente, ligadura y desligadura. Como toda herencia. 'Y' que tiene la figura de la encrucijada, ese punto problemático de elección de caminos, allí donde Edipo se cruza con Layo, punto crucial sin duda del pensamiento de la herencia en Occidente, del lazo filiatorio, la paternidad, la renuncia y el don. Se trata de volver una y otra vez a ese cruce aprovechando tan gráfico y sugerente signo que la escritura nos ofrece.

Uno de los efectos de la herencia es destruir la mentada ilusión de autoengendramiento. Lo cual significa: impurificar el origen. Sobre el eje de la pureza -de la distinción puro/impuro, que ya se insinuó y sobre la que habrá que volver- se dirime el problema. La ley llama permitido/prohibido al par antitético que el lenguaje religioso denomina puro/impuro, bueno/malo. Pero, veremos, no es una simple superposición terminológica lo que aquí se produce, sino una serie de transformaciones y deslizamientos que es preciso rastrear.

Impurificar el origen, no ser autoengendrado, ser causado -diría la filosofía en su lenguaje más tradicional, allí donde se toca con la metafísica y la teología-: venir de otro lado. Ese "ser caído" que tanto en Hesíodo como en Plotino, por ejemplo, suscita añoranza y pena, culpa y degradación. Algo que el psicoanálisis reformulará, no sin mantener un parentesco expresivo: el sujeto que adviene como caído del campo del Otro. En todos los casos, y en todo caso, se trata de la presencia insoslayable y fundante de la alteridad, de la referencia a ella, de la imposibilidad de ser uno. El lenguaje es el testimonio implacable de tal verdad.

Venir de *-con, desde, por*, pero también *junto a, contra, frente a, hacia-* otro: aquello que Lévinas denomina exterioridad, que nos condena a la responsabilidad frente al rostro del Otro y que atestigua, desde antes del principio, el carácter incompleto, escindido y en falta del sujeto. Señala, a la vez, su "sed de Infinito", o la dificultad -que también el sacrificio expresa- de contener lo infinito en lo finito². (El exceso en la falta que, como se verá, es marca esencial de la cuestión.) Sin embargo, las diversas maneras de confrontarse con tal condición implican diferentes posiciones y conllevan distintas relaciones a esa alteridad, al lenguaje y a la existencia. Es en esa diversidad donde es posible ubicar las mediaciones, las alteraciones, los cambios de registro entre sacrificio y ley, la heterogeneidad entre ambos y, a la vez, su íntimo parentesco. Parentesco que podría sugerirse en un quiasmo de la frase que encabeza este apartado: a su vez, el sacrificio es heredero de la ley.

Llamar y ser llamado

Tanto en el sacrificio como en la ley se trata de un llamado: una voz que convoca y manda. Se presentan así, ley y sacrificio, como demanda del Otro, en toda la resonancia del doble genitivo. En ambos, un tercer término es el referente según el cual se establecen las relaciones entre las partes. En ambos, la relación al llamado puede ser "salvador" o arrasador según, en principio, el carácter de ese Otro, tercero o Referencia (Legendre, 1989). Pero habrá que distinguir entre voz y palabra (como hace Aristóteles, en *Política*): la ley dona la palabra al sujeto (en el episodio de entrega de la Torá en el Sinaí -*Éxodo*, XIX- se expresa con claridad la distinción entre voz y palabra: Dios se hace oír como *kolot*, "vo-

² Sobre esta cuestión, cara a la filosofía y que la emparenta con la religión, un extenso trayecto desde Platón a Lévinas, pasando por Plotino, Bruno, Cusa, Descartes, Spinoza, Hegel... es decir, la filosofía ¡toda!

ces”, Moisés escribe y transmite “palabras”, *divrot*. La voz es allí, también, el *shofar*: voz arcaica y primigenia, recordatorio del sacrificio y presentificadora, por tanto, de la culpa primordial -cfr. Reik, 1995; y Lacan, 1963.c). El otro elemento reiterado y central en este episodio es el límite. Sacrificio y ley establecen diferencias, separaciones, lugares. El sacrificio es reparto: distribución de bienes y males, presas y funciones, culpas y perdón, botín y responsabilidad³. Se trata, en suma, del poder: el que ejerce el ámbito de lo sagrado sobre los hombres, y el que los hombres le y se atribuyen y distribuyen.

En el sacrificio, ese Otro del que emana el mandato exige sometimiento, es decir acatamiento literal de la orden mediante una conducta pautada hasta los mínimos gestos: el más pequeño cambio produce un deslizamiento del sacrificio al sacrilegio. Equilibrio metaestable, siempre al borde del desastre - en términos blanchotianos-, oscilando peligrosamente entre mantener el orden -la proporción, diría Platón- o (volver a) caer abruptamente en el caos. De uno a otro, sin solución de continuidad, sin escalas, sin atenuantes. La partición que se opera en el sacrificio es peculiar: los términos del par en juego -puro/impuro, sagrado/profano- se vinculan según una rígida oposición -no estrictamente contradictoria- o componen una mezcla confusa. De modo que se va de un extremo a otro sin grados ni matices: de la máxima diferencia a la no-diferencia (esta falta de gradación será de enorme importancia en la consideración del pasaje a la ley).

El sacrificio impropio comporta entonces un riesgo mayúsculo, es una transgresión de graves consecuencias no sólo para el sacrificante sino para la comunidad toda. Porque, de hecho, no hay allí individuo: el sacrificante encarna el todo, como Edipo en Tebas. Podría decirse que no hay, en términos estrictos, sujeto. La continuidad entre víctima, sacrificante y grupo -según lo que podríamos llamar, aplicando un cierto anacronismo lingüístico, identificación- conforma un conglomerado que a su vez aspira a establecer la conexión entre ese conjunto y los dioses.

Si toda ley jurídica es deudora de la ley simbólica, es porque esta última produce al sujeto. Y sólo un sujeto constituido como tal puede entrar en relación con la ley, es decir puede obedecer o transgredir. Porque puede, fundamentalmente, *interpretar*. Pero interpretar es un *acto*, en el sentido de *acontecimiento* que el término connota: si el acontecimiento es la irrupción inesperada de aquello que no se sigue del orden lineal del tiempo pero, a la vez, impacta en ese orden modificándolo hacia atrás y hacia adelante, resignificando todos y cada uno de sus puntos, así el acto. No habría, entonces, sujeto previo al acto, sino que sería éste el que lo constituye a aquél como tal. O: entre sujeto e interpretación habría una relación de ida y vuelta, ya que al interpretar -un hecho, una palabra, una cosa- el sujeto es a su vez interpretado, resignificado por su propio hacer⁴.

Cuando el llamado de la ley no se escucha como convocatoria al sujeto sino que resuena como pura orden, terrible y arrasadora,

3 Una extensa bibliografía nos auxilia en este punto: desde documentos antropológicos (Burkert 1982, Mauss 1946) hasta Ritvo y Gruner en *Conjetural* (2000) pasando por Freud, en *Tótem y tabú*.

4 Utilizo *interpretación* en el sentido que Nietzsche otorga al término: una fuerza que se apropia de algo ya existente y lo redirecciona, lo resignifica, lo relanza. Así, esa fuerza impacta sobre “sujeto” y “objeto” -si es que aun aquí fuera válida esa distinción- ya que no hay un agente independiente de la fuerza misma. Cfr. *Genealogía...* A la vez, Vidal-Naquet y Vernant recurren a similar razonamiento con respecto a la tragedia: la distinción entre acto y agente no sería pertinente allí, ya que el héroe trágico sabe de sí, se anuncia de su propio ser *a posteriori* de su acto que lo constituye como agente. Cfr. *Esbozos de la voluntad en la tragedia griega, en Mito y tragedia I...* Ya Aristóteles (*Poética*) avanza elementos para pensar la cuestión.

ocurre como en *Ante la ley*: podría pensarse que no hay allí en verdad ley sino sacrificio, en tanto el campesino de Kafka no toma el riesgo de interpretar sino que se inmola para sostener la consistencia de ese Otro pleno, monolítico y cerrado. Consistencia que, ilusoriamente, sería garante de la propia. Otro que no comporta alteridad, por lo tanto uno que tampoco la implica.

Si en el sacrificio se supone la aparición de una palabra plena, en la ley aparece la falla, la inconsistencia del lenguaje y los huecos del enunciado, que requieren de la interpretación porque *la ley no lo dice todo*, y es en esa falla que *hace lugar* al sujeto⁵. (Habría que detenerse un buen rato en Babel, célebre momento en que el texto bíblico -*Gén. XI, 1-9*- se ocupa del problema de la univocidad, el totalitarismo, la alteridad.)

Pero anoticiarse de la falla de ese Otro -y por lo tanto de la propia- conlleva un duelo, el mismo que se pone en juego en la herencia. Para heredar, en efecto, alguien ha debido caer -morir, mostrar su finitud, su incompletud. *La falta del otro*, con la multivocidad que tal expresión tiene y sus enormes, plurales consecuencias.

Y **falta** nos introduce de lleno en el vocabulario de la ley.

Sacrificio y ley operan con y a partir de la culpa que es, sí, una deuda⁶, pero deuda imprescindible para acceder a la existencia, deuda en tanto relación a la alteridad, a ese *ser venido de*. En el sacrificio, se trataría de la ilusión de pagar esa deuda, de saldar las cuentas. En la ley, se revelaría el carácter inoblable de la deuda así como su calidad de transmisible. Dado que en el campo de la ley se trata

del sujeto y que, para constituirse como tal, es preciso que la deuda se inscriba (e inscriba), esta inscripción no sólo enlaza con el antecesor -aquello de donde se viene- sino que liga, a su vez y como parte de la misma operación, con el sucesor. La deuda, así, es la materia de la transmisión, o para decirlo de otro modo: *lo que se transmite es la deuda*, única manera de pagar lo inoblable. Se paga, pues, no al acreedor originario, sino que se dispara hacia adelante haciendo cadena. Habría siempre, por tanto, un resto, aquello de la cuenta que no cierra, y ese resto adopta el rostro de la culpa. Entre deuda y culpa, sin duda, existe entonces una estrecha relación, aunque no sea exactamente la que Nietzsche establece. Aun si apartándonos, aquí y allá, de su recorrido, la pista nietzscheana resulta fructífera para esta investigación. Pero "heredar" a Nietzsche significa, como ya se ha dicho, repensar sus propuestas, sus categorías y sus juicios; es con él -pero, es de esperar, *más allá de él*- que el pensamiento actual se pregunta por cuestiones vinculadas al tema de esta tesis tales como las ya mencionadas de la culpa y la deuda, pero también castigo, expiación, reparación, daño, pena. Mojones que jalonan el campo entre sacrificio y ley vinculándolo, a su vez, con la economía y la política. Es Benveniste (1969), por ejemplo, quien advierte un curioso parentesco entre la economía -actividad basada en el intercambio de bienes, dar y recibir- y la matanza, que forma parte del sacrificio pero también de la justicia, en tanto en las lenguas indoeuropeas "dar" y "dañar" provienen de la misma raíz. El Nietzsche filólogo, aquí, rescatado por la lingüística moderna, pero también el recorrido filológico de De Maistre, que es a su manera una prolongación de ciertas intuiciones nietzscheanas. Los prin-

5 Rabinovich, Norberto (2003): "Si la palabra de la ley no contuviera, en el registro de la letra, el germen de su inconsistencia semántica, su enunciado tendría para el sujeto parlante un valor absoluto, omnimodo, incuestionable. La letra mata el carácter absolutista del sentido de la demanda de la ley y al mismo tiempo la condición omnipotente del legislador."

6 Cfr. Nietzsche (1887).

cipios enunciados en su *Éclaircissements...* - sustitución, equivalencia, reversibilidad- se inscriben en una "economía del sacrificio" en la que culpa y deuda quedarían inextricablemente ligadas. En este mismo terreno aparece la polémica cuestión del don y sus numerosos aspectos: las relaciones entre ese término y otros tales como sacrificio, ofrenda, intercambio, filiación, herencia.

La ley en tanto separadora opera en un primer momento lógico **la separación que permite toda separación**: la prohibición del incesto. Eso que Lévi-Strauss llamó la bisagra entre naturaleza y cultura, es decir primera distinción fundante. A partir de allí, y no sin ello, el hombre adviene como "animal legal" (Kozicki) y capacitado, por tanto, para distinguir entre permitido y prohibido. El *shift* que posibilita tal distinción es aquello de lo que venimos hablando: la culpa, concepto sobre el que se debe volver una y otra vez en un intento de desplegar sus múltiples aspectos e implicancias⁷. Pero: separación entre naturaleza y cultura conlleva, en tanto prohibición del incesto, corte, distinción entre generaciones. *Despegarse del continuum para inscribirse en la continuidad*, que comporta, paradójicamente, discontinuidades, hiatos, desfasajes. Salir del Uno para ingresar a lo múltiple, pero un múltiple "ordenado según medida", no un mero abigarramiento caótico. Un múltiple cuya dimensión esencial de despliegue es el tiempo, trazado por la sucesión.

Si la mezcla aterra, es porque lo que allí amenaza es la disolución, volver a la indistinción, uno de cuyos nombres es incesto. En *El entenado*, Saer pone en el continuum del mar, sin orillas a la vista, la representación angustiosa de lo ilimitado, lo indiferencia-

do. El tiempo y el espacio sin cortes, sin lugares, sin hiatos: el sujeto experimenta allí su propia pérdida, su vuelta a un todo que es una nada. La naturaleza sin significantes deglute toda forma singular de existencia. La *bíos* se vuelve *zoe*. Esa in-diferencia que hace que la madre se devore a su hijo (*Bacantes*), como si no sólo se operara allí una confusión entre animales y hombres, sino también entre generaciones. El sacrificio, al igual que la ley, opera un corte. Pero **el sacrificio corta los cuerpos**, como si necesitara materializar, físicamente, la separación a la que apunta y que precisa sostener. Ambos -sacrificio y ley- necesitan de la reiteración, pues la brecha abierta siempre amaga con volver a cerrarse. En el sacrificio, el ritual es el modo de la reiteración que afirma, una y otra vez, la separación. La ley también, como el sacrificio, requiere de una puesta en escena que, de algún modo, hace las veces del ritual. Es que la ley, incompleta y fallida, vacilante -no hay, de hecho, "la" ley, sino *las leyes*- debe reafirmarse incesantemente ya que nunca -a pesar de lo que supone el campesino kafkiano- está instalada de una vez y para siempre. En cada generación habrá de reiterarse la apuesta filiatoria -es decir, la prohibición del incesto-, dice Legendre (1985), ya que la pulsión incestuosa reaparece con cada criatura que viene al mundo.

El corte que la ley produce es del orden de la castración: separación y diferencia, límite a la omnipotencia, ubicación en la cadena de generaciones. Corte que sitúa, despega y discrimina y que, por eso mismo, invita a la ligadura. En principio, entonces, podríamos ubicar del lado del sacrificio el despedazamiento; y del lado de la ley, el corte. (Aquí entiendo que Nietzsche se equivoca al

⁷ No sólo Freud, sino que ya Kant supone este factor constitutivo del sujeto y, por tanto, de la relación con la ley. El imperativo categórico, esa ley que habita en el corazón de los hombres pero, también, el juicio como esa capacidad de discriminar bien y mal (y sobre la que Hannah Arendt ha escrito tan bellas páginas). Reik, en *El ritual*, aborda la cuestión con respecto al Yom Kipur y, más recientemente, un texto de Solal Rabinovich (2000), donde analiza el *Moisés* de Freud, vuelve a pasar por allí.

interpretar el sufrimiento de Dionisos despedazado como una manifestación del dolor del dios por la individuación. *Para que haya individuación se requiere corte, es decir operación simbólica, no desgarramiento de los cuerpos. Es decir, corte metaforizado, y no el literal del sacrificio.*)

De aquí y de allá: recorrido de la palabra

Para abordar la naturaleza, estructura y función del sacrificio -y ver las posibles operaciones metafóricas a que da lugar- es preciso indagarlo, primeramente, en términos literales, es decir el sacrificio ritual de la antigüedad o el realizado en sociedades más cercanas en el tiempo, pero que por su organización y funcionamiento conservan un carácter "arcaico" según atestiguan los estudios etnológicos y antropológicos. Interesan especialmente las peculiaridades de tal ritual en los textos de y sobre Grecia e Israel, ya que estas dos tradiciones constituyen, cada una a su manera, la base de la cultura occidental. Por otra parte, si bien la indagación parte del sacrificio arcaico o, incluso, mítico -en el sentido que esto tiene en *Tótem y tabú*-, proyecta su interés también a su existencia histórica y su relación con las formaciones que le suceden en esas dos culturas y que, de una u otra manera, llegan hasta nosotros. Detienne (1979) ubica allí una de las razones fundamentales para ocuparse del sacrificio en Grecia ya que es indudable, dice, "la presencia de los griegos en nosotros por una historia continua, desde los Padres de la Iglesia hasta los sociólogos que se interrogan con Durkheim y Mauss sobre las relaciones entre la religión y la sociedad, a través de una reflexión

centrada en el fenómeno del sacrificio" (la traducción es mía). Pero Grecia, cultura altamente ritualizada donde, precisamente, ningún acto político se lleva a cabo sin la realización de un sacrificio, es también la cuna de la filosofía, ésa que informa el pensamiento de Occidente y que constituye, por tanto, uno de los modos de esa presencia de lo griego en nosotros. Así, la ligazón sacrificio-política-filosofía resulta impuesta por la realidad fáctica misma.

También la presencia de lo hebreo es permanente, no sólo por la influencia de los textos bíblicos en la formación de la subjetividad occidental -en particular en lo atinente a la ley-, sino porque el antiguo Israel se transforma en el judaísmo que sigue vigente y encarnado en un pueblo concreto de la actualidad, heredero del Pacto que se establece en esas lejanas fuentes. De modo que lo griego y lo judío -sus cultos, sus instituciones, sus ideas- encuentran distintas formas de permanencia, transformación y actualización en Occidente aunque, precisamente por esas transformaciones e hibridaciones, sea casi imposible reconocer sus rasgos originarios.

En principio, el sacrificio pertenece al ámbito de la religión. Podríamos definir provisoriamente "religión" como un culto organizado con jerarquías, rituales establecidos y funciones diferenciadas, aun si tal culto no reconoce un orden centralizado (esta definición es a los efectos prácticos de no centrar el texto en ese punto ya que nos desviaría de nuestro objeto, pero de ningún modo desconoce lo problemático de tal término).

Toda religión, en tanto sistema significativa, se articula y se organiza -en primer

lugar- alrededor del par antitético puro/im-puro. El ritual de cualquier religión -*todo* ritual y ejemplarmente el sacrificio, **el** ritual por excelencia- está destinado a separar estos términos, a distinguirlos, a evitar que se confundan y se mezclen. Pero hay ya, aquí, una paradoja: *si lo puro es lo sin mezcla, el ritual -cualquiera sea- trata de desmezclar lo mezclado de lo sin mezcla.*

En el plano estrictamente religioso, este par convive, sin superponerse término a término pero compartiendo numerosos puntos de sus respectivos campos, con el de sagrado/profano. A su vez, este par de pares se multiplica en otras parejas de oposición -femenino/masculino, vida/muerte, dioses-/hombres, bueno/malo, fasto/nefasto- que se distribuyen valores y organizan, jerárquicamente, la vida de la comunidad. Estos pares se aparean, se disuntan, se solapan, se cruzan y se implican de múltiples maneras.

Pero volvamos a la primera pareja: es obvio, y algo hemos adelantado, que **lo puro** es cuestión central de la filosofía, expresada literalmente en esos términos -Platón, Plotino- o aludida de diversos modos, desde los presocráticos a Aristóteles, hasta Descartes y Jankélevitch. Es Platón, en efecto, quien instala en el discurso filosófico el problema, tematizado ya sea como ideas y cosas, inteligible y sensible, ser y apariencia, alma y cuerpo, eterno y temporal... Platón parece, por momentos, obsesionado por la cuestión⁸: es que sin duda ha advertido su carácter aporético que conlleva, como toda aporía, una insistencia insidiosa, una exigencia insoslayable -precisamente por lo insoluble- para el pensamiento. La aporía resume y expresa en su máximo grado esa imposibili-

dad que nos recuerda Kant en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, imposibilidad de responder a ciertas preguntas que la razón se formula pero imposibilidad, a la vez, de dejar de formularlas (Kafka hará de esta doble imposibilidad la marca de su escritura).

Bien y mal: he aquí uno de los modos privilegiados que esta cuestión adopta, y es en estos términos que lo retomará Plotino para construir a su alrededor un complejo sistema. Bien y mal serán, para él, uno y múltiple -viejo tema presocrático-, dios y materia, términos aparentemente opuestos y perfectamente separados pero, se verá, a la postre profundamente imbricados y, por momentos, indiscernibles.

El problema, pues, sigue siendo el mismo: a la inversa del *logos* según Heráclito -reunión de lo que tiende a separarse-, el pensamiento religioso intenta separar lo que tiende a mezclarse. *Y el pensamiento filosófico prolonga, por otros medios, esa operación* (pero, ¿cómo? ¿No es la filosofía el ámbito del *logos*? Parecería haber contradicción entre estas dos proposiciones, pero habrá que internarse en ellas para ver el raro vínculo que las liga). Aquello que generalmente se nombra como el pasaje del mito al *logos* y que, sin duda, es mucho más complejo y multívoco, abarca muchas más escalas y se ramifica en más meandros de lo que la concepción común entiende. Porque, nuevamente: ¿es el mito la forma arcaica, pasada y superada por el *logos*? ¿O no subsiste, acaso, el mito como núcleo duro de una verdad que no tiene otra manera de decirse, de hacerse ver, de contarse? Dos afirmaciones podrían enlazarse aquí, pues

8 No sólo en los diálogos reconocidos como aporéticos, sino en prácticamente toda su obra -que tal vez sea aporética en sí misma-, Platón se muestra acosado por ese imposible que adopta el rostro del conflicto entre decibilidad e indecibilidad. En la *Carta VII* tematiza la cuestión. Cfr. el magnífico comentario de Cacciari (1999).

ambas parecen aludir a nuestro tema: “En la obra de arte acontece la verdad”, dice Heidegger; y “El mito es la ficción en que se dice una verdad de estructura”, afirma Lacan. Amén de la cercanía entre Lacan y Heidegger, mito y obra de arte son modos ficcionales en que la verdad se revela ocultándose, única manera que tiene de aparecer.

En principio al menos, parece claro que el mentado “pasaje” no es un pasaje de ida: lejos de constituir un tránsito lineal o de dirección unívoca, entre *mito* y *logos*, o entre *sacrificio* y *filosofía* o *sacrificio* y *ley* se produce un movimiento permanente, un flujo rizomático, multidireccional, más similar a un entramado de muchas hebras que a una prolija costura. La anterioridad temporal -que la historia atestigua- del mito con relación a la filosofía y del sacrificio con respecto a la constitución de lo social -con la institución jurídico-legal que ello implica-, no agota el vínculo ni deja el primer término atrás, como mero antecedente. Por el contrario, muestra -si es que lo queremos ver- la imposibilidad de pensar lo segundo sin lo primero o, como ya se dijo, el carácter “impuro” del origen, esa percolación de la que habla Serres: *la cojera de la ley* (Haimovich, 2003), *la sangre seca en los códigos* (Foucault, 1992), *la barbarie que subyace a todo monumento de cultura* (Benjamin, 1940). Tal vez, nuestro “vicio de linealidad”, propio de la razón occidental, sea una manifestación más del mismo conflicto que anima el sacrificio: la necesidad de separar, oponer, disyuntar, limitar, tanto como lo fatalmente imperfecto o fallido de tal operación. Entre Caos y Cosmos, pues -para ponerle al asunto nombres que la tradición nos dona-, una relación compleja, inacabada y recurrente. ¿Será que, además de per-

colar, el sacrificio, el mito, el caos, lo indeterminado *regurgitan* dentro de aquello que los releva, los suplanta o los recubre?

En todo caso, lo que aparece es una tensión entre ambos movimientos: reunir y separar (he aquí lo raro del vínculo que, a primera vista, parecía contradicción). O tal vez, si es que se tiende a una reunión, es porque los elementos a reunir están ya diferenciados, es decir -como lo atestigua la partícula **re-** constituidos, literalmente, como elementos (*stoicheia*) y, por tanto, separados (Stokes, 1971).

Si así fuera, el drama que el sacrificio afronta es que *desde el principio hay la división, lo múltiple, lo distinto*, de modo que el acto sacrificial apuntaría a construir imaginariamente -míticamente- un principio **uno** del cual, se supone, el hombre ha caído pero con el que puede, esporádica y espasmódicamente, volver a encontrarse. Ese origen perdido.

En el sacrificio se trata siempre de un retorno, una restitución: un volver a lo Uno, recuperar esa intimidad o inmanencia de la que habla Bataille o, al menos, reestablecer la comunicación entre los separados ámbitos de lo divino y lo humano mediante los diversos gestos del ritual. El impulso que mueve al sacrificio, como luego a la mística, es la nostalgia. En principio, lo que se verificaría según cierta mirada histórica -así lo analiza Scholem (1941)- son tres momentos en el desarrollo del “sentimiento religioso”: un momento inicial, donde dioses y hombres están -se experimentan como- juntos y la presencia divina forma parte del mundo humano: el tiempo mítico (la inmanencia batailleana); un segundo momento en que estos dos ámbitos se separan, o el hombre se anoticia de

que son separados: la religión organizada; y un tercer tiempo donde se intenta restituir esa unidad del inicio: la mística.

Juntar, unir. *Legein*, entonces, re-colectar, ligar esas espigas sueltas para formar un haz, un conjunto con sentido (Heidegger, 1953, 1994). Pero esa acepción originaria del término devendrá la metáfora para nombrar al lenguaje, la lengua, el discurso: sistema de diferencias, oposiciones, elementos articulados para producir significación. En ese sentido, entonces, hablar del lenguaje del sacrificio es mentar al sacrificio *como lenguaje*. Al igual que el sacrificio, la palabra separa y acota, distribuye -y atribuye- lugares, **corta**. (Y cortar es establecer cantidades discretas, acotar la desmesura, introducir medida.) Pero la relación entre sacrificio y lenguaje habrá de ser compleja, ya que por un lado pone en entredicho, como vimos, la univocidad y absolutez que se le supone al decir de los dioses y, por otro, el lenguaje recogerá, en diversos ámbitos del quehacer humano, algo del sacrificio que desaparece como práctica concreta pero subsiste como modos del decir⁹.

La ligadura del *logos*

Logos formará parte, también, del vocabulario de la ley. En el terreno de lo legal se producirán -tal como ya ha sido adelantado- iguales operaciones de discriminación, distribución, corte, pero revistiendo un estatuto diferente al que tenían en el sacrificio. El pensamiento debería internarse en ese pasa-

je, en ese tránsito, en esa (cuestión de) frontera. Sacrificio y ley, heterogéneos pero ligados. Lo mismo y lo otro, lo igual y lo distinto, lo propio y lo ajeno son distinciones que se verifican y articulan al interior de cada uno de los ámbitos estudiados así como en el vínculo entre ambos. A la manera de Dionisos, nombre unido inextricablemente al sacrificio, figura doble, extranjero y ciudadano a la vez -asunto que en el texto bíblico asume el nombre de *guer toshav*, "extranjero residente entre nosotros", es decir autorizado a compartir el sacrificio-, el juego entre hospitalidad y hostilidad¹⁰ se revela clave en el campo sacrificial (en la elección de la víctima y la relación entre *fármakos* y *fármakon*) y, a la vez, en la relación entre sacrificio y ley. ¿Aloja ésta algo de sacrificio, y en calidad de qué? ¿Lo trata, por el contrario, como enemigo?

Tanto los recorridos histórico-antropológicos de los cultos indios, griegos e iraníes, registrados por Hubert y Mauss, Dumont, Gernet, Gertz, Hartog o Detienne, como la minuciosa legislación que al respecto con-signa el Pentateuco (en particular *Éxodo* y *Levítico*) aportan elementos para aquello de lo que se trata: echar luz sobre la incidencia del límite, la frontera y la segregación en la constitución de lo social, desde el sacrificio hasta la organización jurídico-legal.

¿Separar lo puro de lo impuro es la matriz, la instancia básica de toda separación posible? ¿O ésta remite, a su vez, a un momento anterior, más originario?

Separar implica distribuir lugares: aquí y allá. Cerca/lejos. Para lo cual parecería im-

9 Una discusión interesante en relación a este punto es la que se desarrolla, desde hace siglos, entre los sabios judíos: con la destrucción del 2º templo finaliza la práctica sacrificial pero su "espíritu" pasa, dicen algunos, a la plegaria que toma el aspecto de ofrenda que importaba el sacrificio. Richard Rubinstein (1962) refuta, a mi modo de ver con buenas razones, esta visión humanista y educadora del sacrificio.

10 Tal como lo revela el recorrido etimológico de Benveniste por los términos emparentados *ospes* y *hostis*. Cfr. *Vocabulario de las instituciones...*

ponerse una distinción primaria: adentro/afuera. O: lo que se incorpora y lo que se expulsa. Es decir, el primer contacto del humano con el mundo, la alimentación. Bueno será, dice Freud (1925), lo que quiero tener adentro, incorporar; malo, lo que deseo expulsar. Pero, de hecho, de esta separación (adentro/afuera) depende la constitución misma del sujeto, la distinción yo/otro, yo/mundo, ya que esos términos no preceden a la separación misma. De donde, según Derrida (1992), la devoración es el hecho fundante de nuestra cultura. Pero la devoración y el sacrificio están indisolublemente ligados, en tanto éste es la forma ritual que aquélla adopta (y, por lo tanto, su forma "elaborada", cultural y ya no salvaje).

Así lo mostraría el mito de Prometeo, instancia inicial de la separación entre hombres y dioses, del reparto y del engaño, de la *tek-né*. Devoración que puede implicar exceso y descontrol -como en *Bacantes*- o someterse a regulación y acotamiento, es decir *hacer* cultura, propiciar la justicia. Lo que aquí se pone en juego es, nuevamente, la distinción: entre hombres y dioses (Prometeo) y entre hombres y animales (Dionisos). Límites superior e inferior de lo humano, que Vernant y Detienne (1996) enmarcan entre orfismo y dionisismo y cuyo factor de diferenciación es, precisamente, la comida. Del vegetarianismo a la homofagia. También en *Génesis* se despliega la cuestión, cuyos polos son, de un lado, el estado edénico y del otro, la corrupción de los hijos de los dioses (*Bené-ha-Elohim*), y cuyo corolario es lo que se conoce como los *mandamientos noahitas*. Estas primeras leyes de la humanidad postdiluviana prohíben, junto al asesinato, la homofagia, y esta prohibición fundará la matanza y devoración ritual de animales. Comer carne, parece decir el texto

bíblico, está permitido dentro y sólo dentro de cierta normativa que implica la necesidad de la espera -desangrado y cocción de los alimentos-, del reparto, de la distribución, de cierta equidad entre los hombres pero, además, de cierto trato considerado hacia la víctima (¿renuncia pulsional?). Así se fundan las leyes alimentarias hebreas, *kashrut*, derivadas del sacrificio, y que han sido interpretadas por la moderna antropología como una forma de la prohibición del incesto. Pero si, como parece mostrar Freud (1913), la ley surge por y a partir de un acto sacrificial, que implica no sólo el asesinato sino también -y fundamentalmente, ya que es esta otra parte del sacrificio lo que *hace lazo*- la devoración del padre de la horda, podríamos arriesgar que **la ley es antropófaga**.

De modo que, desde esta perspectiva, el sacrificio sería el acto que enmarca y establece la zona humana, algo así como un territorio intermedio entre animalidad y divinidad. El sacrificio, pues, traza límites, dibuja fronteras, determina la franja de lo no-divino y lo no-salvaje y, a la vez, instrumenta las acciones que comunican dicha franja con sus exteriores, esos otros mundos de los cuales no puede prescindir. El sacrificio sería el primer acto político, en el sentido en que Aristóteles define ese ámbito, en tanto ubica allí al hombre como diferente de dioses y bestias. Habría, entonces, un antes y un después del sacrificio, tanto como un arriba y un abajo.

Límite, frontera, división, separación adentro/afuera, aquí/allá: la cuestión, llegados a este punto, nos arroja a un terreno resbaladizo: preguntarse qué es primero - los lugares, o los términos que en ellos se alojan- daría por sentado que *hay ya separación antes de la separación*, diferencia antes del diferir/diferenciar; hay, en efecto,

primero y segundo (curiosamente, en las líneas iniciales del *Génesis* se enumeran los días de la creación como *uno* -no primero-, *segundo*, etc.). Espacios en el tiempo claros y distintos.

Lo sagrado es asunto de topología. Del mismo modo que en la paradoja de la mezcla de lo sin mezcla -lo que en Platón adoptará, precisamente, los nombres de límite e ilimitado-, lo que se pone a la vista es el enigma mismo de la división, su naturaleza y su posibilidad.

Como señala Agamben (1977) en su crítica al signo saussureano, lo que queda allí sin pensar es la barra que separa las dos caras del signo. Porque, agrego, dar importancia sólo a las entidades que figuran a uno y otro lado de la barra es pensar, en forma sustancialista, que esas entidades preceden a la separación y que la barra es un mero accidente y no, como creo que es, aquello mismo que las constituye en lo que llegan a ser. Pero ¿qué es la barra?

Adentro y afuera: la distinción es problemática en cuanto a su (o al) origen. Es decir, remite a y problematiza el origen. Toda cultura arcaica se cuenta, míticamente, el origen del mundo y por tanto su origen a partir de un no-espacio: caos, *apeiron*, abismo, vacío del cual es preciso desprenderse para acceder a la existencia (eso que en la *Kabbalah* adoptará el nombre de *Ein-sof*, lo ilimitado, y que se identifica con Dios, pero también estaría señalado por la *aleph* faltante al principio del texto bíblico). Vacío que es mezcla, ilimitación, ausencia de fronteras y diferencias. Espacio no espacial que contiene toda posibilidad de espacio.

Bien como matriz receptora (*khôra*) o como mera indefinición (*apeiron*), será menes-

ter la introducción siempre violenta del límite para que "eso" se configure como espacio, es decir para que *dé lugar* a las cosas (uno de los nombres del Dios bíblico es *Ha-Makom*, en hebreo *el lugar*, es decir la posibilidad misma de que haya lugares). Sólo a partir de allí podrá dibujarse un mundo con las categorías básicas de interior y exterior. La posibilidad de pensar depende de tal distinción; pues el pensar conlleva la operación de nombrar -es decir diferenciar, separar, oponer, comparar, juntar-. Lo que luego se llamará, a partir de Aristóteles, categorías.

Desde Anaximandro hasta Bataille, desde Platón (*Timeo*) hasta Derrida (*Khôra*), la cuestión del límite atraviesa la filosofía, la acosa y la causa. *Peras* y *apeiron*, marchando a la par que uno y múltiple, núcleos conflictivos del pensar filosófico desde su aurora griega. Pero, a la vez, cuestión que cruza de lado a lado el sacrificio y la ley, de modo que los tres ámbitos quedan "ensartados" por su filo. Es el límite el punto en el que la filosofía parece abismarse, en una mezcla -paradojal- de atracción y repulsión, de llamado y vértigo. Tal vez sea Bataille el pensador que más acabadamente expresa el conflicto: sus textos gritan al chocarse con él, pero su escritura toda es deudora del límite.

El límite de lo sagrado, lo sagrado del límite

Templum, círculo mágico, *Sancta Sanctorum*, puerta del cielo: lugares de máxima concentración de la potencia divina, ombligo, centro o núcleo del mundo y del espacio (Babel, allí donde se emplaza la torre, proviene del babilonio *Bab-Ilu*, la puerta de Ilu, es decir el lugar de acceso directo al dios). La potencia irradia hacia la periferia

perdiendo, a medida que se aleja del centro, gradualmente su fuerza, tanto destructora como benéfica. Es por eso que a tan peligroso sitio sólo puede acceder quien esté habilitado para ello: el sacerdote en condiciones de máxima pureza. De modo que **lo sagrado es un lugar**.

La topología que funda el pensamiento y que el sacrificio organiza se establece, cuando éste adquiere ya un estatuto religioso -es decir de ritual organizado-, en términos verticales. Arriba y abajo. El sacrificio se desarrolla allí, dado que hace subir el humo a los dioses, y es este humo el que realiza la conexión entre ambos terrenos. Sacrificio en hebreo se dice *korban*, cuya raíz significa "acercar". En ese eje vertical se distribuirán los valores: el arriba equivale a lo puro, lo bajo será impuro. "Los dioses son justos, nosotros somos culpables", dirá De Maistre intentando explicar la fuerza y la vigencia universales del sacrificio. Tal verticalidad fundará, claro, la idea de trascendencia. Es sobre este eje que también Plotino transita, yendo de lo alto a lo bajo y viceversa. Si el bien -lo más alto- es completo, no podría no contener a lo contrario de sí, el mal -lo más bajo. De modo que descender de lo uno implica, a la vez y necesariamente, un ascenso (Maurette, 2003). Procesión y regresión, ida y vuelta, como el suplicio de Tántalo.

Lugares, espacios, distancias, distribuciones: tal como se adelantó, pensar el sacrificio impone un pasaje por la cuestión del límite para advertir y rastrear su presencia en los inicios de la cultura en forma de relato mítico, de organización religiosa y de estructura legal.

En el mito -como en el sueño- no rige,

aparentemente, el principio de contradicción. Una amplia recorrida por los relatos míticos que la antropología pone a nuestro alcance nos muestra hasta qué punto lo opuesto se conjuga. En *El doble sentido antitético...*, Freud saca buen partido de este dato: *sacer*, igual que *fármakon* y que los nombres de muchos dioses de los más diversos cultos, reúne en una unidad dos términos opuestos que no se excluyen. A esta peculiaridad se la ha denominado, en cierta etapa de la antropología, ambivalencia (principio que Freud, precisamente, aplicará a la vida afectiva). Sin embargo, prefiero pensar la cuestión no bajo ese término (demasiado impregnado de psicologismo, ya que el término alude a la reacción del sujeto y no al fenómeno en tanto tal), sino de duplicidad o, en el plano del lenguaje, de anfibología (Barthes, 1975). Dionisos, por ejemplo, es masculino/femenino -igual que tantos dioses de culturas de Asia y África, como atestigua, entre otros, Marc Augé (1988). Esto nos obliga a repensar la totalidad de nuestra lógica, basada en el principio de identidad y de contradicción. O: qué hace la filosofía con este carácter dúplice. Qué se gana y qué se pierde cuando este modo del pensar, de opuestos sin contradicción, cae y se olvida (habría que interrogar, en todo caso, el carácter de este olvido, ya que su huella reaparece no sólo en el sueño sino, como intento mostrar, también en la vigilia, en esas formas encubiertas del mito y del sacrificio). Otra pregunta clave es la relación entre esa duplicidad y el dualismo: en principio, podría ubicarse la diferencia en el hecho de que el dualismo adviene en lo que Bataille llama "el pensamiento reflexivo", es decir cuando se ha dejado atrás la inmanencia del mito. Es ahí, entonces, cuando el *logos* separa y distancia lo que

antes se mantenía unido. Los opuestos que la duplicidad unía se volverán contradictorios en el dualismo, enfrentados y rivales, ya no partes de una unidad. Se ha abierto un abismo entre dioses y hombres, pero también -siguiendo a Bataille- entre los dos aspectos de lo sagrado: lo fasto y lo nefasto. Esas dos caras que *sacer* conjuga y que el *logos* escinde. ¿La inmanencia deviene trascendencia?

Como en toda herencia, ganancia y pérdida se acoplan, y no siempre es fácil discernirlas. Lo uno es doble; o, extrapolando, lo uno es múltiple. ¿**Lo puro es mezcla?** (¿el dios bíblico no es, a la vez, uno-múltiple, singular-plural, tal como su nombre lo atestigua: Elohim?). Lo doble, por su parte, es esencial al pensamiento religioso ya que éste se organiza en términos de símbolos, y sabemos la etimología de tal palabra: *symballein*, en griego, poner o arrojar juntos, es decir unir dos piezas o partes que formen un todo. Partes, por tanto, ya individuadas. De manera que habría, desde el inicio, ese saber de la división, aun si renegado o rechazado por doloroso. Esa nostalgia de lo Uno ya mencionada. Pero esta unidad -*todo es uno*, así lee Nietzsche (1873) la aseveración atribuida a Thales acerca del agua como origen de todas las cosas- conlleva la muerte: si no hay diferencia, no hay vida. La mezcla es violenta y destructora, arrasa, disuelve, borra. El diluvio -presente en casi todas las culturas- es un ejemplo gráfico (a la vez, el agua, debidamente encauzada y acotada, es dadora de vida y purificadora). De modo que la violencia está presente tanto en la distinción como en su contrario, tanto en el proceso de diferenciación como en el arrasamiento de toda diferencia. Sigo aquí, entre otros, a Bataille: la inmanencia,

la intimidad de lo sagrado es violenta, pero también lo es el mundo de las cosas, lo profano, allí donde rige la separación y la economía. Entre la falta y el exceso, entre desmesura y medida, la violencia discurre por diversos cauces pero no deja de acontecer.

Separados al nacer

Del mito al sacrificio: lo que en un primer momento es -o se experimenta como- mezcla y confusión -esa inmanencia en la que es imposible permanecer-, debe separarse y, a la vez, permanecer en contacto. **He aquí la función del sacrificio.** Establece contacto pero preserva la distancia. El ritual separa lo puro de lo impuro, lo sagrado de lo profano, lo nutricional de lo destructor. La vida de la muerte. El nacer del morir. **En esa separación, crea los términos y los estabiliza. A la vez, los comunica, los mantiene ligados** (no es irrelevante que el verdadero nombre del episodio bíblico que se conoce como "Sacrificio de Isaac" sea *Akedat Itzjak*, literalmente, "La ligadura de Isaac"; y, sabemos, el vocabulario del sacrificio y de lo sagrado en general recurre una y otra vez a esta terminología de ligadura y desligadura, encadenamiento y desencadenamiento). El ritual sacrificial sostiene al mundo en sus relaciones. Es la tensión entre continuidad y discontinuidad, fundante de la cultura y, particularmente, de uno de sus resortes básicos: la filiación. Pero ¿qué (de la) ligadura se juega en ella? ¿Es lo mismo ligar que encadenar? ¿Qué clase de lazo es el que liga en el sacrificio, y cuál en la filiación? Lo que aparece en la diferencia entre uno y otro modo del lazo es "la dificultad de disyunción entre alienación y separación en la constitución del lazo filiatorio", como afir-

ma Kreszes (2000). Aquí, entonces, tres cuestiones “enlazadas”: castración, parricidio e incesto: el **nudo** de *Tótem y tabú* donde acontece la aparición de la ley simbólica, ésa que *produce sujeto* y que conlleva un duelo: hacerse cargo de la inconsistencia del otro, asumir la transmisión como transmisión de la falta. “Matar” al padre *para que haya padre*, es decir ley.

El riesgo que el sacrificio conjura es doble: por un lado, que lo separado vuelva a mezclarse. Por otro, que lo separado se desconecte definitivamente. Se trata, pues, de establecer y mantener una distancia óptima con aquello que se experimenta, según De Maistre, como “una potencia en cólera”. El juego entre continuo y discontinuo se refleja en la duplicidad del sujeto: éste pertenece, en un sentido, al mundo de las cosas, del intercambio y de la producción, es decir de la economía. Es el mundo “externo”. Pero a la vez se inscribe en esa inmanencia o intimidad de la que todo hombre forma parte porque, según Bataille siguiendo a Nietzsche, “todos los hombres son Uno”. Por esta vía, la de la indiscernible intimidad, volvemos a encontrar al hombre inmerso en la violencia de lo sagrado, esa potencia dada de vida y de muerte que es preciso apaciguar. Pero separar y ligar, distinguir y relacionar, ¿no es acaso lo que hace el lenguaje y, más aún, la ley? Benjamin y Derrida (leyendo a Benjamin) detectan con lucidez el vínculo entre ley y violencia. Ambas, por tanto, lejos de estar en disyunción, mantienen un vínculo inextricable pero, a la vez, diferente al de violencia y sacrificio.

El sacrificio, en tanto mienta la distinción de los aspectos contrapuestos del mundo, pero indisolublemente engarzados, pone en escena esa duplicidad del sujeto que

acabamos de mencionar y que no deja de asombrarnos: *¿cómo un sujeto simple puede no ser simple?* Ésta es la pregunta que se hace De Maistre, y que Jean-Michel Rey analiza. Otra vez el afuera (mundo) y el adentro (individuo), al menos en una primera partición elemental, solapándose y reflejándose el uno en el otro. Que el ser humano es doble se nos viene diciendo desde las primeras obras de la cultura de Occidente: el célebre pasaje de la *Iliada* (XXIV), la mención al doble caldero de Zeus y sus dones, que conforman la naturaleza de la criatura humana. También el coro de *Antígona*, comentado por Heidegger (1953), abunda en esa cuestión. Y de allí a la literatura de ficción, terror y misterio de todos los tiempos, como *Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, hasta la ciencia-ficción actual, que toma el relevo de la narrativa mítica. Pero simple equivale a puro, sin mezcla. De modo que el sujeto sería, desde su misma constitución, impuro, carácter que no deja de asediar al pensamiento, a la religión, a la política (¿habrá que recordar las guerras, los exterminios, las inquisiciones en pos de la pureza de un pueblo, de la sangre, de una clase?).

Propongo, en fin, recuperar la cuestión del sacrificio como **actual**, en toda la riqueza que este término comporta: presente en nuestro tiempo, y en acto. Quiero decir, no considerar el sacrificio como reliquia, fósil, objeto de observación curiosa del cual sólo podrían ocuparse las disciplinas que se dedican a “lo antiguo”, sino retomar tan acuciante tema para el pensar filosófico en sí aunque -y tal vez por eso mismo- también incumba a algunas de sus ramas: filosofía de la historia, de la religión, del derecho o del lenguaje. El sacrificio nos interroga. De allí que debamos responder, desde nuestra

perplejidad, con más preguntas. Escuchar, pues, esa presencia-ausencia de la que he hablado al comienzo, interrogar su “eficacia simbólica” implicará, a mi modo de ver, abrir un fructífero campo de reflexión sobre lo peor y lo mejor de nuestro destino occidental.

Resumen

En este texto, Diana Sperling propone pensar el sacrificio como estructura, es decir como dispositivo instituyente de la cultura. En ese sentido, lo que podría considerarse un ritual arcaico es visto en cambio como principio organizador vigente, bajo formas más o menos metaforizadas, en toda producción simbólica, social y subjetiva.

El artículo es el germen de una investigación en marcha que conformará la tesis de doctorado en filosofía que la autora prepara.

Bibliografía

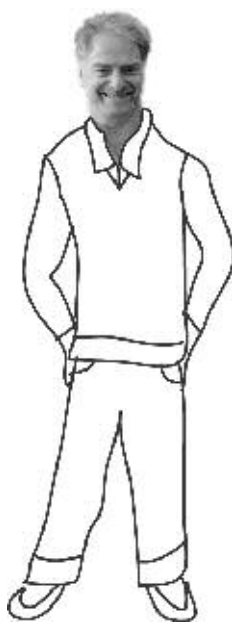
- Agamben, Giorgio (1977). *Stanze*. G. Einaudi, Torino. *Estancias*. Pre-textos, Valencia, 1995.
- _(1995) *Homo sacer*. G. Einaudi, Torino. Pre-textos, Valencia, 1998.
- Augé, Marc (1988). *Le dieu objet*. Flammarion. *Dios como objeto*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- Barthes, Roland (1975). *Roland Barthes par Roland Barthes*. Éditions du Seuil. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Kairós, Barcelona, 1978.
- Bataille, George (1999). *Teoría de la religión*. Taurus, Madrid.
- _(1987) *La parte maldita*. Icaria, Barcelona, 1987.
- Benjamin, Walter (1940). "Sobre el concepto de historia", incluido en varias recopilaciones publicadas en español.
- Benveniste, Émile (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Éditions de Minuit. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus, Madrid, 1983.
- Burkert, Walter (1982). *Homo necans*. University of California Press.
- Cacciari, Massimo (1999). "El misterio de la cosa", en *Confines* Nº 7, Diótima, Buenos Aires.
- De Maistre (1994). "Éclaircissements sur les sacrifices", en *Soirées de Saint-Petersbourg, Deuxième et neuvième entretiens*. Agora, París, 1994.
- Derrida, Jacques (1994). *Force de loi*. Galilée, París. *Fuerza de ley*. Tecnos, Madrid, 1997.
- _(1992) *Points de suspension*. Galilée, París.
- _(1972) "La pharmacie de Platon", en *La dissemination*. Éditions du Seuil, 1972.
- _(1993) *Khôra*. Galilée, París. *Khôra*. Alción, Córdoba, 1995.
- _(2000) *Foi et savoir*. Suivi de *Le siècle et le Pardon*. Éditions du Seuil. *Fe y saber*, seguido de *El siglo y el perdón*. De la Flor, Buenos Aires, 2003.
- _(1984) "Ante la ley", en *La filosofía como institución*. Granica, Barcelona, 1984.
- Detienne, Marcel (1996). *Los jardines de Adonis*. Akal, Madrid.
- _(1986) *Dionysos à ciel ouvert*. Hachette, París. *Dioniso a cielo abierto*. Gedisa, Barcelona, 1986.
- Detienne, Marcel y Vernant, Jean-Pierre (1979). *La cuisine du sacrifice dans le pays grecque*. Gallimard.
- Dumont, Louis (1983). *Essais sur l'individualisme*. Éditions du Seuil.
- Duque, Félix (1991). "La guarda del espíritu: Acerca del 'nacional-socialismo' de Heidegger", en AA.VV., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Del Serbal, Barcelona.
- Freud, Sigmund (1939, primero en *Imago* 1937 en dos partes). *Moisés y la religión monoteísta. Obra completa*, Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- _(1913) *Tótem y tabú*. O.C., Tomo II.
- _(1925) *La negación*. O.C., Tomo III.
- _(1910) *El doble sentido antitético de algunas palabras primitivas*. O.C., Tomo II.
- _(1915) *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*. O.C., Tomo II.
- Foucault, Michel (1992). *Genealogía del racismo*. La Piqueta, Madrid.
- Geertz, Clifford (2000). *Negara*. Paidós, Barcelona.
- Gruner, Eduardo (2000). "Lo político, o el fundamento perdido", en *Conjetural* Nº 36, Buenos Aires.
- Haimovich, Edgardo (2003). "La cojera de la ley", en AA.VV., *Primer Coloquio Internacional Deseo de ley II*. Biblos/Deseo de ley, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin (1994). "Heráclito: Logos", en *Conferencias y artículos*. Del Serbal, Barcelona.
- _(1988) "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*. FCE, México.
- _(1953) *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel (1946). *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Lautaro, Buenos Aires.
- Jankélévitch, Vladimir (1990). *Lo puro y lo impuro*. Taurus, Madrid.
- Kerenyi, Karl (1998). *Dionisios*. Herder, Barcelona.
- Kozicki, Enrique (2000). "¿El Estado o refeudalización?", en *La Ley* Nº 128, Buenos Aires, 6 de julio, y *Conjetural* Nº 36, Buenos Aires, diciembre.
- Kreszes, David (2001). "Performatividad de la ley: ¿cuerpo biológico o cuerpo pulsional?", en AA. VV., *Entre el mito y la lógica*. Letra Viva, Buenos Aires.
- _(2000) "El lazo filiatorio y sus paradojas", "Filiación y don", "La dimensión sacrificial del superyó", en AA.VV., *Superyó y filiación*. Laborde Editor, Rosario.
- _(2002) "Lazo y transmisión de la falta", en AA.VV., *Espectros del padre*. Tekne, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1963.a) "Los nombres del Padre", ficha de circulación interna de la EFA, Seminario Nº 1, clase del 20 de noviembre.
- _(1963.b) Clase del 5 de junio (inédito).
- _(1963.c) Clase del 22 de mayo (inédito).
- _(1992) "El reverso del psicoanálisis", *Seminario libro 17*. Paidós, Buenos Aires.
- _(1995) "La ética del psicoanálisis", *Seminario libro 7*, Paidós, Buenos Aires.
- Le Gaufey, Guy (1993) *L'éviction de l'origine*. Epel, París. *La evic-*

- ción del origen*. Edelp, Buenos Aires, 1995.
- Legendre, Pierre (1985). *Leçons IV: L'inestimable objet de la transmission*. Librairie Arthème Fayard, París. *Lecciones IV: El inestimable objeto de la transmisión*. Siglo XXI, México, 1996.
- _(1989) *Leçons VIII: Le crime du caporal Lortie, Traité sur le père*. Librairie Arthème Fayard, París. *Lecciones VIII: El crimen del cabo Lortie, Tratado sobre el padre*. Siglo XXI, México, 1994.
- Lévi-Strauss, Claude (1968). *Mitológicas: lo crudo y lo cocido*. FCE, México.
- _(1972) *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires.
- _(1993) *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Mauss, Marcel (1991). *Ensayo sobre el don*. Tecnos, Madrid.
- Maurette, Pablo (2003). *Plotino y el mal*. Texto en elaboración.
- Nietzsche, Friedrich (1972). *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid.
- _(1984) *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid.
- _(1994) *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Los libros de Orfeo.
- Rabinovich, Norberto (2003) "La instancia de la letra en el fundamento de la ley", en AA.VV., *Primer Coloquio Internacional Deseo de ley*, Tomo II. Biblos/Deseo de ley, Buenos Aires.
- Rabinovich, Solal (2000). *Escrituras del asesinato*. Del Serbal, Barcelona.
- Reik, Theodor (1995). *El ritual, psicoanálisis de los ritos religiosos*. ACME-Agalma, Buenos Aires.
- Rey, Jean-Michel (2002). "Destino de la especie: la sangre, el sacrificio", en *Redes de la letra* Nº 10, Buenos Aires, mayo.
- Rubinstein, Richard (1962). "Expiación y sacrificio en la liturgia judía contemporánea", en *Judaism*, vol. 11, Nueva York. Trad. María Elena Reboiras, ficha del Centro de Estudios Judaicos de Buenos Aires.
- Saer, Juan José (2000). *El entenado*. Seix Barral, Buenos Aires.
- Scholem, Gershom (1941). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Publishing House, Jerusalén. *Las grandes tendencias de la mística judía*. FCE, Buenos Aires, 1993.
- Serres, Michel (1993) *Les origines de la géométrie*. Flammarion. *Los orígenes de la geometría*. Siglo XXI, México, 1996.
- Sperling, Diana (2003) "Los des(a)tinios de la violencia", en *Nombres, Revista de filosofía*, Nº 18, diciembre, Córdoba.
- _(2001) *Del deseo. Tratado erótico-político*. Biblos, Buenos Aires
- Stokes, Michael (1971). *One and Many in Presocratic Philosophy*. Center for Hellenic Studies, Washington.
- Vernant, Jean-Pierre (2001). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Ariel, Barcelona.
- _(1983) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel, Barcelona.
- _(1982) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI, Madrid.
- _(1996) "Introducción", en Marcel Detienne, *Los jardines de Adonis*. Akal, Madrid.
- _(1996) *La muerte en los ojos*. Gedisa, Barcelona.
- con Vidal-Naquet (1987-1989) *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, tomos I y II. Taurus, Madrid.

Palabras cruzadas



“Ser aquél que es el incauto del inconsciente para que el psicoanálisis continúe”. Entrevista a Gérard Pommier



Realizada para Docta en París, el 29 de setiembre de 2004,
por Federico Ossola Piazza y Renaud Bernard

Docta: *“¿Qué es lo ‘real’?” es una pregunta que insiste. ¿Qué lo ha llevado a tratar de encontrar una respuesta a este problema?*

Gérard Pommier: En primer término, la insistencia en el medio psicoanalítico de dar frente a problemas no resueltos, la respuesta de lo real. Cuando no tenemos una respuesta a ciertas cuestiones, decimos “es lo real”. ¡Es una respuesta un poco escamoteada! Esta concepción de lo real por defecto me ha motivado a tratar de encontrar una respuesta argumentada a este problema. Luego, en el medio psicoanalítico y especialmente en el lacaniano, encontramos una concepción más bien filosófica del concepto de lo real. Hay una falta total de organización de lo real a nivel, por una parte, del trauma sexual y, por otra parte, de la castración, lo que hace que caigamos en esa concepción filosófica. Se trata entonces de una concepción idealista del tipo “lo real no existe”, o bien de una concepción que es igualmente idealista pero de otra manera situando

do lo real como aquello que está más allá de lo simbólico. En consecuencia, todo lo que resiste a la nominación sería del orden de lo real. Entonces, es una cuestión que tiene poco que ver con la concepción freudiana de la realidad psíquica, del principio de realidad, del principio del placer. Cuando Freud introdujo este problema, no lo desarrolló completamente. Hay que decirlo, Freud no tiene una fibra muy filosófica, pero al aportar los elementos principales que permiten situar lo real en relación a la realidad psíquica ha desplazado totalmente esta noción de la concepción filosófica platónica. En Descartes, por ejemplo, encontramos la famosa descripción del trozo de cera. Se describen su color, su olor, su consistencia, y a pesar de todos estos elementos no sabemos realmente qué es ese trozo de cera. La prueba es que si se calienta el trozo de cera, sus cualidades cambian completamente. He tratado entonces de encontrar una concepción de lo real que necesita una larga explicitación y que, a decir verdad, conduce a visitar nuevamente

el complejo de castración. ¿Qué es el complejo de castración? Es, ante todo, un complejo. La idea de complejo implica la existencia de varios estratos de complejidad, no todo es homogéneo en el complejo y es en relación a este complejo que se puede situar la angustia de castración, que, en este sentido, es exactamente lo mismo que la angustia de muerte.

Docta: *Usted da a una pregunta lacaniana, "¿Qué es lo real?", una respuesta freudiana. ¿Hasta qué punto piensa usted que Freud tuvo la intuición de este real y cuáles fueron sus límites frente a esta cuestión?*

G.P.: Creo que Freud ha dado los elementos relativamente completos de la definición de lo real. Su manera de abordar la construcción de la realidad psíquica a partir del complejo de Edipo realmente me parece que ya es una respuesta. Su definición de la conciencia, por ejemplo, es también un elemento importante. La conciencia como equivalente a la conciencia moral que se desprende de la culpabilidad. Somos conscientes de alguna cosa solamente en la medida en que esta conciencia está regida por una ética, por extraño que esto pueda parecer. No se trata solamente de sensaciones que se imprimen en el cerebro. Las neurociencias comienzan a descubrirlo, y de hecho no lo han descubierto todavía porque imaginan encontrar un centro de la conciencia. Pero Freud, desde el principio de su trabajo, ha hablado del sistema percepción-conciencia. Es decir que hace falta un acto particular para ser consciente de algo, y que este acto depende de la existencia del sujeto, quien sólo existe en función de la represión, es decir de su culpabilidad. Freud lo di-

ce en una frase. Dice que, después de todo, en el lenguaje popular, no hay diferencia entre conciencia moral y conciencia a secas. Por otra parte, en *El malestar en la cultura* Freud habla también de conciencia moral a propósito del superyó. Se trata sólo de una frase. En efecto, lo que le interesa a Freud no son las concepciones filosóficas. Él no extrajo las consecuencias filosóficas de su trabajo sobre la relación de la conciencia con lo real. Hay algunas anotaciones que muestran que Freud se da cuenta de la importancia de lo que dice pero no escribe un libro de filosofía sobre este tema. Desde ese punto de vista, yo no diría que Freud tiene algún retraso en relación a Lacan. Lacan ha propuesto ciertas esquematizaciones que son instrumentos útiles y aun irremplazables para leer a Freud, pero presentan también el defecto de toda esquematización. Con estos instrumentos tenemos la impresión de comprender, pero en realidad no es algo evidente. Tenemos la impresión de comprender gracias a sistemas de oposición simple, pero si no se tiene en cuenta que son instrumentos para leer a Freud, entonces son falsos, son siempre falsos. Hay que entender que sólo podemos hablar de la realidad psíquica con la palabra, es decir con una lógica plana, una lógica aristotélica. Pero no es la lógica del inconsciente. Hablamos de algo que tiene otra lógica que aquella con la cual nos expresamos. Esto es un problema para aquellos que piensan que los matemas son verdaderos. No lo son. Ellos permiten hablar sobre algo de lo cual no podemos hablar de otra manera, y aquellos que hablan con una lógica plana creyendo decir la verdad no llegan a nada. ¡Eso no produce nada! Hay que hacer sin descanso una traducción del inconsciente a los matemas y luego retraducir los matemas al in-

consciente. Es infructuoso. Tomemos un ejemplo. Podemos pensar que comprendemos lo real acoplándolo a lo simbólico y a lo imaginario pero, primero, esto da la idea de que lo simbólico, lo imaginario y lo real son conceptos, lo que es falso. No son conceptos, son cualidades de una cosa. Si digo "el cielo es azul", "azul" no es un concepto, es una cualidad del cielo. Me sirve para definir el cielo y cuando digo "real", es lo mismo, es lo real del padre, lo real del falo, lo simbólico de, etc. Éste es un primer problema. Segundo problema de RSI: lo simbólico y lo imaginario no permiten definir por contraste qué es lo real, para el cual hay que desarrollar un trabajo específico sobre lo que Freud ha dicho del trauma sexual y la angustia de castración. Es muy fácil demostrar que lo imaginario y lo simbólico no permiten definir por defecto lo real. Lo imaginario, por ejemplo, no es un concepto analítico. Primero porque no se trata de un concepto y luego, aun como cualidad, no es analítica sino sintética. En lo imaginario tenemos tanto la pulsión como la sensación. Entonces, si queremos trabajar con lo imaginario estamos obligados a descomponerlo en pulsional y perceptivo, lo que implica así el problema de la conciencia. Vemos en seguida que lo imaginario no permite situar por contraste lo real. Lo mismo es válido para lo simbólico, que no es una noción analítica sino sintética. Así, uno se pregunta: ¿qué es lo simbólico? ¿Son los significantes? No se puede decir eso porque lleva a conclusiones muy problemáticas. Usted tendrá que decir entonces que los psicóticos no hablan, lo que es una contra-verdad. Uno está obligado a descomponer la noción de simbólico en elementos distintos. ¿Qué es el símbolo? Es lo que necesita la simbolización para el ser humano. El único símbolo es el falo. El

falo es el lugar donde el hombre es solicitado; y siendo al mismo tiempo algo que no tiene una localización precisa, estamos obligados a utilizar un símbolo, no sólo para hablar de ello pero también esta necesidad de un símbolo nos obliga a utilizar palabras. Es decir que la simbolización, el hecho de hablar, se deduce del símbolo. Es solamente cuando se ha realizado este trabajo que se llega a una definición de lo simbólico. Esto supone el uso del lenguaje, la capacidad de aquél que lo utiliza para saber cómo se sitúa él mismo en relación a la simbolización, en relación al significante. Llegamos así al problema del nombre: el problema del Nombre-del-Padre. Es al final de este trayecto que se llega a una definición de lo simbólico, que utilizamos de manera sintética gracias a la enseñanza de Lacan. Lo que planteo simplemente es poder utilizar estas simplificaciones, estos esquemas de Lacan de una manera adaptada, sin pensar que sabemos alguna cosa sólo porque se han opuesto tres términos sin saber que si no entendemos cómo funcionan tendremos respuestas que son falsas.

Docta: *Hay algo que atraviesa su libro, usted lo ha evocado al recordar la filosofía aristotélica, es cuestión de la ontología. Usted hace referencia al falo como el único no-ente. Usted dice que el proceso primario es una negación óptica. Esta cuestión parece un poco contradictoria con el hecho de que usted considera que no hay una ontología del ser, que no hay creación del ser. Aparentemente la ontología y el psicoanálisis no estarían exactamente en el mismo plano.*

G.P.: Exactamente, lo que es importante subrayar para empezar, usted lo ha hecho,

es que es una contradicción. Pero justamente lo que caracteriza al hombre como ser parlante es el hecho de tratar de encontrar una solución a ese problema de manera que haya sin embargo una ontología. Es por eso que hay inconsciente constantemente. Se busca por un lado que haya una ontología, y por otro lado esta ontología es descontruida por la constitución del inconsciente mismo. El inconsciente es una ausencia de ser fuerte. Una definición del vacío, hecha por un físico, muestra que el vacío es la primera fuerza de la naturaleza.

Docta: *Continuando en la línea del ser, en su artículo publicado por la revista *Psychanalyse*, titulado “¡Attention Bonheur!”¹, habla también de la sonrisa de la madre que, según usted, la descompleta y la vuelve semejante al niño. Lo que nos hace referirnos al rostro en Derrida y los filósofos post-heideggerianos. ¿Es ésta una referencia válida en este caso?*

G.P.: No sabía que Derrida hubiera desarrollado tanto su reflexión sobre el rostro. Levinas lo ha hecho. Pero creo que esta posición tiene mucha importancia para evitar errores. Es siempre la misma cosa, el psicoanálisis progresa con los errores que son corregidos permanentemente. Corregimos sin cesar nuestra trayectoria. Yo trato de avanzar en esta cuestión de la sonrisa para traer la cuestión de la de-ser-tificación² del Otro. Para un niño, al principio, hay despersonificación del Otro, y esta despersonificación del Otro es para él objetivable, y por lo tanto devastadora. Entonces se puede salir adelante como sujeto negando esas presentifi-

caciones del Otro; pero se puede también estimular el reconocimiento de su propia subjetividad por los signos que muestran los otros sujetos observados, aunque ellos mismos son sólo los representantes, los lugartenientes del Otro, y lo experimentan del mismo modo que el niño. Así, hay un reconocimiento subjetivo verdaderamente de primer plano. Y hay no solamente un reconocimiento subjetivo sino algo aun más fundamental. El pasaje del “yo” al “tú” y del “tú” al “él” es fundamental para dar la tridimensionalidad del espacio al niño y obtener el correlato de esta subjetivización del Otro. A partir del momento en que el sujeto tiene delante suyo a alguien que se sitúa como sujeto en relación al Otro, en ese momento el Otro se vuelve “él”, se pasa del juego yo-tú-él a la posibilidad del estadio del espejo, condicionado por esta respuesta subjetiva que, de alguna manera, pone la relación yo-tú en tanto un tercero. Hay, entonces, un tercero que interviene a partir de ese momento. Esto es muy importante. Se puede utilizar la esquematización para cosas aproximativas, por ejemplo se dice “el padre es el tercero”. No, de ningún modo. Porque puede ser el padre o la madre que encarnan el Otro y que subjetiviza así su relación al niño y permite que haya un tercero. El tercero es otra cosa. El yo-tú-él es otra cosa que el hecho de llevar un nombre, que lo compromete entonces en el proceso *edipiano*. Sin esto el sujeto no se apropia del nombre. Esta cuestión de la subjetivización del Otro gracias al rostro aclara nuestra metapsicología. Levinas emplea el término del gran Otro pero con connotaciones claramente religiosas. Sin embargo, es interesante ver lo que esto implica en la gramaticalización del sujeto.

1 *Psychanalyse* N° 1, Éditions Erès, 2004, pp. 85-100.

2 *Desêtrification*.

Docta: *Usted dice que el tercero no es necesariamente el padre; al mismo tiempo en "Qu'est-ce que le réel?" muestra cuál es el rol del padre como agente violento de la castración materna, cómo esto participa en la constitución de la realidad psíquica. Actualmente, la técnica está al servicio de la procreación y de la genética ocupando un lugar cada vez más importante, y nos perdemos un poco esta cuestión del padre. Ese padre contemporáneo se vuelve casi virtual. Entonces, ¿hay todavía un padre real en este asunto? Usted habla de una presencia...*

G.P.: Lo que yo quería decir con esta cuestión del yo-tú-él es la entrada en la gramaticalidad, es la entrada en la subjetividad. Esto no significa necesariamente que haya apropiación del Nombre-del-Padre. Trato de aportar otro elemento a un debate antiguo, el debate sobre la psicosis. ¿Los psicóticos son sujetos o no lo son? Con este elemento, respondo: sí, están en la gramaticalidad. El problema es saber cómo llevar un nombre, porque una cosa es ser un sujeto y otra cosa es llevar un nombre. Son dos etapas diferentes. Si comprendemos que llevar un nombre supone un cierto tipo de beligerancia de parte del sujeto, de la que no siempre sale triunfante, vemos así la diferencia entre el hecho de ser un sujeto y el hecho de estar en la psicosis, la neurosis, o el reverso de la neurosis que es la perversión. Dicho esto, sería un trabajo suplementario ver cómo funciona el Nombre-del-Padre en nuestra época. La biología moderna no cambia en nada el hecho de que si un niño nace, nace del deseo de un hombre y del deseo de una mujer que quieren tenerlo juntos. Es así como funciona esto, sea cual fuere el procedimiento biológico empleado

implica el deseo de otro sujeto. La pareja es el motor del deseo, finalmente los niños concebidos con ayuda de la ciencia son niños deseados. Ahora, si alguien quiere hacer una procreación asistida simplemente porque no logra tener un deseo suficiente por una mujer, es otro problema...

Docta: *Una tesis importante de su libro promueve la idea de que la actividad de la medida, de la acción de contar, del cifrado, es una actividad humana permanente para tratar de responder a la cuestión de lo real. ¿Podemos preguntarnos si, en este mundo contemporáneo, no hay un empuje excesivo al cifrado?*

G.P.: ¿Usted piensa en las evaluaciones³?

Docta: *Por ejemplo, es una pregunta que se plantea...*

G.P.: Está claro que el cifrado es un refugio siempre posible contra la angustia. Todos lo sabemos, las cifras funcionan en algunos momentos como un exorcismo. Contar para dormirse, por ejemplo, muestra la relación del exorcismo con respecto al signifi-cante angustiante, ni siquiera en relación a lo real sino en relación a los significantes angustiantes. Así las evaluaciones, que no sirven para gran cosa generalmente -francamente no sirven para nada-, sirven para hacer como si algunas situaciones no existieran. Alguien me dijo anteayer que actualmente en los servicios de psiquiatría un treinta por ciento del personal pasa su tiempo con los expedientes de evaluación, y el tiempo clínico consagrado a los pacientes se

3 Referencia al debate que existe en Francia sobre la regulación de las prácticas psicoterapéuticas por parte del Estado.

vuelve inexistente. Para mí es evidente que la evaluación responde a la angustia de los profesionales.

Docta: *Usted dice en un momento que lo real no es lo mismo en la alucinación de una histérica o de un psicótico o en el sueño, por ejemplo. ¿Piensa, entonces, que hay varios reales?*

G.P.: ¿Varios reales?

Docta: *Sí, sabemos que el concepto de lo real no recubre lo mismo según aquél que busque definirlo. Por ejemplo, lo real de las matemáticas no es lo mismo que lo real del psicoanálisis o de los filósofos. Pero, ¿habría varias cualidades de real? Esto apoyaría su idea de que lo real no es un concepto.*

G.P.: Existen varias maneras de comprender lo real. La mayoría de la gente no diferencia entre lo real y la realidad, y conceptualizar lo real necesita cierto trabajo. Ahora, para saber si existen varios reales, desde un punto de vista teórico existe sólo un real, es lo real de la angustia de castración que el sujeto transformará, como pueda, en realidad psíquica, metabolizada en el fantasma, cifrando el síntoma, cifrando el goce. Operando sobre el fantasma se obtienen resultados reales.

Docta: *En este sentido, ¿el fin del análisis sería un trabajo de descifrado o de cifrado?*

G.P.: El fin del análisis, de pronto lo podemos poner en plural porque hay varias maneras de concebir el fin del análisis. Para la ma-

yoría de los analizantes es cuando todo va bien, cuando pueden desenvolverse en el trabajo, fundar una familia, ser padres... ¡lísto! Bueno, pero esto es una situación inestable. Todos los ingredientes del síntoma están todavía ahí. Yo, más que fin de análisis, diría solución. Es decir que el síntoma puede disolverse en el fantasma. Se puede actuar, eso funciona bien, pero es una solución en el sentido que los ingredientes del síntoma son puestos en acto. Se puede pasar a la acción en el amor, en el trabajo, pero por poco que algo se atasque en esta maquinaria de actividad, el síntoma inmediatamente se vuelve a formar. Existe una definición magnífica de Freud al principio de *La vie sexuelle*⁴, donde discute con un interlocutor ficticio sobre la diferencia entre el normal y el neurótico. Éste es un debate, y algunos psicoanalistas le dirán: "Somos todos neuróticos". No, lo siento, no somos todos neuróticos, porque existe una diferencia entre el neurótico y el normal; es una diferencia sutil, pues son los mismos ingredientes psíquicos los que son empleados. Pero allí donde el normal actúa, el neurótico padece, sufre. Algunos sufren pasivamente y otros actúan. Los mismos ingredientes están allí, y es lo que decía hace un momento sobre la capacidad de pasar a la acción. Esto tiene una implicación muy grande para la cura psicoanalítica. Podemos plantear el problema de esta manera: en un momento del trabajo analítico el problema principal se vuelve no ya el síntoma, sino la inhibición. La posibilidad de pasar sus exámenes, de casarse, está en el primer plano del trabajo. El acto analítico no es el mismo tampoco, porque así como no se puede decir nada en relación al síntoma, de la misma manera, cuando un analizante se pregunta sobre algo que él ha de realizar, el acto del analista no es forzosamente callar sino, al contrario, inter-

4 *Über Infantile Sexualtheorien*, 1908.

venir. ¿Por qué? Porque el analizante sitúa a su analista en la posición de aquél que le va a prohibir, va a pensar como analizante que él no es capaz de llegar a hacer tal o cual cosa. Entonces, el acto del analista consistirá en significarle: “¡Vos podés hacerlo, vamos, hacélo!” En ese momento es un acto completamente diferente al acto frente al síntoma, que es una formación del inconsciente y que sería tratado por el equívoco. Éste es un modo de tratamiento completamente diferente de la inhibición. Esto tiene una importancia en la orientación de la cura.

Docta: *¿Cómo ve el futuro del psicoanálisis?*

G.P.: El primer problema es el futuro del psicoanalista (*risas*). Hay constantemente un enorme debate de ideas en el medio psicoanalítico para que los mismos psicoanalistas continúen haciendo el trabajo de psicoanalistas, que crean en ello en cierta manera, ser aquél que es el incauto del inconsciente para que el psicoanálisis continúe. Si los mismos psicoanalistas tienen una práctica un poco tímida o muy conceptualizada, esto anula el valor del psicoanálisis, por ejemplo, se confunden normalidad y neurosis. Esto supone un trabajo constante de renovación de los conceptos. Yo pienso que el futuro del psicoanálisis está completamente asegurado con la condición de que los analistas no renuncien a su acto. Cada época tiene sus líneas de defensa contra el psicoanálisis. Ahora son las neurociencias. Entonces podemos decir: no nos importa, eso no nos interesa, etc. ¡En absoluto! Hay que responder a cada nuevo desafío y dar nuestras respuestas.

Docta: *¿Una de de las principales defensas contra el psicoanálisis estaría conforma-*

da por los mismos psicoanalistas?

G.P.: Para mí es la condición primera para que el psicoanálisis continúe. Es necesario que haya psicoanalistas. Si empezamos a decir, por ejemplo, “Freud ha sido superado por Lacan” (algunos lacanianos dicen esto), yo quisiera saber entonces en qué punto ha sido superado, porque se puede demostrar que toda su vida Lacan fue un comentador de Freud. Es de esta manera que avanzó, leyendo a Freud. Simplemente Freud trazó el campo y, es normal, otros vinieron y trabajaron los puntos de su descubrimiento, que no son de ninguna manera obsoletos. Todavía hay cosas para explorar. ¡El psicoanálisis comienza! No sólo comienza con cada analista, sino que también debe ser nuevamente recorrido a la luz de nuevos descubrimientos. Si usted considera los conceptos de Lacan, por ejemplo, un concepto muy simple, la cuestión del Nombre-del-Padre, hay una cierta manera de conceptualizar que aparece en 1956. Luego, a partir de los años '70, la metáfora paterna va a evolucionar y Lacan pondrá el Nombre-del-Padre en plural. Esto obliga a revisar el concepto de los años '70 con las nociones del '56. Pero si usted hace esta revisión de una cosa con relación a la otra, está obligado a inventar otra cosa que va más allá de lo que Lacan mismo encontró. ¿Quiere esto decir que la teoría está siempre en movimiento? No obligatoriamente, porque es siempre un mismo campo. Es necesario servirse de Freud y de Lacan para explorar otro campo. Nuestro objeto de estudio no es ni Freud ni Lacan, es el inconsciente y su aplicación en la esfera de la cultura. Si no tenemos esta posición, el psicoanálisis está perdido.

Traducción: **Federico Ossola Piazza**
y **Sandra Vasquez**.

Versión publicada con autorización del autor, aunque sin revisar, de un fragmento de Gérard Pommier, *Qu'est-ce que le "réel"?*, Éditions Erès, Ramonville Sainte-Agne, 2004.

¿Qué es lo "real"?

Hasta aquí, lo real ha sido definido como la materialidad en tanto habitada por la pulsión rechazada a causa de la angustia de castración, operación que delimita un "afuera". No obstante, este último puede estar constituido tanto por percepciones *externas* como por percepciones *internas*. La investidura de lo real concierne cualquier percepción, tanto aquéllas que son intrapsíquicas como las que consideramos habitualmente como materiales. Una imagen de un sueño, así como una ensoñación diurna, puede ser investida de esa manera por la pulsión y llegar a ser la fuente de una creación alucinatoria percibida en el exterior. Cuando percepciones internas (por ejemplo una imagen onírica) son proyectadas al exterior, se producen alucinaciones forjadas de la nada. Cuando se trata solamente de percepciones externas, ese real guarda en su posesión una potencialidad alucinatoria (invertida por el redoblamiento de la significación fálica), que hace que nos preguntemos si la vida es sueño.

Si existe una duda sobre el grado de realidad del afuera, es porque el adentro rechazado lo inviste. Esta interpenetración nunca es más clara que en ciertas ocasiones como el despertar, cuando se desenmaraña el afuera del adentro (se reitera la represión primordial). A partir de ésta, el trabajo constante del pensa-

miento en la vigilia busca delimitar el Unario original en exilio, instalado en el universo.

A esos dos órdenes de percepción, interno y externo, fáciles de distinguir, se agrega un tercero. Aquél de las palabras que, ellas también, al igual que cualquier otra cosa, pueden dar la ocasión de una percepción. Al hablar, se olvida a menudo su materialidad, porque su valor sonoro es en general enmascarado por lo que ellas tratan de decir. Esta "significación" resulta del ensamble de varias palabras, unidas por la cópula de un verbo (reducible al verbo ser). En la palabra corriente, uno se desinteresa de la imagen sonora de los significantes en beneficio de sus conceptos, que se distinguen gracias al conjunto de la frase¹. No escuchamos entonces la música de las frases, para prestar atención a lo que tratan de decir.

Esta represión del valor sonoro "real" desaparece en ciertas formas de psicosis (como la manía) cuando se produce un acontecimiento cuya significación no puede ser integrada. Debido a esto, todas las significaciones de las frases se vuelven problemáticas. Las palabras retoman entonces su valor sonoro "real", alucinatorio: decapitadas de la significación, huyen las unas de las otras al infinito. Es a lo real de una palabra que una nueva palabra trata de escapar, hasta que ésta aparezca a su vez como

¹ Para entenderlo, es suficiente referirse a la definición del significante según Ferdinand de Saussure.

una percepción “real” (etc.). Este caso particular de la psicosis permite comprender el funcionamiento de los significantes: a partir del momento en que son tomados en la significación de una frase, protegen de lo real. Por un lado, son materiales y ellos mismos reales. Y, por otro lado, uniéndose entre ellos, sirven para forjar conceptos abstractos perdiendo su valor real. Su unión protege contra aquello de lo que ellos mismos están constituidos. Tienen así un rol de pivote de primer plano en la relación del sujeto al afuera y al adentro. En su parte material, las palabras son fabricadas con el afuera: es un afuera mágico, el único que el sujeto puede domesticar para hacer de él un escudo contra el resto del afuera. Pues su materia puede ser petrificada, puesta a disposición de la creación subjetiva de significaciones que, comunmente, protegen de ese afuera.

El sujeto siempre puede utilizar los sonidos para asociarlos entre sí y hacerlos traicionar así su origen pulsional². Pero las palabras pueden rebelarse, recuerdan siempre su musicalidad de origen, su salvajismo nato. Están siempre prestas a quitarse el velo, a dejarse llevar a un derrape sonoro, a dejar escapar un lapsus. Son esclavos que están bien al tanto de los sistemas de protección, pero pueden de golpe retomar su libertad. Cualquiera que hable puede sentir abrirse bruscamente bajo sus pies un abismo poético, si podemos llamar así a las sombrías compañías de la palabra, cuando ésta se rebela contra su amo³.

Por ejemplo, la imagen de un lobo (*loup* en francés) es evocada por el sonido *lou*. Pero cuando ese sonido forma parte de otra palabra, como *louvoyer* o *loustic* (etc.), la imagen de “loup”, que pudo por un instante hacernos estremecer, será enseguida recubierta por la significación a la que el sonido “lou” dio vida. Puede ocurrir también que la represión del sonido por el sentido deje de funcionar. Es el caso del sueño, cuando el proceso primario (que asocia las percepciones como sonidos) está en primer plano. Lo mismo vale para los estados alucinatorios en la vigilia, particularmente los de la psicosis. En estas ocasiones, el sonido *lou* puede asociarse a la imagen del lobo que será investida pulsionalmente y rechazada afuera. De manera que el sonido *lou*, aunque se encuentre en una frase sin relación al predador (por ejemplo: “Me encontré con *Louis* que iba al *Louvre* en un auto *alquilado* {*loué*}”), puede dar a luz bruscamente a la alucinación del lobo. El lobo puede salir de cualquier bosque de palabras, por poco que el proceso primario imponga su imagen en detrimento del sentido. Naturalmente esta evocación carnívora no tiene otro interés que el didáctico pues, de manera general, todos los vocablos son predadores en potencia. Cualquier palabra muere a partir del instante en que es soltada por la significación.

Traducción: **Federico Ossola Piazza.**

2 Salvo en el caso del autismo.

3 *Versus* es la etimología del verso poético, forjada a partir de “retorno”.

Contextos



Introducción

No me propongo sugerir una supuesta adhesión masiva a la enseñanza de Lacan en la sociedad inglesa, ni tampoco en sus asociaciones psicoanalíticas, aunque es uno de los sentidos que podría desprenderse de la ambigüedad del título. Me interesa, en cambio, compartir algunas consideraciones sobre la posición subjetiva de la soldado estadounidense L. England tomando como base un texto reciente de S. Sontag [2004].

Elaborado a partir de una fina observación de la sociedad estadounidense, el rigor de sus reflexiones permite sin embargo verificar que (como afirmaba Tolstoi) al pintar la propia aldea, se pinta el mundo. Por supuesto que las categorías teóricas de Sontag no son las del psicoanálisis. Pero si convenimos en que éste, “más que ninguna otra práctica, está orientado hacia el hueso de lo real” [Lacan, 1964], no nos resultará sorprendente reencontrar en su análisis algunas de las tesis

con que Lacan intentó abordar las particularidades de la subjetividad contemporánea.

Nuestro título, entonces, se inscribe en la misma perspectiva que la señalada por un conocido escrito de Lacan: *Kant con Sade*. En ambos casos, el uso de la preposición *con* apunta a destacar que la puesta en serie de los dos nombres constituye una apuesta a producir un efecto de verdad sobre el primero de ellos mediante la utilización de las categorías teorizadas por el segundo.

Creencias y renegación

Recordemos que al reconocer oficialmente los tormentos perpetrados por England y sus compañeros sobre prisioneros iraquíes, el presidente Bush advirtió: “No reflejan la *naturaleza* del pueblo estadounidense”. Si pudiéramos atribuir a Bush una familiaridad con la oposición *naturaleza-cultura* (sobre la que tanto insistió Lévi-Strauss), hasta podría-

* Psicoanalista (APA)

mos otorgarle a su enunciado el estatuto de un *lapsus* en el que se haría posible escuchar una puesta en cuestión, no de la *naturaleza* sino de la *cultura* estadounidense.

Pero el perfil intelectual (al menos, el difundido públicamente) del mandatario estadounidense torna problemática la suposición de una tal familiaridad. Es por eso que creemos que, con su advertencia, la intuición política de Bush apostaba tan sólo a movilizar un resorte de la estructura neurótica para recomponer la complicidad infantil con el "ciudadano medio", resquebrajada por la difusión de las fotos. Ese resorte no es otro que la *renegación*.

Freud se ha servido de ella para delimitar el lugar estructural que ocupan las creencias (*glauben*) en la subjetividad del neurótico. Así, la *verleugnung* ocupa un lugar fundante en sus esfuerzos por dilucidar las condiciones que hacen posible la subsistencia en *el inconsciente* de la creencia en la existencia del falo materno, de la creencia en la propia inmortalidad, de la creencia en la existencia de un padre hiperpoderoso que pueda asegurar toda la protección que la fantasía infantil pueda añorar. En todas estas situaciones, Freud detecta que se trata para el neurótico de preservar en *el inconsciente* la representación de un lugar (respectivamente: la figura materna, el propio yo, la figura paterna) no atravesado por los efectos de la castración [Cabral, 2000]. Lacan [1962] generaliza estos hallazgos freudianos en la formalización rigurosa que propone de la posición neurótica, al caracterizarla como un *retroceso ante la castración del Otro*.

En el caso particular de la advertencia de Bush, se trata de salir al encuentro de una

creencia profundamente arraigada en el neurótico: la creencia en la disposición esencial del ser humano hacia el bien. Apostando a recomponer la misma complicidad infantil con el ciudadano medio que intentaba reconfirmar una formulación para nosotros más *familiar* (en el sentido del *heimlich*): "Los argentinos somos derechos y humanos".

Como toda creencia, ésta también está sostenida en los efectos de la renegación. Freud [1930] los evocaba irónicamente parafraseando a Goethe: "a los niñitos *no les gusta oír* que se les mencione la inclinación innata del ser humano al 'mal', a la agresión, a la destrucción y, con ellas, también a la crueldad. Es que Dios los ha creado a imagen y semejanza de su propia perfección, y no se quiere admitir cuán difícil resulta conciliar la indiscutible existencia del mal -a pesar de las protestas de la *Christian Science*- con la omnipotencia o la bondad infinita de Dios."

Vemos ahora el sentido de la apuesta contenida en la advertencia de Bush. Se trata de confinar en un territorio *otro* (el de la excepción, la anomalía y, en última instancia, la perversión) los abusos cometidos por los soldados estadounidenses, a los efectos de preservar la representación idealizada de "la *verdadera naturaleza* del pueblo estadounidense". En una perspectiva más general, este intento de confinamiento es la expresión visible de un esfuerzo de renegación que compromete el registro de un campo de la experiencia humana, íntimamente articulado con la problemática del *Mal*. Lacan [1959] lo exploró en términos de goce: su franqueamiento -intentaremos ilustrarlo- aparece cada vez más facilitado para el sujeto neurótico contemporáneo.

La presencia inquisitorial del Otro

Pero vayamos al texto de Sontag. La autora parte de cuestionar los efectos de la rene-gación: “las fotos [de la cárcel de Abu-Gh-raib] *somos nosotros*”, dispara. Y convierte el “caso England” en un espejo privilegiado para registrar las marcas (y los estragos) de los *retornos de goce* que componen la fisonomía del ciudadano medio estadounidense. En sus términos: inscribe el “caso England” en una tendencia al “aumento del *regodeo* fácil en la violencia”. “Los Estados Unidos -nos dice- se han convertido en un país en el que las fantasías y la ejecución de la violencia se tienen por un buen espectáculo, por *diversión*”.

Lo ilustra con lo que ocurre en el espacio *virtual* de los videojuegos y su reiteración de tramas de asesinatos y persecuciones. Pero también con lo que sucede en el espacio *simbólico* de los ceremoniales juveniles de graduación, o de ingreso a equipos deportivos y unidades militares, cada vez más poblados de humillaciones y vejámenes infrin-gidos a “los recién llegados”.

Se trata, para nosotros, del deterioro de la eficacia simbólica vehiculizada por estos rituales que, convertidos hoy en parodias de primitivos *dispositivos de iniciación*, terminan alentando el retorno de los mismos montantes de goce que deberían contribuir a regular. En este punto, las observaciones de Sontag se inscriben en la perspectiva de la tesis de Lacan y de Lévi-Strauss que señala un desdibujamiento progresivo de los dispositivos responsables de la transmisión de la eficacia simbólica en la cultura occidental (en un trabajo anterior [Cabral, 2003], publicado también en *Docta*, abordé esta tesis a partir del análisis del deterioro del encua-

dramiento simbólico de la escena bélica contemporánea.)

Pero no sólo *la violencia* ejercida sobre los prisioneros iraquíes es alineada por Sontag entre las características que hacen a la vida estadounidense. También *el registro fotográfico* de esa violencia es inscripto por la autora en una tendencia más general.

“La vida es, cada vez para más personas, lo que se puede capturar en fotos o en el video digital. [...] La gente retrata todos los aspectos de su vida, los almacena en archivos de computadora, y luego los envía por doquier.” Y en ese punto en el que *vivir* equivale a *ser fotografiado*, se entiende su conclusión: “algo faltaría si, tras apilar a hombres desnudos, no se les pudiera hacer una foto.”

Resulta tentador para un analista reconocer en ese “algo” el *valor simbólico* de la mirada autenticadora del Otro [Lacan, 1961]: aquel que convalida que es *moi* quien, en la imagen que entrega el espejo, protagoniza la proeza de unificación de un cuerpo fragmentado. Se trata del sostén simbólico que hace posible la experiencia del espejo y que otorga consistencia al plano de las identificaciones imaginarias, que en la perspectiva de Lacan distan de ser autónomas (no está de más subrayarlo, ahí donde algunas lecturas [Fages, 1973] tienden a abordar el estadio del espejo como una experiencia *excluyentemente imaginaria*). No debería sorprender, entonces, la insistencia en la demanda de reconocimiento dirigida al Otro (aun a sus semblantes tecnológicos) en sujetos cada vez más desprovistos de aquellos recursos simbólicos necesarios para autenticar la realidad de la propia experiencia.

Pero en el análisis fino que nos brinda Sontag parece haber algo más. Al comentar la *pose sonriente* de England junto a prisioneros heridos o torturados, observa: "Hay hoy una *complacencia* primordial en ser fotografiado, a lo cual no se tiende a reaccionar con una mirada fija, directa y austera como antaño, sino con *regocijo*. La *sonrisa* es una sonrisa dedicada a la cámara."

Nos parece que en este punto la *cámara* comienza a cobrar un valor diferente en su análisis. No se trata ya de su función *notarial*, de rúbrica de la autenticidad de una experiencia que al sujeto contemporáneo, en su minusvalía simbólica, parece escurrirse entre las manos, sumergiéndolo en ese "poco de realidad" anonadante que denunciaba el surrealismo [Lacan, 1949] (¿quién de nosotros no ha visto palidecer el brillo de unas vacaciones al extraviar una cámara de fotos?).

En esta *nueva cámara* que se insinúa en el análisis de Sontag podemos reconocer ahora el soporte de lo que llamaremos la *presencia inquisitorial* del Otro. Aquel ante el cual el sujeto contemporáneo se ve cada vez más conminado a ofrecer *testimonios* de su obediencia para con ese mandato superyoico mudo para Freud y que Lacan [1962] intentó hacer más audible para nosotros al enunciarlo en términos de: "¡Goza!".

Testimonios de sometimiento al superyó, así en la guerra como en las situaciones más nimias de la vida cotidiana... Ése es el valor que, en tanto signos de goce, cobran para nosotros la *complacencia* y el *regocijo* que Sontag capta en una *sonrisa* que contrapone a la *austeridad* que transmiten en cambio las fotografías clásicas. Se trata, en definitiva, de acreditar que también ahí, en la

cárcel de Abu Ghraib (así como en el cumpleaños, en la luna de miel o en el nacimiento de un hijo), *algo* en el sujeto gozó.

C. Soler [2001] ha sugerido una fórmula (*De un Otro al otro*) para dar cuenta de un quiebre en el *punto de amarre* de la angustia en el sujeto contemporáneo. Es el quiebre que determina el *empuje a la angustia* suscitado por la ausencia del Otro consistente de la modernidad. Preanunciada en el "Dios ha muerto" de Nietzsche, se hace más notoria a partir del desdibujamiento progresivo de los ideales y proyectos convocantes de la modernidad que Lacan [1962] evocaba con una bonita metáfora: el "encabritamiento de los caballos de la historia". Con ella destacaba los efectos angustiantes sobre la subjetividad contemporánea desencadenados por la conmoción del optimismo histórico y la fe en el progreso, precipitada al ritmo de los acontecimientos que marcaron a fuego las últimas décadas del siglo XX.

Pero en la brecha que abre la ausencia de ese Otro consistente, se insinúa cada vez más (las observaciones de Sontag y nuestra clínica lo verifican) la figura de un Otro superyoico que ya no opera en la perspectiva del "*Che Vuoi?*". Arrincona, en cambio, al sujeto mediante un "*¿Gozaste?*" inquisidor (más próximo a Torquemada que a un mero examinador), que redobla el mandato de estructura: "*¡Goza!*"

Preferimos, para subrayar este deslizamiento, la notación: *De un Otro a Otro*. A condición de alojar en la fisura de la barra no tanto la emergencia de un *deseo* enigmático, sino el desborde de un *mandato de goce*. El mismo que alienta los retornos que dan cuerpo a esa *hipocresía cultural* con la que Freud [1915] atrapó, antes que H. Arendt, la obe-

diente inclinación al mal de personajes tan banales como England [Cabral, 2003].

La inquietante normalidad de “Batallones de Englands”

Una inclinación análoga, y en personajes igualmente grises y banales, registró C. Browning [1998] (uno de los más reconocidos historiadores del Holocausto) en su reconstrucción de las acciones del Batallón Alemán de Reserva Policial 101. El destacamento (de aproximadamente 500 hombres) consumó, una vez destinado a Polonia y en el corto plazo de quince meses, el asesinato de 38.000 ciudadanos judíos... Browning se ha apoyado para sus investigaciones en los testimonios de 125 miembros aún vivos del Batallón, recogidos durante la investigación legal de las acciones de la unidad que la fiscalía del Estado de Hamburgo emprendió entre 1962 y 1972.

En sus conclusiones, Browning se ve llevado a formular esta pregunta inquietante: “¿Cómo fue posible que la mayor parte de los agentes del Batallón 101 se convirtieran en asesinos, y que solamente una minoría de quizás el diez por ciento no lo hiciera?” Después de analizar prolijamente y luego desechar los múltiples intentos de adscribir a un perfil psicopatológico definido la disponibilidad para protagonizar este tipo de episodios, el autor concluye que “los procesos psicológicos habituales y las motivaciones humanas *normales* y *corrientes* son las fuentes principales de la capacidad humana para la destrucción en masa de la vida de sus semejantes. La maldad que surge del pensamiento *normal* y es cometida por *personas corrientes* es la norma, no la excepción” [el destacado es mío].

Las conclusiones de Browning permiten inscribir las acciones de los miembros del Batallón 101, al igual que las de la soldado L. England, entre las exteriorizaciones de una hipocresía cultural atravesada por los desbordes de un *mandato de goce* que se vuelve cada vez más perentorio para el sujeto neurótico contemporáneo. Cuestionan, a la vez, la creencia que hemos visto insinuarse por detrás de la advertencia de Bush: aquella centrada en una inclinación esencial del ser humano hacia el bien. Creencia *piadosa*, diríamos también, en tanto se sostiene en la renegación de la “indiscutible existencia del mal” para salvaguardar la representación de “la bondad infinita de Dios”.

El extenso arraigo de esta creencia hace comprensible la desazón de muchos medios estadounidenses al constatar que las historias personales de los guardias que participaron junto a England de las fotos del escándalo “son tan comunes y vulgares como las de la mayor parte de los norteamericanos” [Diament, 2004]. El arraigo del mismo *prejuicio* es el que explica la recurrencia de aquellos abordajes que apuntan a *demonizar* estas irrupciones inquietantes de goce por la vía de su confinamiento en un campo *radicalmente diferente* al de la “normalidad psíquica”.

Las nominaciones de ese *campo otro* suelen correr por cuenta del discurso psiquiátrico: las nociones de perversión y de psicopatía (aun en sus versiones psicoanalíticas) están siempre al alcance de la mano para permitir una *depuración psicopatológica* de la representación del “hombre normal”. Éste queda entonces exceptuado (para tranquilidad de todos los niños, diría Freud) de los riesgos de incurrir en “excesos” políticamente incorrectos.

En este contexto, resulta comprensible el interés despertado por la convocatoria a una actividad científica de la APA. -“Las raíces psíquicas del mal”-, reflejado en las numerosas comunicaciones presentadas para su discusión. Constituye un buen indicador de la medida en que los “batallones de *Englands*” contemporáneos nos interpelan en tanto analistas... Interpelación que resuena tanto en el plano de la *eticidad*, que es inherente a nuestra práctica, como en el del *sostén* que la hace posible.

Son muchos los trabajos recopilados que, ante estos interrogantes, coinciden en invocar una inscripción de la práctica analítica en referencia al Bien. La excelente contribución de L. Martinto de Paschero [2004] constituye un buen testimonio. Después de confesar con franqueza el malestar subjetivo que le produce el contacto con las exteriorizaciones disruptivas de goce cada vez más presentes en nuestra cultura (malestar que es un efecto inevitable en quien no se ampara en la renegación de “la indiscutible existencia del mal”), la autora comenta: “Sólo se me ocurre agregar que también está el Bien, y que es en su nombre que vivimos, proyectamos, actuamos, y yo estoy escribiendo estas líneas.”

Mi impresión es que autorizar la práctica analítica en la referencia al ideal (ésta es la inscripción reservada al Bien en la metapsicología freudiana), y en la incitación a la represión que de él se desprende, mantiene los efectos de la cura sobre la moralidad del neurótico *dentro de los límites designados por la hipocresía cultural* (recordemos que con esta noción Freud conceptualiza la *fragilidad estructural* de una posición ética que, en tanto edificada sobre el fundamento de la represión, está expuesta por lo tanto a los retornos de goce inevitables de su tercer tiempo).

Para quienes seguimos de cerca la enseñanza de Lacan, en el horizonte de este debate se perfila la problemática del *deseo del analista*. En esa verdadera “mutación en la economía del deseo” [Lacan, 1961] que lo constituye, reconocemos una formalización más rigurosa de la *aptitud para la cultura* que Freud [1915] apostaba a hacer surgir, como un efecto del procesamiento de la hipocresía cultural del neurótico, en el curso de la cura analítica. Se trata de una “reestructuración del deseo” [Lacan, 1961] en el analista que, ubicado entonces en un *más allá* de la referencia paterna y sostenido en un punto de *real*, permite anudar un obstáculo más eficaz ante los retornos de goce que el de la barrera, siempre porosa, de ese *recurso simbólico* por excelencia que es la represión [Cabral, 2002].

En un reportaje reciente en el que recorre estas cuestiones, el escritor argentino A. Manguel [2004] sostenía: “Ricardo III no es un *monstruo* absoluto: en caso de serlo, no habría *responsabilidad humana* en sus actos. Hay algo de humano en él, que me hace pensar que hay algo de él que está en mí.” Y recuerda una frase en inglés que se pronuncia cuando uno ve a una persona cometer un acto infame: “Allí, excepto por la gracia de Dios, voy yo.”

Es en el preciso lugar en que el dicho inglés invoca el *sostén* de la *gracia de Dios*, que Lacan apuesta a la función más confiable del *deseo del analista*. Alertado seguramente por las observaciones de Freud [1933], quien se sirvió del ejemplo de la Inquisición para demostrar que la *gracia de Dios* (al igual que las figuras laicas de la representación del *Bien*) ha suministrado a lo largo de la historia las racionalizaciones necesarias para legitimar los retornos más crueles de goce.

Resumen

Tomando como base un texto reciente de S. Sontag que analiza las fotos de los tormentos perpetrados en la cárcel iraquí de Abu Ghraib, el autor desarrolla algunas consideraciones sobre la posición subjetiva de la soldado estadounidense L. England. Aborda el "caso England" como un indicador paradigmático del sometimiento del sujeto contemporáneo (cuya creciente orfandad simbólica se destaca) ante la irrupción cada vez más perentoria de un mandato superyoico de goce. Se discute la pretensión de confinar los desbordes propiciados por este mandato en una estructura psicopatológica particular. Se destaca cómo la hipocresía cultural del neurótico contemporáneo permite dar cuenta de la obediente inclinación al mal de personajes tan banales (en el sentido de H. Arendt) como England.

Bibliografía

- Arendt, H. (1962) *Eichman en Jerusalén*. Lumen, Barcelona.
- Browning, C. (1998) *Aquellos hombres grises*. Edhasa, Barcelona.
- Cabral, Alberto C. (2000) *Cuestiones en psicoanálisis*, cap. XI. Letra Viva, Buenos Aires.
- _(2002) "Ética o 'etiqueta': la cura y los destinos de la hipocresía cultural", en *Revista de psicoanálisis*, APA., tomo LX, Nº 1.
- _(2003) "Algunas observaciones sobre la guerra, el pacifismo y el fundamentalismo contemporáneos", en *Docta*, Nº 0, Córdoba.
- Diament, M. (2004) "Bush y las fotos del escarnio", en diario *La Nación*, Buenos Aires, 22 de mayo.
- Fages, J. B. (1973) *Para comprender a Lacan*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1915) *De guerra y muerte*. A. E., XIV.
- _(1930) *El malestar en la cultura*. A. E., XXI.
- _(1933) *¿Por qué la guerra?* A. E., XXII.
- Lacan, J. (1949) "El estadio del espejo", en *Escritos I*. Siglo XXI, México.
- _(1959) *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires.
- _(1960-1) *Seminario VIII: La transferencia*. Paidós, Buenos Aires.
- _(1962) *Seminario X: La angustia*. Inédito: clase del 19/12/1962.
- _(1964) *Seminario XI: Los cuatro conceptos*. Paidós, Buenos Aires.
- Manguel, A. (2004) Entrevista en revista *Ñ*, Nº 50, Buenos Aires, setiembre.
- Martino dePaschero, L. (2004) "El Mal y el malestar en la cultura", en AA. VV., *Acerca del mal. Raíces psíquicas*. Publicación de APA.
- Soler, C. (2001) "La angustia de transferencia y otras angustias" en *Revista de psicoanálisis*, APA., Tomo LVIII, Nº 4.
- Sontag, S. (2004) "Imágenes torturadas", en revista *Ñ*, Nº 35, Buenos Aires, mayo.

El psicoanálisis más allá de las limitaciones que lo acechan

Carlos Schenquerman*

Ser psicoanalista no es hoy -en época de crisis sociales en las que uno mismo está implicado, crisis que nos atraviesan- tarea fácil. Sabemos, desde hace ya muchos años, que el propio psicoanálisis está en crisis y que ello no es el puro efecto de una situación externa, no es algo que venga desde afuera, producto directo de lo social y económico. El psicoanálisis arrastra, y desde hace mucho tiempo, su propia crisis, crisis interna de un campo de conocimiento que no logra normalizarse estructurando sus paradigmas como verdades aceptadas por la comunidad científica de pertenencia. Cada época tiene sus propias dificultades, y lo que en tiempos de los pioneros fue indiferencia y rechazo social por parte del *establishment*, hoy es pseudo-cientificismo que pretende dar por superadas cuestiones que no han terminado aún de ser dirimidas. No es casual, entonces, que las instituciones psicoanalíticas se vean jaqueadas tanto desde afuera como desde adentro, ya que las diferencias no son sólo

teóricas sino también ideológicas: de política científica y estrategia de supervivencia del psicoanálisis -enredadas todas ellas con las inquietantes condiciones respecto al futuro del "estamento". Ello no puede, sin embargo, funcionar como coartada que lleve a desconocer la cantidad de contradicciones, de hipótesis adventicias, que ha acumulado el psicoanálisis a lo largo de más de un siglo, y esto más allá de sus aciertos, reducidos por sus detractores y agrandados por sus devotos, todos con lentes de aumento dispuestos a usarlos en una u otra dirección.

A ello se suma el hecho de que, tanto por su identidad social -de artesano, obligado en muchos casos a ingresar en la cadena de montaje de las corporaciones prestatarias de salud que pretenden que reemplace el cincel por la máquina- como por la materialidad misma a la que se enfrenta -materialidad psíquica en constante confrontación con la realidad histórica-, el psicoanalista se ve llevado

* Psicoanalista.

a reflexionar asiduamente en los límites mismos de su práctica sobre la realidad social y cultural en la que está inmerso junto a sus pacientes. Si el saber como psicoanalista le abre la posibilidad de acceder a un saber sobre sí mismo, ese saber lo confronta a querer saber del otro y de la sociedad que lo circunda. Lo diferencia el poder ubicarse a la distancia óptima; si bien se ve y se sabe entramado al resto, puede alcanzar la independencia de la mirada y una aguda conciencia crítica; crítica a la desigualdad social y económica, crítica a la marginación de las minorías, crítica al abuso de poder y al autoritarismo, crítica a los privilegios y la injusticia, crítica a la impunidad.

Esto subtiende toda la obra de Freud. Más allá de la universalidad del descubrimiento, no es posible dejar de subrayar las condiciones particulares en las que ejerció su práctica -tanto teórica como clínica. La marginalidad de sus orígenes en los comienzos, el exilio y la persecución al final, marcan su vida y operan como una exigencia más para su pensamiento, que se despliega tendido siempre entre su deseo de seguridad y éxito y la imposibilidad de subordinación que le imponen a su inteligencia las marcas precoces de los padecimientos sufridos: "Por poderosos que sean los afectos y los intereses de los hombres, también lo intelectual es un poder. No justamente uno que consiga reconocimiento desde el comienzo, pero sí tanto más seguro al final. Las más graves verdades terminarán por ser escuchadas y admitidas después que se desfoguen los intereses que ellas lastiman y los afectos que despiertan. Siempre ha sido así hasta ahora, y las indeseadas verdades que los analistas tenemos

por decirle al mundo hallarán el mismo destino. Sólo que no ha de acontecer muy rápido; tenemos que saber esperar", diría en 1910¹, para afirmar, ya en 1930: "Quien en su juventud conoció por experiencia propia la amarga pobreza, así como la indiferencia y la arrogancia de los acaudalados, debiera estar a salvo de la sospecha de ser incomprensivo y no mostrar buena voluntad ante la lucha por establecer la igualdad de riqueza entre los hombres, y lo que de ésta deriva."²

¿Qué queda, actualmente, de esa posición del psicoanálisis y de los psicoanalistas? Si el psicoanálisis escandalizó en sus comienzos, si las heridas narcisísticas que produjo generaron enemigos y detractores, hoy las cosas toman otro giro. Incorporado como "saber cotidiano" y despojado para ello de los aspectos más revulsivos que sus formulaciones imponen, muchos de sus conocimientos circulan como ideología cotidiana diluyéndose en múltiples terapias que no conservan nada de él, salvo la creencia en la función curativa de la palabra, practicadas aun por las instituciones que se reclaman herederas del linaje freudiano.

Hacer un recuento de los recursos del psicoanálisis...

La institución psicoanalítica ha crecido, se ha multiplicado y expandido desde sus orígenes en aquellos miércoles de las Minutas de Viena, fundamentalmente en sus aspectos cuantitativos; ello no ha sido garantía de crecimiento a nivel cualitativo. En efecto, la repetición, la ecolalia -el *psitacismo reverencial*, al decir de Rosolato³-, están a la

1 Freud, S.: *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica*, en *O. C.*, vol. 11, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

2 Freud, S.: *El malestar en la cultura*, en *O. C.*, vol. 21, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

3 Rosolato, G.: "El psicoanálisis idealoducto", en revista *Trabajo del psicoanálisis*, vol. 3, Nº 8, México, 1986.

orden del día, dando cuenta de que el psicoanálisis se ha desarrollado más como corporación que como cuerpo de teoría. Como lo define Luis Hornstein: "Un psicoanalista es una trayectoria. Se analiza. Lee. Procesa sus lecturas. Y por supuesto, ejerce. Ejerce la clínica y la teoría. Supervisar y enseñar, si le vienen, le vienen por añadidura. ¿Qué hace en su consultorio? Los más talentosos, los más trabajadores se diferencian por sus prácticas y/o sus producciones. Los otros se diferencian por sus emblemas. Las 'teorías', cuando se las amaña y congela para conservar la identidad, son sólo contraseñas, 'passwords', como se dice ahora. ¿Y quién necesita confirmar su identidad? El que no quiere o no puede hacerla navegar, sea porque la identidad ha naufragado, sea porque le da agorafobia cualquier actividad de puertas para afuera."⁴

De todos modos, las reservas del psicoanálisis siguen siendo importantes, tanto desde el punto de vista teórico como desde la perspectiva intelectual de quienes en él se interesan. Tal vez nuestra preocupación esté aquejada más por la sensación de insuficiencia que el estamento manifiesta para salvaguardar la riqueza que atesora, para poner freno al avance de la "neurologización" de las producciones simbólicas, para tener un compromiso más a fondo con quienes aspiran aún hoy, derrotada la utopía -no sabemos aún por cuánto tiempo ni bajo qué formas será relevada-, a paliar los efectos del estallido del sujeto en el marco de un malestar cuyo sufrimiento se hace cada vez más patente. Depende, el futuro del psicoanálisis, no sólo de su capacidad de no soslayar lo incognoscido psíquico que se sustrae al conocimiento, de su capacidad de descubrimiento y de nuestra posibilidad de enfren-

tar las nuevas problemáticas que plantea este momento histórico, sino, y esto es fundamental, de continuar embarcados en el proceso de revisión de paradigmas para no quedar atrapados, no quedar adheridos a las antiguas y caducas respuestas que sólo responden a las viejas preguntas que hoy devienen un lastre que paraliza nuestra marcha. Cito aquí a Gilou García Reinoso: "Molestares de diversa índole dificultan una toma de posición creativa para afrontar con mayor libertad los malestares nuevos en esta cultura. Uno de ellos -que no hay que callar, pero casi inconfesable- es que, en tanto práctica social, el psicoanálisis, al pertenecer al campo de las 'profesiones liberales' -en vías de desaparición-, ve como ellas amenazadas las condiciones tradicionales de su ejercicio, lo cual da por resultado un nuevo repliegue en las prácticas de las instituciones -de formación, o sea de reproducción- con su clientela cautiva. En consecuencia, hay un refuerzo de los discursos dogmáticos. Las instituciones tienen que subsistir, políticamente. Con pretexto de extraterritorialidad, los analistas parecen poder pasar por alto y no analizar las relaciones de su campo con el campo de las 'leyes de la ciudad'. Se privilegia lo instituido cercenando la capacidad de pensar más allá de lo ya sabido, en desmedro de la capacidad instituyente y la creatividad." Y más adelante dice: "Hay, sin duda, un 'malestar' por no saber cómo pensar lo impensado. Pero este malestar no puede detenernos. Si no nos atrevemos a extender las fronteras de nuestro conocimiento, no seremos sino repetidores de un saber convalidado. Y la repetición es testigo e instrumento de lo mortífero. Estamos demasiado impulsados a regirnos por la nueva ética del nuevo orden: la ética de 'lo posible', que nos

4 Hornstein, L.: Panel *Conceptualización de catástrofe social. Límites y encrucijadas*, de "Clínica psicoanalítica ante las catástrofes sociales. La experiencia argentina", Jornadas 2002, Buenos Aires. Comisión Organizadora: D. Waisbrot *et al.*

empuja a dejar de pensar por 'imposible' lo que tal vez no sea sino lo censurado. Según los tiempos: por el saber, por la epistemología o por lo político institucional."⁵

Ante las formas actuales del malestar

Y si de los malestares de nuestra cultura se trata, digamos que si consideramos que la sociedad y el momento histórico son el contexto macro en el que se encuentran las claves de la producción de subjetividad, esta sociedad actual sin duda incide en la elección de modelos de interacción entre los sujetos que la integran, incluidos los psicoanalistas. Ella se ha constituido a partir de dos imaginarios sociales heterogéneos, como bien subrayó Castoriadis: uno definido por los antiguos ideales de igualdad frente a la ley, solidaridad, autonomía, participación, transparencia, posibilidad de crítica constructiva y autocrítica, el modelo de ética y de realización personal en un proyecto de participación social, y otro, opuesto, caracterizado por la competencia despiadada, el individualismo, el triunfo del más poderoso, la impunidad, la voluntad de demoler al competidor, el modelo de hedonismo como fin último y realización material individualista. Lamentablemente, nuestro mundo actual, se desliza cada vez más aceleradamente hacia este último modelo. Lucro y reinado de esta lógica depredatoria han ido invadiendo las relaciones sociales que hasta hace poco no habían estado sujetas a precios. Esto determina una paradójica objetualización de los sujetos -sujetos consumido-

res de objetos que logren la saciedad, el lleno de un vacío-; sujetos que, a su vez, terminan por ser consumidos, ellos mismos, por esta lógica cultural. Todo es comprable. Todo es vendible. Y los que no pueden comprar o no pueden venderse bien, sueñan con estar en el pellejo del "exitoso", del "winner". La forma de homogenizar las profundas disparidades en el acceso a los bienes de consumo se produce por vía imaginaria a través de soñar ser el otro, el ídolo, ése que los *mass media* les muestran y que ellos observan fascinados. El consumo de la imagen misma se convierte en otra importante vía de saciedad. Intentos de sobrevivir, de llenar un vacío imposible de ser llenado. Kristeva define con claridad al sujeto de esta historia que, tiranizado por la cultura de la imagen y el acto, no tiene un discurso sobre su mismidad, presionado por el estrés, impaciente por ganar y gastar, por disfrutar y morir⁶. Y dos grandes peligros acechan al sujeto psíquico en situaciones de crisis como las que se ha atravesado en los últimos tiempos: la pérdida del sentido de solidaridad con el semejante, de investimentos ligadores al otro que lo someten al vacío y lo sumen en la desesperanza, al desarraigo de sí mismo, y la desidentificación en relación a sus propios valores e ideales.

Sin duda fue Pichon-Rivière uno de los pioneros, en Argentina, en proponer llevar el psicoanálisis a un más allá de las fronteras del consultorio de la práctica clínica. Por eso hace ya muchos años nos propusimos poner a trabajar su pensamiento⁷.

Reconocido o renegado, el pensamiento

5 García Reinoso, G.: *Relaciones del psicoanálisis con lo social y lo político*, en "Jornadas de los estados generales del psicoanálisis", Buenos Aires, 2002.

6 Kristeva, J.: *Las nuevas enfermedades del alma*. Cátedra, Madrid, 1995.

7 Usamos el concepto *trabajar* en el sentido en que Jean Laplanche lo propone, particularmente en el artículo editorial del N° 1 (vol. 1, México, 1981) de la revista *Trabajo del psicoanálisis*.

de Pichon-Rivière atraviesa en diagonal todo el psicoanálisis argentino. Reconstituido en el marco estructuralista, ensamblado en la interacción, asimilado a una propuesta de desplazamiento del psicoanálisis a la terapia familiar, la noción de vínculo que a él debemos está en el interior de las prácticas que hoy se ejercen en múltiples instituciones y consultorios.

Así, gran parte de las teorías familiarológicas actuales se sostienen en enunciados más o menos *aggiornados* -con la inclusión de reformulaciones estructuralistas- de muchas ideas pichonianas, sin que ello sea abiertamente reconocido o explicitado. Y esto acarrea necesariamente un arrastre de vicios y virtudes si no se hace un deslinde conceptual mínimo de los presupuestos de base. Encontrar estos ejes de pensamiento, que se entrelazan con productos genuinos o espurios de la teorización "criolla", es parte del análisis de un movimiento de transmisión en el cual Pichon-Rivière es evocado, en un extremo, como el pope de un saber constituido y totalizante; en el otro, como quien "ya fue", recordado nostálgicamente como figura legendaria de los orígenes, vinculado a una etapa tanto del psicoanálisis como de la historia del país.

La problemática de la relación del sujeto psíquico al semejante no es algo que preoquese sólo a la psicología grupal. Las discusiones de los últimos años en el interior del psicoanálisis respecto al carácter del síntoma, a su determinación y sus efectos; la función de la estructura parental en la constitución del psiquismo; la posición fundacional del otro por relación a los orígenes del inconsciente, son todas cuestiones que han producido un verdadero sacudimiento en los fundamentos mismos, tanto de la teoría

como de la clínica, y que ponen sobre el tapete, nuevamente, los problemas de arrastre que el psicoanálisis lleva bajo modos no totalmente esclarecidos ni sistematizados.

Cuestiones como las referidas al objeto, a la relación que con él establece el sujeto, al *vínculo* -para aproximarnos a aquella noción cara a Pichon-Rivière-, forman parte del vocabulario cotidiano psicoanalítico actual bajo modos diversos de aproximación conceptual. En ciertos casos, se trata de una reformulación que alcanza a la metapsicología de la clínica o de la teoría grupal con la cual muchos se manejan; en otros, simplemente de una incorporación acrítica en la cual se superponen conceptos sin que se cobre demasiada conciencia ni de la contradicción que se pone en juego ni de las *impasses* a las cuales ello conduce.

Un mínimo ordenamiento se hace necesario, más aún cuando intentamos encontrar los modos de ensamblaje entre lo singular y, para decirlo de un modo descriptivo y en referencia a lo social, lo grupal. Por nuestra parte, pensamos que sería adecuado enmarcar esta cuestión en términos conceptuales más precisos, vale decir, abordar las relaciones entre lo intra y lo intersubjetivo encontrando las vías de determinación y pasaje entre uno y otro campo de fenómenos.

La herencia de un pensamiento crítico

Hagamos de inicio una apelación al pensamiento crítico reconociéndonos en una genealogía pichoniana, espíritu no temeroso ni de las transiciones ni de las excomuniones. Hay un cierto spinozismo que transita

modos de pensar como el de Pichon-Rivière; son aquellos que propician una búsqueda racional aun en el interior mismo de lo que sería el pensamiento religioso. En su *Tratado teológico-político*⁸, Spinoza predica la libertad intelectual e incluso la práctica al estudiar los textos sagrados con un criterio que los somete al rigor científico. Examinar el sentido de la Escritura como se examina cualquier otro libro no pone en duda su devoción a Dios, tal como él la concibe. Defensa de la libertad de pensamiento que se abre en la dirección de una de las cuestiones importantes: el derecho a los propios juicios, sentimientos y creencias como algo que no puede ser enajenado a ningún pacto social.

Despojar el conocimiento científico de los aspectos de fe -no de convicción, no de pasión-, concebida esta fe como la creencia absoluta en el dogma, como una creencia que no puede poner a prueba sus propios postulados de base y que se caracteriza por el "recurso a la autoridad", y embarcarnos en un "retorno al texto", o más aun, sobre el texto -es decir, en el desentrañamiento de sus contradicciones internas-, trae consecuencias tanto para el procesamiento teórico psicoanalítico como para el modo de concebir la práctica en el campo grupal o social.

"No se puede enajenar el derecho a pensar en el poder supremo"⁹, proponía Spinoza; frase que retomamos hoy para plantear que no sólo no se puede enajenar en el poder supremo el derecho a pensar sino que no se puede delegar en él la responsabilidad de hacerlo, ya que no es sólo desde el poder supremo que emana la autoridad despótica sino desde los sujetos que depositan en él esa responsabilidad. La libertad

que otorga la inteligencia sólo se sostiene, a su vez, en el valor de las reglas de conducta prescriptas; reglas prescriptas, en nuestro caso particular, por el compromiso que impone una reevaluación conceptualizante marcada tanto por una ética que rige a la comunidad científica como a los modos de producción, apropiación y circulación de los conocimientos. Reglas internas al sistema científico en cuestión que acostumbramos a llamar método, pero reglas también que hacen a la práctica social en la cual los conocimientos se insertan.

Desde esa perspectiva es que nos hemos emplazado hace ya años para repensar algunas cuestiones respecto a las posibilidades y alcances de una práctica extramuros, a partir de reposicionarnos en los desarrollos que el psicoanálisis tuvo en los últimos tiempos. Y también, para ello, estableciendo un deslinde respecto al cuestionamiento pueril que desestima toda actividad grupal como instrumento de la práctica social extramuros haciendo extensivas las críticas formuladas -muchas de ellas no sin razón- a la psicoterapia de grupo. La dilución del inconsciente en una ideología "vincular", la confusión entre objetos del inconsciente y objetos "reales", "externos", el deslizamiento de la teoría freudiana del conflicto intrapsíquico -entre instancias- al conflicto intersubjetivo -entre "personas"-, la anulación de la subjetividad singular y su subsumisión en categorías universales y abstractas -sea del orden de la mitología biológica, sea del orden estructural-, son algunos de los cuestionamientos teóricos de peso que se han contrapuesto al ejercicio de la psicoterapia grupal homologada, sin más, con el psicoanálisis.

8 Spinoza, B.: *Tratado teológico-político*. Juan Pablos Editor, México, 1975.

9 Spinoza, B.: *Op. cit.*

Sería imposible proponer, a esta altura de nuestro desarrollo teórico -y de su corroboración en la práctica-, que lo que determina todo accionar humano sea del orden del inconsciente, aunque no haya acto humano en el cual el inconsciente no participe. Entre el deseo inconsciente, inscripto, autoerótico, aislado de lo real, degradado a "puro significante", en el sentido más amplio del término, y las motivaciones conscientes, reconocidas, articuladas, hay no sólo múltiples eslabones intermedios que las unen y las distancian sino barreras de pasaje, de interceptación, de aislamiento. Sería también imposible, a esta altura de la historia, abstenerse de la inclusión del inconsciente en la apreciación de un fenómeno humano. Lo que nos parece necesario poner de relieve es el hecho de que, concebida la constitución del sujeto psíquico en el interior de la estructura del Edipo, la cuestión del semejante, del otro humano, toma un giro radicalmente diverso, y es esta una cuestión que inaugura una perspectiva inédita en psicoanálisis. Aunque es necesario aclarar que desde el inconsciente, tal como Freud lo concibió, el semejante no tiene cabida como tal, como diferenciado y reflejo de lo real. El semejante se inscribió inicialmente, en el inconsciente, como "indicio de objeto", como fragmento, huella mnémica de algo sustituido por inscripciones y aislado de lo real. Es la inscripción, recompuesta y totalizada del lado del yo, del lado del imaginario amoroso, la que hace que su perdurabilidad sea posible. Son las identificaciones, primarias y secundarias, dando origen al yo y a las instancias ideales, al superyó, un precipitado de enlaces a objetos que nunca persisten como tales en el aparato psíquico, sino "metabolizados" por movimientos deseantes y recomposiciones fan-

tasmáticas. Y si se trata de un precipitado de primerísimos modos de enlace a objetos, es indudable que los rasgos de estos objetos han quedado impresos a costa de una mutilación fragmentada de lo real.

Esta desconstrucción de lo real, anterior a toda desconstrucción científica y de la cual el yo estructura complejos modos de recomposición, nos alerta sobre la imposibilidad de proponer, al menos para el inconsciente, la posibilidad de una "epistemología convergente", en el sentido pichoniano del término. Hace años que hemos roto con el ideal de una epistemología unificada y que nos hemos habituado a la idea de concebir una legalidad diferente para fenómenos de diverso orden. Ello no quiere decir que diversas legalidades no puedan operar simultáneamente sobre un mismo objeto -real, no epistemológico-: éste sería el trabajo más arduo por realizar con relación a una supuesta interdisciplinariedad. El hecho de que haya fenómenos que deben ser abordados desde distintos enfoques epistémicos, por distintas disciplinas, no implica que con la interdisciplinariedad que se construye para ese fenómeno se intente homologar o sustituir una racionalidad por otra; se trata más bien de encontrar órdenes de incidencia sobre la base de la definición clara de cada una de las disciplinas de partida para este abordaje en particular -y no todas operan simultáneamente y con el mismo orden de incidencia, ya que los elementos determinantes no lo son tampoco. Estamos nuevamente a nivel de una intersección multidisciplinaria en el abordaje concreto de un problema a resolver, y no en el de una "interciencia" que diluya los presupuestos específicos con los cuales cada ciencia toma a su cargo un as-

pecto de lo real. Tomemos el ejemplo simple de una úlcera gástrica en un paciente: habrá momentos en los cuales el tratamiento médico se convierta en imperativo y determinante para la vida del paciente y su salud futura, lo cual no obsta para que un tratamiento psicoanalítico adecuado ofrezca garantía de modos de organización de la angustia que favorezca resimbolizaciones tendientes a evitar el pasaje a lo somático. Encontrar las determinaciones diferenciales y los modos de operar adecuados nos evita la subsumisión -generalmente riesgosa y que lleva al fracaso- de “panpsicoanalitismo”, “paneconomicismo” o “panmedicalización”.

Si las consecuencias de estos deslizamientos en la práctica son evidentes, e implican una extensión abusiva del método, efecto de la omnipotencia entusiasta que llevó a confundir el campo posible de aplicación de los grupos en la práctica social con el de la psicoterapia analítica, esto no descarta el hecho de que haya beneficios terapéuticos en las prácticas grupales -también los hay espontáneamente en los fenómenos de masas-. Pero es imprescindible, aun hoy, y por múltiples razones, dejar sentadas las diferencias sustanciales que se abren entre la práctica analítica y cualquier otra práctica que tome, bajo formas más o menos explícitas, más o menos encubridoras, elementos aislados de ella para llevar adelante su procesamiento, no por mero afán de preservación de una supuesta pureza teórica o de dominio o apropiación del psicoanálisis sino justamente para reubicar sus posibilidades a partir de redefinir las variables que crean un campo fértil para su eficacia.

Realizando un balance que da cuenta de más de cincuenta años de estructuralismo y en momentos de reflujo de su dominancia, podemos señalar también que la propuesta del inconsciente fundado a partir de movimientos estructurales inaugurada por el lacanismo, al mismo tiempo que constituyó un giro revolucionario y abrió nuevas vías para pensar la cuestión del semejante, produjo nuevas *impasses* y aporías que obligan a no desconocer que gran parte de sus desarrollos cayeron -tanto en lo que hace a la constitución del sujeto como a las consecuencias clínicas que de ello se derivan- en posiciones que echan por la borda postulados centrales del psicoanálisis: abandono de la teoría pulsional en aras de un espiritualismo deseante, liquidación del estatuto ontológico del inconsciente y su consiguiente valor posicional por relación “a la barra resistente a la significación” (teorización que anula de hecho, y en un mismo movimiento, conceptos centrales como los de represión, conflicto y resistencia), migración del inconsciente infantil a la estructura parental, desaparición del carácter intrasubjetivo del síntoma y su emplazamiento en el plano intersubjetivo, etc.

Muchos de estos desarrollos, consciente o inconscientemente, se han extendido a la familiología dando un sustrato conceptual a posiciones que, de hecho, han reingresado al psicoanálisis luego de años de permanecer en sus márgenes. No podemos dejar de plantear a esta altura que la confusión existente entre, por una parte, metabolización fantasmática de la implantación de objetos sexuales, y condiciones reales, ambientales, de interacción, por otra, lleva a la mutación que pone en el centro de la estructu-

ración tanto sintomal como psicopatológica en general a la vida familiar.

Para no reducir la complejidad al dogmatismo

El psicoanálisis no puede diluir su complejidad en fórmulas empobrecedoras. La inclusión del otro en la constitución psíquica, así como los modos posteriores de relación: seducción originaria, modelización narcisística de las identificaciones, implantación del sistema de prohibiciones e ideales, de ser reubicados y conceptualizados, pueden ofrecer un sustrato más racional a nuestra praxis y posibilitar una práctica clínica que, sostenida en la metapsicología, permita el ordenamiento de un campo en el cual el crecimiento desordenado de las malezas atenta contra su fecundidad.

Sin embargo, el estructuralismo psicoanalítico no dejó nunca de privilegiar, como eje de su propuesta, el carácter fundante de la estructura del Edipo -no de cualquier tipo de organización interhumana- y no se confundió, al menos en sus principios teóricos, con un interaccionalismo que perdiera de vista el carácter sexuado del sujeto psíquico.

Quienes conozcan los desarrollos propiciados por los filósofos de la llamada Escuela de Frankfurt sabrán del importante esfuerzo realizado por encontrar órdenes de intersección con el psicoanálisis. La Escuela de Frankfurt pudo realizar una labor importante en el interior de la filosofía misma, pero lamentablemente -como también pasó con Pichon-Rivière en la Argentina- el psicoanálisis de que disponían fue un psicoanálisis de impregnación endogenista y biologista en el cual no se había realizado una verdadera puesta al día de sus paradig-

mas. No podemos acusar a los filósofos de nuestras propias incapacidades; es a los psicoanalistas a quienes corresponde poner a prueba sus enunciados y constituir una teoría de lo psíquico que haya pasado la prueba de la metapsicología. Ni podemos dejar de pensar hoy que el psicoanálisis biologista y endogenista no es sino una réplica del sistema que reduce a los seres humanos a los que constantemente expulsa hacia la marginalidad a sus puros cuerpos biológicos, y que entonces limita sus acciones a un asistencialismo que despoja los restos de identidad y genera la engañosa propuesta de una sola realidad: la de una economía sin salida en el campo nacional, la de un cuerpo sin subjetividad en el espacio de la vida humana. El psicoanálisis no es culpable de lo que de él han hecho los psicoanalistas.

El vicio de cierto freudo-marxismo, tal como se gestó en particular en América Latina entre los '60 y los '70, consistió posiblemente no sólo en el intento de ensamblaje abstracto de dos teorías cuyos puntos de intersección (no estando claros) llevaron a una especie de "pastiche" ecléctico, sino fundamentalmente en no tomar en cuenta que en el interior de cada una de ellas era necesario una limpieza de los paradigmas, una puesta al día de sus enunciados de base a partir de una resolución no dogmática de sus contradicciones.

Y si bien para el psicoanálisis de toda una época el conocimiento de los fantasmas inconscientes posibilitaría al sujeto un mejor manejo de la realidad exterior con la cual tiene que lidiar, ello no se produciría sino "por añadidura", sin que se subsuma en ello el objetivo fundamental del análisis que consiste en un "mejor manejo", en un "arreglárselas" con la realidad interior, con

la realidad psíquica. De no ser esto deslindado, toda intervención analítica corre el riesgo de suscribir, más allá de los sistemas o realidades con las cuales se coincide -unas mejores que otras-, aun cuando sea de modo involuntario y contrario a las formulaciones de quien la propicia, una psicología adaptacionista que sostendría la ilusión de una superación del inconsciente proponiéndose el despejamiento de la fantasía neurótica para que detrás de ella pudiera emerger la realidad (una realidad única que subordinaría al paciente, en última instancia, al principio de realidad del analista, aun cuando este principio de realidad estuviera atravesado por las propuestas más contestatarias y avanzadas de su tiempo).

Propuesta, por otra parte, no muy lejana de aquella que concibió a la ideología como un movimiento ascendente en el cual la ideología "verdadera" debía sustituir a la "ideología falsa", alienada -herencia de una lectura reduccionista en la cual se supone que a determinadas condiciones objetivas de la realidad la conciencia debe responder con un grado igual de objetividad-. De esta manera, la intención socializante de los psicoanalistas setentistas, Pichon-Rivière particularmente, respecto del conocimiento, no podía sino caer en un empobrecimiento de la teoría misma no habiendo sido aún generadas las condiciones para la realización de una ilusión democratizante, en el marco de una sociedad en la cual las condiciones de producción y apropiación circulaban al modo general de la mercancía.

Un utopismo desalienante parecía guiar toda la propuesta, perspectiva que produce hoy, en nosotros, cierta nostalgia por la ilusión devenida concepto. Sin embargo, aquel intento por encontrar un paradigma de la

subjetividad que permitiera desprenderse tanto del biologismo como del idealismo solipsista, sigue siendo en nuestros tiempos cuestión central, tanto para un abordaje de la teoría psicoanalítica como de la problemática de la práctica en el campo social. En tal sentido, más allá de nuestra imposibilidad de conservar nociones centrales de la obra de aquellos pioneros -tales como la teoría del vínculo en los términos planteados por Pichon-Rivière y una concepción de objeto interno en la cual, pensamos, los aportes fundamentales de Klein se diluyen-, retomar las cuestiones que hacen a lo intra y lo intersubjetivo en los procesos grupales y explorar a partir de ello los procesos sociales como fenómenos fecundos y de alcances mayores para extender los descubrimientos del psicoanálisis a la práctica extramuros, más allá de la práctica individual y con posibilidades de incidencia en la resolución de los problemas que aquejan a grupos sociales numerosos, es razón necesaria para sentir que en el camino de romper y reanudar ubicamos nuestra tarea en continuidad con el pensamiento y el espíritu que guió la obra de Pichon-Rivière.

Esta tarea merece ser realizada, entre muchas otras razones, porque hay allí una intuición que no puede ser abandonada, intuición que guió el pensamiento de Pichon-Rivière y que hace a su persistencia larvada y constante en el psicoanálisis argentino: la intención de quebrar el solipsismo endogenista al cual el biologismo de arrastre en psicoanálisis parecería condenar al ser humano. Allí se define también la persistencia de una implicación, de un compromiso, que determina en el sujeto una voluntad de apropiación de sus propios enunciados -similar, de uno u otro modo, a aquello que, de modo más sofisticado, se ha conocido poste-

riormente como “palabra plena” y que hace a un cambio en la posición del sujeto respecto de su propia implicación subjetiva.

Por ello suscribimos a las palabras de Silvia Bleichmar: “Si existió Lacan en un siglo que valió la pena ser vivido, falta aún al psicoanálisis redefinir los términos con los cuales se insertará en la historia que comienza. Tanto su capacidad de hacer frente a nuevos problemas como la confianza decisiva en su fecundidad, son motivo de los párrafos que anteceden. No hay en ellos, indudablemente, la menor propuesta de una agenda de debate para la realización de un balance, pero sí la convicción de que la herencia teórica debe ser resguardada de sus mayores riesgos: su dilución en el interior de un campo empobrecido material y teóricamente, así como su enquistamiento empobrecedor a partir del desgaste de un pensamiento crítico que la remoce. La restauración histórica no viene hoy de la mano de la polémica sino de la dilución de los enunciados que produjeron lo mejor del pensamiento que hemos recibido: soslayar a Lacan, como soslayar a Marx, son las formas larvadas del autoaniquilamiento de los intelectuales. Someter a discusión la vigencia de la herencia teórica recibida es el primer paso para comenzar nuestra propia recomposición ante las difíciles condiciones imperantes.”¹⁰

Dejemos por un instante de lado, entonces, las fragilidades teóricas, las superposiciones conceptuales, los ensamblajes imposibles, los saltos sin solución de contigüidad que se expresan en todos los desarrollos teóricos pichonianos, para pensar al servicio de qué intuición, a qué propuesta transformadora se abocaban. Digamos, para ser breves, que el supuesto que guiara su trabajo y definió su obra -no sólo escrita sino

cotidiana, su *praxis*- era el de romper y renovar. Propuesta de ruptura y renovación que lo condujo a trazar un camino desde el cual intentar el salto del psicoanálisis a la psicología social -salto al vacío, no porque ello fuera imposible pero sí porque lo era antes de que una teoría de la constitución de la subjetividad, en el marco de lo intersubjetivo, se produjera con todo su peso en el interior del psicoanálisis mismo-, inaugurando al mismo tiempo toda la problemática de los Grupos Operativos, generando sus posibilidades de existencia y, por supuesto, abriendo un campo para nuevas aplicaciones o exportaciones, más allá de las fronteras del consultorio en el cual se desenvuelve la práctica analítica.

Un psicoanálisis capaz de afrontar nuevas cuestiones

Sabemos, por nuestra propia experiencia y nuestra propia práctica en situaciones que nos tocó vivir y en las que intervinimos, que si el psicoanálisis tiene algo que decir frente a las poblaciones severamente afectadas por catástrofes naturales (como el terremoto sufrido en México en setiembre de 1985 y las inundaciones padecidas en los últimos años en la Argentina), si pueden plantearse vías de resolución elaborativas para los efectos de colapsos históricos como los vividos por los refugiados guatemaltecos alojados en campamentos de frontera en el norte de México, y producirse proyectos para el enfrentamiento que las poblaciones rurales deben realizar ante el avance de la modernización, si hay posibilidad de comenzar a pensar e implementar alguna estrategia para ayudar a reelaborar su propia historia y la historia que los circunda a menores in-

10 Bleichmar, S.: “La hora de un balance”, en revista *Zona erógena*, Nº 49, Buenos Aires, 2001.

factores que llenan instituciones que son más depósitos de marginales que verdaderos lugares de recuperación de la dignidad y de la responsabilidad social ante la miseria, si es posible paliar los efectos del traumatismo psíquico producto de la violencia irracional en grandes sectores de la sociedad como el producido por el atentado terrorista a la sede de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en julio de 1994, el psicoanálisis tiene la obligación, dado que tiene la posibilidad, de contribuir a la construcción de respuestas y de instrumentos simbolizantes para esos sectores, en dichas circunstancias.

El agotamiento teórico de las “trincheras” abre la posibilidad de pensar ciertos puntos de articulación. Y ello desde dos ángulos: desde la perspectiva intrateórica, en el campo específico del psicoanálisis, tanto de sus postulados teóricos como de su práctica clínica, y en el de las posibilidades de su aplicación o exportación extramuros, en zonas de articulación con otras disciplinas o campos del conocimiento.

La responsabilidad de una parte importante de los psicoanalistas no ha sido poca al respecto. Influenciados por el estructuralismo, hicieron gala de un profundo desprecio por las prácticas aplicadas -extramuros- que, a partir del psicoanálisis mismo, abrieron campos importantes para ampliar los horizontes de un pensamiento que atravesara considerablemente a nuestra cultura con el concepto de inconsciente. El menosprecio por todo aquello que tomara en cuenta algo más que el psicoanálisis individual, acompañado de las profundas lesiones generadas por años de imposibilidad de agrupamiento social -efecto de la dictadura impuesta en la Argentina-, contribuyeron a que el defecto

deviniera virtud. En tales circunstancias, inevitablemente, no fueron muchos quienes siguieron preocupándose por repensar algunas cuestiones inauguradas ya por Freud y rescatadas por los analistas de aquella época en la cual el psicoanálisis se concebía como una ciencia profundamente renovadora, revolucionaria, capaz de cambiar los destinos de la humanidad. Sabemos hoy que ello no es tan fácil, y “El porvenir de una ilusión” ha cedido su lugar, paulatinamente, a un cierto escepticismo; pero la puesta en tela de juicio de la utopía no necesariamente debe llevarnos a abandonar la esperanza de que el psicoanálisis tenga algo para aportar a una comprensión no sólo más profunda de los fenómenos humanos sino más amplia, ganando en extensión, sin limitarse por ende al ejercicio de una práctica cerrada, corporativa en el peor de los casos.

Desde la perspectiva que hemos escogido se hace evidente que toda extensión, aplicación o exportación de los conceptos psicoanalíticos a prácticas no analíticas sólo es posible a partir de la delimitación estricta del psicoanálisis como tal, como descubrimiento del inconsciente y ejercicio de su exploración. Ello genera condiciones para ubicar los campos limítrofes y definir las posibilidades de abrir nuevos espacios de aplicación que puedan entroncar otros descubrimientos realizados por áreas del conocimiento más o menos cercanas. Esta delimitación no sólo conserva cierto territorio para el psicoanálisis, sino que evita el imperialismo psicoanalítico sobre otras ramas del saber.

La aproximación a una cultura diferente, marcada por experiencias históricas, ideológicas y de valores distintos, obliga a un psicoanalista a llevar hasta las últimas consecuencias el postulado de base que rige todo

proceso de la cura: el de la acogida benevolente. Abstenerse de todo juicio de valor, de toda propuesta de ideología de vida, de todo "supuesto saber" acerca de lo que es mejor para el semejante, es algo que se impone cuando uno se ve obligado a enfrentarse a seres humanos cuyos códigos de cultura son distintos a aquellos en los cuales ha transcurrido la propia vida. Porque si bien todos los hombres están marcados por el Edipo, por los movimientos de amor y de odio que van definiendo el campo de sus emociones, si bien todos los seres humanos han sido atravesados por la sexualidad infantil y han constituido ese movimiento universal que los transforma de crías naturales en seres de cultura atravesados por el deseo y la angustia, las formas peculiares en las cuales estas pasiones se ensamblan, los modos con los cuales se definen los sistemas deseantes, las formas particulares con las cuales cada sociedad define sus sistemas de alianza y filiación, obligan a un trabajoso ejercicio de aprehensión de la singularidad en el cual las únicas certezas a conservar son aquellas que hacen a nuestros postulados teóricos más básicos. Y ello en el movimiento permanente de diferenciación que nos lleva, cada vez más, a rigorizar nuestros enunciados extrayendo de ellos la universalidad suficiente y respetando, al mismo tiempo, los modos particulares en que esta universalidad se ejercita -todo ello, inevitablemente, a costa de dejar de lado cualquier orden de generalización.

Y más allá de las fronteras de nuestros consultorios, en la práctica extramuros, durante un período de aproximadamente diez años se abrió para nosotros la posibilidad de instrumentar proyectos de cierto alcance social que permitieron una resignificación fecunda de nuestra práctica. La oportunidad

de trabajar con menores infractores, con líderes comunitarios que tenían a su cargo propiciar la autoconstrucción de viviendas en poblaciones indígenas del sudeste de México, con sectores marginales propulsando planes de salud y la transformación de hábitos alimenticios y de vida en general, son experiencias a las cuales rara vez tiene un psicoanalista el privilegio de acceder.

Si uno no es lanzado en forma desbocada a un practicismo degradado, si confía seriamente en que el rigor de la teoría y la ampliación de los límites de la experiencia no sólo no están reñidos sino que son mutuamente dependientes, si al mismo tiempo conserva y delimita el espacio de su práctica clínica específicamente psicoanalítica como un dominio que le permite seguir procesando las cuestiones intracampo -aquellas que tienen que ver con la metapsicología, con el proceso de la cura, con la teoría del inconsciente y con el sujeto psíquico, sexuado, en general-, ello lo llevará, inevitablemente, a profundizar una serie de cuestiones que en cierto momento y bajo determinadas condiciones aparecían como clausuradas.

Y ya que estamos abordando la cuestión de la práctica extramuros y de si el psicoanálisis tiene algo para aportar a una comprensión más profunda de los fenómenos humanos, quiero introducir una viñeta de una situación muy impactante en la que me tocó intervenir en aquellos tiempos, justamente, de mi residencia en México. Se trata del caso de una intoxicación masiva por leche contaminada en los desayunos escolares gratuitos que daba una institución oficial¹¹ que afectó a 1.000 niños.

El grado de intoxicación fue diverso, de acuerdo a la cantidad de leche ingerida y al

11 DIF: Desarrollo Integral de la Familia.

estado físico previo de los niños afectados. El caso es que hubo un 10-15% de niños con cuadros graves; cuatro de ellos murieron por deshidratación y el resto tuvo diarreas, vómitos y, por supuesto, dolores cólico-intestinales. Subrayemos que, como sucede en estos casos, la mayoría, el más alto porcentaje de niños intoxicados, eran de clases sociales bajas y población de los bordes del Distrito Federal. El cinturón periférico es habitado sobre todo por población que desde el interior, y particularmente de zonas agrarias, quiere acceder a las chances económicas que suponen existen en las grandes ciudades, o población ciudadana marginada, exorbitada de los centros del poder socioeconómico. En general, estas familias son las que más aportan al alto índice de crecimiento demográfico ya que tienen de cinco a seis hijos por unidad familiar (la población mazahua de esa zona tiene once hijos en promedio y tener menos -en su imaginario- es índice de esterilidad en la mujer o de impotencia del hombre; tener menos hijos es, para todos, menos brazos para labrar la tierra).

Esto determina que las campañas de control de la natalidad para disminuir el crecimiento demográfico sean permanentes y de distinta naturaleza. Se llegaba a ligar trompas de falopio en mujeres a cambio de una radio a transistores. Los *slogans* de las campañas también fueron diversos. El que en ese momento -en el de los desayunos contaminados- se repetía en todos los medios masivos de difusión y en los colegios, instituciones deportivas, cines, etc., era: "La familia pequeña vive mejor."

La situación de la que nos tocó ser testi-

gos e intervenir fue la protagonizada por un grupo de niños que, en un Centro de Salud de Ciudad Nezahualcóyotl¹², esperaban ser atendidos. Había allí un grupo numeroso, unos sesenta niños. Pero dentro de ese grupo había uno más pequeño -tal vez unos diez o doce niños- que, liderados por una niña, aparentemente la mayor de ellos, de unos once o doce años, se resistían llorando desconsolados a ser asistidos por los médicos. Pese a que se los notaba encorvados por los dolores cólicos, se negaban angustiados a la atención médica. Yo era, en aquellos días, director del Programa de Salud Mental del Estado de México y docente de la Escuela de Medicina de ese Estado, y fui convocado para conversar con esos niños y tratar de entender por qué se resistían a ser atendidos.

En la conversación que mantuve con ellos, aquella niña me dijo lo siguiente: "Nosotros sabemos que 'la familia pequeña vive mejor' y sabemos que nos quieren matar como a Guadalupe y a Rosita, que se murieron." Fue muy conmovedora la larga conversación mantenida con ellos, en la que se hizo clara y evidente la serie traumática en la que se engarzaba este acontecimiento.

Todos estos niños, en general, habían padecido las muertes de hermanitos por la precariedad de medios de sus familias; y abandonos parentales precoces: en la línea materna por embarazos continuos, y de padres y hermanos mayores por las contingencias apremiantes de la vida que los hacían partir para ocuparse de la subsistencia económica. En ese contexto, la atención médica no era vivida como actitud protectora de la sociedad sino como un eslabón

12 Ciudad Nezahualcóyotl es la villa miseria más grande del mundo, con más de dos millones de habitantes. Desarrollada en pocos años (desde 1963, fecha de su creación), es objeto de interés y estudio de sociólogos, antropólogos y ecólogos de todas las latitudes. Nezahualcóyotl, palabra del idioma fonético náhuatl, proviene de las raíces: *nezahual*, *nezahualo*, ayunar, y *coyotl*, coyote; es decir, "Coyote en ayuno". Nezahualcóyotl tiene una de las más altas tasas de densidad de población de México y del mundo, concentrando a 19.324 habitantes por kilómetro cuadrado.

más de la cadena que asociaban a su desaparición como sujetos.

En ese marco que los determinaba, el desayuno intoxicante y la muerte de sus cuatro compañeritos se entretrejía con muertes reales de sus propios hermanos -sin dejar espacio para que los fantasmas fratricidas quedaran como tales y no en eventuales fantasmas realizados- y se anudaban a un medio familiar que no les ofrecía la continencia protectora que su estructuración requería.

Abandono-separación-violencia-agresividad-muerte eran la trama en la que se jugaba la dialéctica entre las defensas que hasta entonces habían operado y la enorme angustia que los desbordaba y que fracturaba los modos habituales de ejercicio de ellas, cuando lo acontencional de la intoxicación masiva entró como estímulo inelaborable.

Lo que intentamos transmitir con esta experiencia es que situaciones así nos obligan a pensar las cosas por lo que para el sujeto significan. La realidad es realidad del hombre y para el hombre, es decir imposible de pensar desde nuestra práctica o desde nuestro campo, si no es desde la significación que para él tiene y de las representaciones que en él pone en juego.

El aparato psíquico es un sistema abierto capaz de sufrir transformaciones por las recomposiciones que los nuevos procesos histórico-vivenciales obligan. Por otro lado, esto es lo que le da razón de ser al psicoanálisis y a nosotros como psicoanalistas.

Y si hay recomposiciones, éstas se deben a que las relaciones que activan los diversos y discretos elementos en conglomerados representacionales nuevos son posibles. Esto nos permite afirmar que el inconsciente es,

a su vez, transformable, que sus contenidos, aunque indestructibles, son modificables.

En la relación entre el monto del estímulo y el umbral del sujeto, éste está determinado por la capacidad metabólica, vale decir simbolizante, con que cuenta el aparato psíquico para establecer redes de ligazón que puedan engarzar los elementos sobreinvertidos que tienden a romper sus defensas habituales. Si estos elementos son incapturables en el entramado yoico porque están más allá de las simbolizaciones que se han ido estableciendo a lo largo de las experiencias significantes que la vida ofrece, quedarían librados sea a un destino de síntoma, sea a una modificación general de la vida psíquica. Al modo de una cicatriz que loide, una insensibilización de la membrana, efecto de su engrosamiento por contrainvestimientos masivos, puede establecerse residualmente y para siempre, hasta que algo venga a atravesarla.

Creemos que es una feliz imagen, esta de la cicatriz. Señal que queda en los tejidos después de cerrada una herida o una llaga, huella persistente que da cuenta de una efracción acontecida anteriormente; por extensión, impresión en el ánimo de un sentimiento pasado. Si la cicatriz es plástica, es poco notoria, no deja limitaciones a la motilidad; una cicatriz que loide es algo que se nota, que todos ven; es la imagen de un funcionamiento rígido, empobrecido en los límites de su funcionalidad y, si se trata del psiquismo, la pobreza es no sólo afectiva sino intelectual.

El proceso terapéutico, sea grupal o individual, deberá, para el sujeto, generar las condiciones para una expansión de sus potencialidades psíquicas en el enclave de condiciones históricas determinadas pero a su vez abiertas, en las cuales la insistencia de re-

petición inscrita dé paso a un reordenamiento de nuevos modos de recomposición más o menos estables, en el marco de la perspectiva vital azarosa pero no indeterminada, arrancándolo (al sujeto) de la oscilación entre la angustia y la rigidización defensiva.

La escucha, desde esta concepción teórica, nos permitirá engarzar en una lectura indiciaria, por *après coup*, reconstruir la génesis de la cadena traumática en la cual se juega lo histórico-vivencial, reordenando los hitos y haciendo posible que lo que era inscripción atemporal en el inconsciente advenga temporalización historizante en el sujeto. Historizar simbolizando, eslabonar de un modo significativo los efectos de lo acontencional-traumático que el sujeto sabe que sufre pero cuyos modos de insistencia desconoce, será guía privilegiada para la intervención.

Y citamos nuevamente a Silvia Bleichmar para hacer nuestras y compartir sus palabras: "... la herencia del pensamiento racionalista de Freud sigue siendo no sólo una

propuesta filosófica sino un modo de concebir la esperanza: limitar la irreversibilidad bajo el modo de operancia sobre la legalidad, no para tornar reversible lo acaecido (irreversible) sino para dominar sus efectos cuando estos se inclinan del lado de la destrucción y de la muerte."¹³

De la caja que Pandora debe entregar a Epimeteo, junto a todos los males, la incertidumbre, la enfermedad, la interrogación incesante que tortura, la muerte, surge, de forma inexplicable, la esperanza. Ya están allí el tiempo que condena y la esperanza que libera. Curiosamente nuestro trabajo tiene algo de eso: frente a la incertidumbre constante, la repetición que no cesa, la posibilidad de trabajar, intra o extramuros, por atenuar esa incertidumbre y poner coto a la insistencia repetitiva mediante algunas convenciones promovidas desde la esperanza.

13 Bleichmar, S.: *Coloquio Temporalidad-Determinación-Azar: "Repetición y temporalidad"*. Paidós, Buenos Aires, 1994.

Resumen

¿En qué condiciones se encuentra hoy el psicoanálisis para enfrentar tanto los males-tares que propician las condiciones de vida del siglo XXI como la acumulación de im-passes, contradicciones, aporías que se han ido acumulando en su propio interior, en las diversas escuelas de psicoanálisis a lo largo de más de un siglo?

Cada época plantea sus propias dificultades para el despliegue del pensamiento, intenta imponer sus propias limitaciones, y si aquellas que tuvieron que enfrentar los pioneros en los orígenes del psicoanálisis fue la indiferencia y rechazo por parte del establishment respecto de su descubrimiento, hoy, desde el interior mismo de su campo, pero atravesado por los modos de pensar de una época que no puede posicionarse en la historia, el pseudo-cientificismo pretende dar por superadas cuestiones que no han terminado aún de ser dirimidas.

Pero la práctica no puede diluir su complejidad en fórmulas teóricas que devienen coartadas ante esas limitaciones, y rescatar el espíritu de los pioneros implica no sólo la

recuperación de un espíritu crítico en los intercambios discursivos establecidos sino redimir la apuesta con la cual se planteó desde los comienzos el psicoanálisis, hacer de él un instrumento de transformación para el alivio del sufrimiento singular pero también para ampliar los límites de la comprensión en el marco de los fenómenos sociales que lo precipitan.

El autor, que ha conjugado la práctica clínica con la implementación de intervenciones psicoanalíticas en situaciones de catástrofes naturales e históricas -terremoto de México en 1985, efectos del terrorismo de Estado, recomposición psíquica de las víctimas del atentado que destruyó la AMIA en Buenos Aires-, despliega aquí sus reflexiones transmitiendo una experiencia resignificada desde el punto de vista teórico. A partir de una revisión de rescate y delimitación de los paradigmas del psicoanálisis en la perspectiva de encarar las limitaciones que lo aprisionan, Carlos Schenquerman nos convoca a compartir la tarea de liberar los aspectos más fecundos de nuestra teoría para encarar los nuevos problemas de la práctica.

El psicoanálisis en la Argentina: año 2004*

Emilio Roca

En primer lugar, quiero agradecer en mi nombre y el de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba a la Comisión Organizadora y a la Asociación Psicoanalítica de Rosario el haberme brindado este destacado espacio: integrar junto a mis colegas, presidentes de las sociedades argentinas, el panel de apertura de este V Congreso de Psicoanálisis. Me siento sumamente honrado.

En verdad, este agradecimiento dio lugar en forma seguida a la preocupación. ¿Qué puedo decir del psicoanálisis en Argentina, año 2004? Siguiendo la lógica de mi razonamiento, quizá el título convocante podría ser la conclusión de este congreso; los analistas argentinos reunidos en congreso expresan a través de sus trabajos los problemas con que se enfrentan en su práctica, o los vericuetos teóricos por donde discurren sus preocupaciones. Bueno, pero ésta no es la situación. ¿Entonces? ¿Tendré que evaluar dentro del marco de

mi consulta las variaciones en la forma de presentación de una clínica? Esto no me resulta suficiente ni demostrativo. ¿Deberé hacer un rastreo para establecer si las condiciones de crisis socioeconómica que atraviesa nuestro país marcan una especial incidencia temática? ¿O buscar entre las publicaciones de los colegas con el fin de establecer cuáles son sus inquietudes, entendiendo a éstas como razón o causa de la escritura?

Debo confesar que cualquiera de estos intentos me llevó por vía muerta, ya que inevitablemente es imposible prescindir a esos efectos de los determinantes teóricos que animan mis intereses, lo que junto a la formación como analista hace obstáculo a cualquier intento de generalización o planteo estadístico. Por el contrario, se me impone la idea de una particularización, lo que epistemológicamente marcha en sentido contrario de esos intentos.

1 Psicoanalista (APC)

* Ponencia presentada al panel inaugural del V Congreso Argentino de Psicoanálisis, Rosario, 2004.

Se podrán imaginar, ante estas formulaciones, cómo el honor de la invitación se mutó en horror a no poder responder.

Es dentro de este marco de cavilaciones que encontré algo que me resultó interesante, un fundamento más sólido como motivación, ya que puso en evidencia mi preocupación hoy. Parto de la idea de que toda escritura es una forma de contener, de ligar, de anudar en el amplio sentido una preocupación.

Para salir del misterio, del enigma, voy a decir a qué me estoy refiriendo: a comienzos de este año llegó a la APC un cuestionario, enviado por IPA, para ser respondido por los colegas de la Asociación. A todas nuestras sociedades llegaron cuestionarios de igual tenor.

En un extremado intento de síntesis, les cuento de qué se trata. El cuestionario consta de varias hojas, la primera de las cuales interroga sobre la incidencia porcentual de prácticas psicoterapéuticas y psicoanalíticas en la consulta de cada quien; con el agregado de mostrar interés sobre las fuentes de derivación de los casos tratados y algo más: la cantidad de sesiones en cada práctica, finalizando esta parte del interrogatorio con el modelo propiciado por cada sociedad (la de pertenencia) en cuanto al número de sesiones para considerar dicha práctica psicoanalítica.

Si bien, en una primera lectura, me resultó en cierto modo simplista, al intentar constatarlo las cosas cambiaron.

Sabemos que el mayor cuestionamiento que se hace a los sistemas educativos es que la lectura perdió su dimensión crítica. Lacan, en su retorno a Freud, propone justa-

mente recuperar esa dimensión del pensamiento freudiano que entiende se había perdido.

Decía que las cosas cambiaron, ya que recuperando esta dimensión crítica surgió la pregunta sobre las preguntas: ¿Cuando hablamos de psicoterapia, a qué nos referimos? ¿Estamos de acuerdo los psicoanalistas en relación a los alcances de este concepto y las diferencias con el de psicoanálisis?

Evoqué una conversación personal con un colega y amigo de APdeBA, René Epstein, quien realizaba una investigación entre colegas para establecer los criterios diferenciales entre ambas nociones. A este fin, realizó una grilla de preguntas que incluían aspectos específicos, propios y diferenciales de cada práctica. Para su sorpresa, encontró -en una evaluación preliminar- que los colegas respondían como psicoterapia cuestiones que en el armado del test eran específicas del psicoanálisis; y viceversa.

La investigación demostraba que las cosas no estaban para nada claras. Esto me dio lugar a pensar que aquel planteo freudiano de separar el "cobre" de la psicoterapia del "oro" del psicoanálisis mantenía su vigencia, y que la inclusión en el cuestionario enviado por IPA de estos elementos, junto con la referencia al número de sesiones, era una forma de actualización de una temática que no termina de resolverse. Insistencia, repetición de algo que retorna al mismo lugar poniendo en juego la pregunta sobre lo particular del psicoanálisis, aquello que lo hace tal, en este caso jugado en la comparación con la psicoterapia.

La otra cuestión, el número de sesiones, retoma viejas y no resueltas discusiones sobre las condiciones que optimizarían nues-

tra práctica. El mayor o menor número de sesiones, tema vinculado a distintos modelos, a diferentes concepciones sobre el encuadre, a formas particulares de pensar la clínica psicoanalítica, el proceso, el fin de análisis, etc. En tanto reaparecen y son puestos en cuestión, estos temas mantienen la vigencia, lo vivo de nuestra práctica, si la entendemos en la dimensión de lo no acabado, en lo necesario de un constante intento de instituir la para, a renglón siguiente, destituir la dando lugar a lo que los autores consignaron bajo denominaciones que van desde un sin memoria y sin deseo hasta la figura de la docta ignorancia.

Para seguir con el mentado cuestionario, he de avanzar a la segunda página. Allí nos interroga sobre las patologías sometidas a la práctica psicoanalítica o psicoterapéutica antes mencionadas. Debo decir que la nomenclatura a que acude para designar esas patologías está tomada del DSM IV bajo la singular forma de diferentes trastornos (del temperamento, de la personalidad, del comportamiento, eventos estresantes de la vida, condiciones psicóticas, etc), con la excepción de que allí también se incluye la posibilidad de derivación para formación en psicoanálisis y formación en psicoterapia y orientación; se reitera además la pregunta sobre el número de sesiones semanales.

Ante esta forma singular de nomenclatura, rememoré la mentada cita de Borges a la cual se acude para cuestionar algunos sistemas clasificatorios. La recuerdo textualmente: "En las remotas páginas de cierta enciclopedia china que se titula Emporio Celestial de Conocimientos Benévolos está escrito que los animales se dividen en: a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabu-

losos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas" (Jorge Luis Borges, *Otras Inquisiciones, Obras Completas*).

También recordé el ensayo de los colegas Oscar Paulucci y Daniel Rodríguez, publicado bajo un título que bien podría responder a Agatha Christie: "La misteriosa desaparición de las neurosis". Los autores cuestionan de esta manera la ausencia de la denominación de neurosis en el DSM.

Finalmente, me vino a la memoria el reciente trabajo de Jean Claude Maleval que, en un profundo estudio del DSM IV, afirma que la lógica de su concepción, bajo el supuesto fin de simplificación y universalización de diagnósticos, apunta en última instancia a una refutación de los aportes del psicoanálisis.

Se darán cuenta de que, a esta altura, con estas rememoraciones, la lógica aplicada para el comienzo perdía total vigencia ante la idea de que aquí el psicoanálisis faltaba a la cita.

Si el comienzo de la práctica psicoanalítica se remonta a Anna O. (punto de inflexión donde la psicoterapia quedó para Breuer y el psicoanálisis para Freud, quien no se amilanó ante la emergencia de la transferencia y aceptó la enérgica propuesta de esta histórica famosa quien le dictó "Cállese y escuche"), debemos atribuir también a Freud la teorización de una nueva nomenclatura, en la que si bien toma algo prestado de la psiquiatría, le da un giro específico al designar "neurosis de transferencia" a aquellas factibles de análisis y

“narcisistas” a las que consideraba no capaces de tal. Es decir, la transferencia cobra para él el valor de eje, que sirve para nombrar cuadros en directa relación a la factibilidad de aplicación de análisis.

Esto nos da una idea de cuán alejado de esta aplicación está el concepto de trastorno.

Entonces, ¿cuál es la razón por la cual enigmáticamente fue incluido en el cuestionario?

Una alternativa surgió. Si la nomenclatura del DSM queda del lado de la psiquiatría, podemos ubicar el psicoanálisis como la contraparte. Recordemos la conferencia de Freud de 1916 que lleva ese título: *Psiquiatría y Psicoanálisis*.

Ahora sí la inclusión en el cuestionario de la formación psicoanalítica cobra valor,

para entender que ante la psiquiatría, ante su empuje hacia la biología, nos toca a nosotros aportar el psicoanálisis, con lo cual nos encontramos con la misma lógica de la primera hoja. Allí, psicoanálisis y psicoterapia; aquí, psicoanálisis y psiquiatría.

Apoyándome en *Más allá del principio del placer*, donde Freud teoriza el instinto de muerte y señala la tendencia a retornar a lo inorgánico, quisiera afirmar que en el psicoanálisis -en tanto surgido de la psiquiatría- podemos encontrar la misma tendencia de retorno. ¿Cobrará así importancia el uso del significante tras-torno?

Para concluir, propongo entonces entender el cuestionario no para ser contestado linealmente sino como una invitación a debatirlo, y ubico allí el orden del psicoanálisis 2004. Muchas gracias.

Con memoria y con deseo |



La agonía de la duda: recordando a Donald Meltzer

Clara Nemas de Urman*
Elizabeth Tabak de Bianchedi*



* Psicoanalista (APdeBA).

El día 13 de agosto del año pasado llegó un *E-mail*. Asunto: "El desenlace". Texto: "Don murió esta madrugada a las 4 AM mientras dormía, un día antes de cumplir los 82 años. Me dicen que se lo veía apacible."

Pasado un tiempo, el necesario para incorporar la noticia, comenzaron las llamadas telefónicas y los *E-mails* de condolencias entre los miembros de una familia de colegas hermanada por las ideas de este hombre que, por fuera de las instituciones, marcó una impronta en el modo de entender y ejercer el psicoanálisis en lugares del mundo tan diversos y distantes como India, Canadá, Argentina, Israel, Finlandia, Italia, España, México, Brasil, Estados Unidos, etc.

A pesar de que el motivo que nos convoca para hacer esta semblanza es su fallecimiento, el Meltzer que reflejamos al escribirla es un Meltzer vivo y vital que sigue ejerciendo efectos en nuestras mentes. Se suma una responsabilidad: la de transmitir

sus ideas tratando de reflejar la generosidad con la que las compartió y la militancia con la que trató de difundir su concepción del análisis y su actitud analítica -su mayor legado, según sus propias palabras-. Pero no habríamos aprendido mucho de él si nos quedáramos en una exégesis. Creemos que el mejor modo de transmitir sus ideas se encuentra en el camino que él mismo siguió con Freud, Bion y Klein en los tres tomos de *El desarrollo kleiniano*, es decir la propuesta de acercarse a su pensamiento con una lectura personal, crítica y no reverencial de él como maestro, que permita tanto el desarrollo y crecimiento de nuestras ideas como el crecimiento y desarrollo de las suyas en una relación continente-contenido positiva.

Para muchos de nosotros, que hemos tenido la suerte de conocerlo personalmente, Meltzer no es sólo un nombre. Trabajar con él fue siempre un placer. La admiración por su capacidad de hacer las más variadas conjeturas imaginativas sobre un caso clínico,

un motivo de aspiración en los que lo escuchábamos; el fastidio por su relativo descuido personal, una preocupación; su cariño por los caballos, un permanente afán de brindarle oportunidades de verlos o de montarlos. Algunos deseamos más de una vez ser pacientes suyos, y ante consultas personales que pudimos hacerle siempre respondió con generosidad y sinceridad. Las supervisiones con él nos brindaron modelos de trabajo; aspirábamos a identificarnos con su capacidad poética y dramática de transmitir lo intuido en un lenguaje musical. Aunque de entrada estas identificaciones fueron más miméticas, en más de uno de nosotros llegaron a ser auténticas identificaciones introyectivas y son ya parte viva de nuestro estilo personal.

Meltzer estuvo en Buenos Aires muchas veces. La primera vez fue en 1964, invitado por la Asociación Psicoanalítica Argentina. Su primera visita a la Argentina provocó un impacto muy grande en todos los que lo escuchamos, poniendo en claro ciertas condiciones importantes que el grupo kleiniano de Londres consideraba fundamentales: básicamente, el número de sesiones y el cuidado del vínculo transferencial evitando contactos extraanalíticos entre pacientes y analistas. Estuvo luego dos veces más en la APA, y después, cuando se creó la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA), fue invitado cuatro veces, dando seminarios clínicos, supervisiones y conferencias. Un número de la revista *Psicoanálisis* fue dedicado a doce de sus supervisiones realizadas en 1991.

Quisiéramos incluir algunas líneas sobre la historia de esta singular persona, una historia sobre su vida y su ser psicoanalista que fuimos reconstruyendo a partir de sus pro-

prios relatos y los de otros. Don nació en New Jersey, Estados Unidos, siendo el menor de tres hermanos, y creció en un hogar de origen judío, estable y cariñoso. Él cuenta que cuando tenía ocho años hizo un viaje con sus padres por la costa del Mediterráneo. Sus padres eran inmigrantes lituanos, y Don los describía como “el milagro en su vida”. En ese viaje, sobre un trasfondo de admiración, mezcla de miedo y reverencia, ante la belleza de los caballos y los árboles, se le hizo súbitamente presente la belleza del trabajo del hombre, cuando observaba una escultura. Insuflar vida y belleza a una piedra le pareció la mayor aspiración posible. Él consideraba esta experiencia como muy significativa en su vida; decía que le parecía apropiado que la mente descubriera su propia belleza sólo después de haber descubierto la belleza de la naturaleza y de los trabajos del hombre que dan cuenta de ella y la alaban. Este recuerdo adquiere más valor a la luz de las ideas posteriores acerca de la humildad del *self* frente a la potencia creativa y la belleza de la pareja combinada.

La otra anécdota que solía relatar con algunas variantes es de su adolescencia. Donald no era un joven muy lector, pero a los dieciséis años alguien puso en sus manos un libro de Freud, y esta lectura le produjo un impacto apasionado que inauguró su relación de amor con el psicoanálisis. A los veintidós años, cuando aún era alumno de Medicina (primero en la Universidad de Yale y luego en el Albert Einstein College of Medicine de Nueva York) y estaba formándose como psiquiatra infantil, leyó por primera vez la obra de Melanie Klein y decidió analizarse con ella. Así, estando en la aviación del ejército estadounidense, promovió que lo trasladaran a Inglaterra y allí se quedó, abandonando su trabajo como psiquiatra

militar. Se analizó con Melanie Klein e hizo su formación con ella, llegando a ser miembro didacta de la Sociedad Psicoanalítica Británica. Vivió en Londres primero, y luego se trasladó a Oxford. Dejó de ser miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional en la década del '70 por diferencias ideológicas con el establishment psicoanalítico de la Sociedad Británica. Continuó su trabajo como analista y también enseñando y trabajando, con pequeños grupos de estudio -tipo atelier- y viajando mucho por Europa, Latinoamérica, Norteamérica e incluso Asia.

Como ya dijimos, se analizó con Melanie Klein: cuenta que en su primera sesión vio al pie del diván un grabado japonés de un caballo. Los caballos eran otra de sus pasiones. Esa noche soñó que estaba montado en ese caballo, sin montura ni riendas, cabalgando como el viento y muerto de miedo. Y así, nos dijo, fue su análisis; se moría de miedo todo el tiempo, pero era maravilloso.

No debemos dejar fuera de esta revisión la figura de Bion. Bion era bastante mayor que Meltzer, pero como comenzó tarde su formación fueron compañeros de algunos seminarios en los primeros años del instituto, además de ser analizandos de la misma analista. En las primeras épocas no había mucho contacto entre estas dos personas, había incluso ciertas posiciones antagónicas. Por ejemplo, en su primera visita a la Argentina, Meltzer comentó que tenía como estilo, en esa época, tomar notas al final de cada sesión, y el lunes de la siguiente semana analítica leía las notas que había hecho la semana anterior para estar en mejores condiciones de tratar y conectarse con sus pacientes después del fin de semana. En esa misma época Bion decía -y esto se fue haciendo una hipótesis cada vez más fuerte-

que a él las notas no le servían y las grabaciones menos, y que el estado más adecuado para conectarse con un paciente era lo que él llamó después "sin memoria y sin deseo", es decir un estado en el que uno se conecta con su paciente en cada sesión como si fuera la primera vez que lo ve. Cuando en su segunda visita a la Argentina le preguntamos a Meltzer algo sobre una hipótesis de Bion, nos dijo un poco irónicamente algo así como "a Bion recién se lo va a entender dentro de unos cincuenta años", implicando que no lo entendía y que no le interesaba demasiado entenderlo. Sin embargo, con el tiempo, sus vidas e ideas tuvieron una fuerte convergencia, y cuenta Meltzer que recién cuando tuvo cuarenta años la personalidad y el pensamiento de Bion tuvieron un fuerte e importante impacto sobre él. De hecho, escribió mucho sobre sus ideas, y en sus últimos años pensaba que había ayudado a la gente a asimilar el trabajo de Bion, a quien consideraba el último escalón creativo en el psicoanálisis.

La obra de Donald Meltzer

En 1963 fue publicado un diálogo que mantuvo con el crítico de arte Adrian Stokes, llamado *La pintura y el mundo interno*, en el que se discute sobre la creatividad y su vínculo con el mundo interior. Ya veremos cómo Meltzer retomará este tema muchos años después, básicamente en su libro *La aprehensión de la belleza*. En el año 1967 publica *El proceso psicoanalítico*. En este libro plantea que el proceso analítico tiene una evolución natural que recapitula el proceso del desarrollo mental. Si bien sus ideas están apoyadas en los tres pilares de la teoría kleiniana -el *splitting*, la identificación

proyectiva y la concreción de la realidad psíquica-, estos conceptos adquieren una impronta meltzeriana que los expande y extiende. Considera que el proceso evoluciona en etapas que denomina "la recolección de la transferencia", "la discriminación de las confusiones geográficas", "la discriminación de las confusiones zonales", "el umbral de la posición depresiva" y "el proceso del destete". Si bien el proceso es visto con relación al análisis de niños, también nos habla de él en pacientes adultos y de los ciclos posibles en una sesión. Es muy impactante su último capítulo sobre el psicoanálisis como una actividad humana.

En 1973 se edita *Estados sexuales de la mente*, que incluye algunos artículos suyos bastante anteriores y otros nuevos. Revisa la teoría freudiana sobre la sexualidad a la luz de los propios desarrollos de Freud y también de las ideas kleinianas sobre el complejo de Edipo temprano y la teoría de las posiciones. Hace una rica descripción de la sexualidad adulta y de las fantasías inconscientes incluidas en ella, así como una fina discriminación de la sexualidad infantil polimorfa, de la sexualidad infantil perversa y su presencia en diferentes situaciones normales y patológicas, con ejemplos clínicos y análisis de sueños. El modelo de la escena primaria de cinco y de seis personajes, ésta última incluyendo al *outsider* (representante de la parte mala del *self*), brinda una comprensión más rica de las perversiones y de las adicciones. Para los que están interesados en la adolescencia, en este libro el tema está extensamente tratado.

La exploración del autismo, de 1975, presenta cuatro casos clínicos de niños autistas y post-autistas supervisados por él. Los coautores de este libro, John Bremner, Isca

Wittenberg, Doreen Weddell y Shirley Hoxter, fueron los terapeutas de los niños llamados Timmy, John, Barry y Piffie. Estos niños, sus historias y proceso de tratamiento, nos muestran el estado autista propiamente dicho, la depresión primaria en el autismo, la perturbación geográfica y la condición residual del autismo (estados post-autistas) en relación con el aprendizaje. Los ricos históricos clínicos presentados permiten también ver las dificultades de los analistas para tratar a este tipo de pacientes, ya que incluyen descripciones de las respuestas emocionales contratransferenciales de ellos mismos. Otros capítulos del libro elaboran los trastornos en la construcción de las categorías temporales y espaciales de los autistas, incluyendo hipótesis sobre el origen de estas categorías en personalidades menos y más enfermas. Vale también la pena leer el artículo "Enfermedad psicótica en la temprana infancia", diez años después de *Las exploraciones del autismo*, que está en los *Estudios en la metapsicología ampliada*, publicado por Meltzer en 1986.

En el año 1978 publica *El desarrollo kleiniano*; tres tomos sobre la clínica y la teoría de Freud, Klein y Bion. Estas ideas habían sido presentadas por él en clases, conferencias y seminarios en los que hacía una lectura crítica y personal de "su" Freud, "su" Melanie Klein y "su" Bion. Estos libros son buenos compañeros de ruta para la lectura de estos autores.

En el año 1984 publica *Vida onírica*, en 1986 *La metapsicología ampliada. Aplicaciones clínicas de las ideas de Bion*, y en 1988 *La aprehensión de la belleza*. Vamos a tomar estos tres libros en conjunto. El concepto unificador es la emoción; Meltzer (siguiendo a Bion) la ubica en el centro del de-

sarrollo humano y del psicoanálisis. El pensamiento y la evolución tienen que ver con dar significados a las experiencias emocionales que comienzan ya en el útero. El momento del parto no es concebido como una situación predominantemente traumática sino como una experiencia emocional a la que hay que dar un sentido, es decir que requiere ser pensada.

La salida al mundo exterior es una experiencia sobrecogedora que pone en contacto al bebé con la belleza del mundo exterior, representada por el rostro y el pecho (los ojos y los pezones de la madre). Este encuentro pone en marcha lo que Meltzer denominó conflicto estético, que se produciría entre el exterior visible y el interior misterioso del objeto presente, ya que al ser la mente de la madre opaca para el bebé, él no puede tener certeza acerca de la reciprocidad del amor. A esto, recurriendo a la poesía, lo llamó "la agonía de la duda".

En *Vida onírica*, de 1983, revisa la teoría clásica de los sueños y la expansión que de ella hacen las teorías de Klein y Bion para enfatizar que los sueños son una forma de pensar inconsciente y que la vida onírica es algo así como el teatro o escenario generativo de significados.

Gradualmente, a lo largo de su obra, Meltzer va delineando dos mundos. Uno, "continente", que incluye las relaciones familiares, la situación edípica y las experiencias emocionales en vínculos íntimos de amor, odio y conocimiento. Otro, que él denominó "claustro", que atenta contra el desarrollo: no hay una familia que contenga al bebé, las relaciones son jerárquicas, los castigos mortales, el tiempo es circular y las emociones son negativas: hipocresía en vez

de odio, puritanismo en vez de amor, pragmatismo en vez de conocimiento, todo impregnado por la pasividad a que da origen la vivencia de circularidad del tiempo. Este mundo fue descrito por él en *El claustro* (1992). En este libro Meltzer reúne sus experiencias clínicas acerca del accionar de la identificación proyectiva intrusiva, explorando la significación de este mecanismo en el desarrollo del individuo y de la sociedad que habita. Hace asimismo un rico aporte a la clínica de los fenómenos megalomaniacos y claustrofóbicos relacionados con la vida en el claustro.

Como planteamos al comienzo, retomando *El desarrollo kleiniano*, habría ahora que escribir su cuarto tomo para mostrar la dimensión ética y estética que Meltzer introdujo en nuestra comprensión de la vida humana, que se suma a la económica, la mítica-teológica y la epistemológica desarrolladas por Freud, Klein y Bion.

Antes de terminar con esta somera revisión de sus libros, quisiéramos destacar el que escribió conjuntamente con su esposa Marta Harris (un trabajo encargado por las Naciones Unidas en 1977), llamado *Un modelo psicoanalítico del niño-en-la-familia-y-en-la-comunidad*. En él discuten roles y funciones en la familia, diferentes tipos de familia (la conyugal, la de la "casa de muñecas", la matriarcal, la patriarcal, la de la pandilla adolescente, la revertida y las de supuesto básico) y los modos de aprendizaje en cada una. Este trabajo está incluido en parte en el capítulo 14 de la *Metapsicología ampliada*.

Muchos de sus artículos están publicados en diversas revistas psicoanalíticas; otros, algunos nunca previamente publicados, están

en el libro *Sinceridad y otros trabajos*, editado por Alberto Hahn en 1994. No haremos la larga lista de ellos, pero diremos solamente los nombres de algunos para despertar la curiosidad de los que no los han leído aún: "Dimensiones técnicas de la interpretación: la temperatura y la distancia", "Interpretaciones rutinarias e inspiradas, su relación con el proceso del destete en el análisis", "Represión, olvido e infidelidad", "El delirio de la claridad del *insight*", "Desmantelamiento: un tipo de obsesionalidad".

Y es este **milagro** de identificación introyectiva, que incluye "todo el conocimiento que la pareja parental contiene"¹, que confiamos se nos presente en nuestro traba-

jo en colaboración apasionada y también serena con nuestros pacientes. Donald Meltzer, con su emocionalidad y sus conocimientos, también es parte de esa pareja parental interna.

Ojalá hayamos podido transmitirles algo de lo que sucede leyendo a Meltzer. Uno lee sus trabajos con gran interés, pero muchas veces uno tiene también la sensación de estar frente a algo bello, algo que encuentra un eco dentro de la caverna de nuestra mente y que se va iluminando desde distintos ángulos, provocando nuevas conjunciones, mientras quedan en la penumbra tanto las que se acaban de ver como la expectativa de las próximas a descubrir.

1 Son palabras de Donald citadas por Meg Harris en el discurso pronunciado en su funeral.

Conceptualizaciones teórico-clínicas en la obra de Meltzer

* La **masturbación anal críptica**, actividad masturbatoria en niños y adultos relacionada con un desarrollo patológico que evoluciona a un estado llamado **seudo-madurez**. La pseudo-madurez implica un *shunt* del conflicto edípico, generando una relativa adaptación social adulta pero con una carencia importante de contacto emocional consigo mismo y con los demás.

* Un aporte importante a la concepción de la escena primaria y de la sexualidad ha sido la diferenciación de la **sexualidad infantil polimorfa** y de la **sexualidad infantil perversa** así como la **escena primaria de cinco personajes (mamá, papá, nena, nene y bebé dentro de la madre)** o de **seis personajes**, que incluye al **outsider**, representante de las partes más destructivas del *self*.

* En el ámbito de la técnica describió las **transferencias preformadas**, entendidas como los prejuicios solidarios con la estructura caracterológica con los que los pacientes llegan al análisis y que es necesario despejar para que se desplieguen las transferencias infantiles.

* En relación al tema del autismo, introduce la idea de **desmantelamiento**, una dispersión de la atención o del sentido común no sádica que genera un tipo de desmentalización; y la **obsesionalidad**, como un recurso defensivo post-autista con falta de emocionalidad y negación de la posibilidad de crecimiento. También plantea las **dimensiones del espacio-tiempo vital** (unidimensional, bidimensional, tridimensional y cuatridimensional, y el tiempo inexistente, circular, oscilante y progresivo) y sus relaciones con la evolu-

ción mental en cuadros autistas, post-autistas, neuróticos y normales.

* Como ya dijimos, el **conflicto estético** está formulado como un conflicto precoz del bebé humano en presencia del objeto primario materno, conflicto entre la belleza exterior percibida y la imposibilidad de posesión-conocimiento de su interior (otros autores kleinianos consideran que el conflicto primario que establece la posibilidad del pensamiento se da por la tolerancia o no a la ausencia del objeto).

* La **identificación proyectiva intrusiva** es un mecanismo defensivo ante el conflicto estético, y consiste en una violenta penetración del objeto interno materno en alguno de sus espacios. De ahí desarrolla la idea del **claustro** con sus diferentes áreas (la cabeza-pecho, la zona genital-vaginal y la anal-rectal del objeto interno materno), en las que viven determinados pacientes (psicóticos o caracteropáticos).

* Otra importante distinción es la que hace de la **escisión horizontal** (niveles de maduración: infantil, adulto) y **vertical** (bueno-malo, femenino-masculino, superior-inferior) del **self**.

* Otro concepto que introduce es el **umbral de la posición depresiva** como un lugar de pasaje y no un puerto de llegada, como muchas veces se malentendió la idea de posición depresiva en Melanie Klein.

* En cuanto a la sexualidad adulta, la considera básicamente una función de la **identificación introyectiva de la pareja parental-creativa**, bajo cuya égida se desarrollan los procesos creadores del sujeto.

Lecturas



Cornelius Castoriadis. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación.* Nueva Visión, 1998.

Una imaginación radical

Diverso y complejo es el panorama al que ingresamos con esta obra de Castoriadis, desde una visión amplia vemos aparecer lo que son sus ideas madre: la imaginación radical, la sociedad instituyente o autoinstitución, la lógica conjuntista-identitaria, la lógica de los magmas, la autonomía y la heteronomía, el ser como indeterminación, el magma de significaciones imaginarias sociales, la creación...

Su perspectiva apunta a un trabajo de "elucidación" (intento de pensar lo que los hombres hacen y saber lo que piensan) en el campo del psicoanálisis.

Por primera vez en lengua castellana, nos ofrece la reflexión de sus últimos veinticinco años sobre esta materia. Se inscribe en una perspectiva (además de otras) de la profunda discusión de la problemática que ha generado el lacanismo y algunos de sus atolladeros.

Son analizadas ciertas postulaciones sobre la formalización del sentido, lo imaginario, la primacía del significante, el inconsciente como

discurso del otro, el deseo de saber, el des-saber del sujeto, lo real como imposible, el sujeto del inconsciente...

En la elucidación de estas propuestas el autor elabora otras, como el sentido encarnado o materializado, lo imaginario radical, el análisis como actividad práctico-poética, la multiplicidad de las personas psíquicas, el inconsciente como núcleo indisolublemente representativo-afectivo-intencional, la disfuncionalización del psiquismo en relación al componente biológico, la autonomización del deseo, el afecto y la imaginación, la revalorización de la reflexividad y de la capacidad de actividad deliberada como elementos esenciales de la instancia yoica, y la pertenencia del psicoanálisis a la sociedad y la historia como proyecto de autonomía.

Entrando en la obra encontramos al autor poniendo en cuestión las sociedades psicoanalíticas, de las cuales denuncia el "canibalismo intra-clánico, la endofagia", marcando el aspecto de "destino funesto del psicoanálisis".

Sosteniendo esta postura, debate el lugar del maestro y su magisterio como efecto de la ideología del poder y afirma que "los verdaderos lazos no pueden establecerse sino allí donde y cuando las cadenas del magisterio han fracasado".

Discute las llamadas sesiones cortas, el silencio del analista y el hermetismo de sus teorizaciones, calificando esto como "pura mistificación". Atravesando críticamente a Lacan va postulando su posición respecto de la transferencia, la contratransferencia y el lugar de la interpretación como la tarea del analista, ya sea ésta recurrente o diferida; sin ella no habría escucha analítica.

Se opone terminantemente a reducir lo imaginario a lo especular, porque de este modo el "sujeto es desconocido en su imaginación radical, auto-alteración indeterminable, perpetua, indomitable, en consecuencia también como sujeto de una auto-alteración posible en y por esta actividad práctico-poética que es el análisis".

Toma una postura irónica frente al análisis didáctico y se refiere a la institución misma del análisis "didáctico" y a la antinomia que estos dos términos implican; es el "garante real" de una futura "función real", en donde la transferencia-contratransferencia ha sido transformada en mutuo "reaseguro identificatorio".

Se refiere a la "técnica" como germen corruptor de la práctica analítica en tanto código de prescripciones que aseguran un resultado, excepto que apunten algunas consignas negativas y algunos principios de inspiración; la transformación de éstos en prescripciones positivas conduce a simplezas inutilizables o a futilidades.

El autor afirma que este punto ciego no es el único es solidario al conjunto de la cultura contemporánea, remite a todo el universo greco-occidental, la transformación del pensamiento en "Razón", o sea en teoría sometida a lo identitario-conjuntista.

Para el sujeto (analista) se evita así lo que, en su fabricación socio-histórica tal como existe, es vivido como riesgo y fuente de angustia: tener que pensar, tener que

hacer, y concluye definiendo el "pensar como elucidar, no teorizar", el psicoanálisis como elucidación, no como una ciencia.

Designa el "hacer con otro", que no es pasaje al acto, es el "auto-alterarse" en y por el proceso analítico, crear un nuevo segmento de su historia, acceder a una historicidad singular y colectiva, apertura a la creación como obra en la que el otro o los otros están siempre presentes. Esto lo plantea como el problema de acceso del paciente a la autonomía, el que se presenta, para la simple lógica formal, como una antinomia insuperable. Esto lleva al autor a discurrir profundamente sobre auto-interrogantes: ¿cómo puedo cooperar para que otro acceda a su autonomía?; ¿cómo decir a los otros que deben destituir a los "amos" sin ponerse en posición de "amos"?; ¿qué desea el analista?; ¿qué opera en el análisis el "material"?; ¿cómo habrá entonces verificación, ya que ésta no puede tener lugar más que en el campo del análisis, el cual sólo puede constituirse mediante la transferencia, que es, a su turno, esencialmente no-verdad?

En un apartado de esta obra Castoriadis dice: "No es

más que en y por esta no-verdad que el psicoanálisis se revela plenamente, es esta conversión, no de la mirada sino del ser, en función de una relación que no es lo que cree ser, la que permite al mismo tiempo la existencia de alguien que ve y de algo para ver (...) y ninguna fórmula simple permite definir su función. Es posible aproximarse a ella diciendo que el analista tiene sobre todo necesidad de su saber para no servirse de él, para acordarle el rol del demón de Sócrates: la exhortación negativa."

Se cuestiona también la expresión "el sujeto del inconsciente" en tanto que lo observable, lo que se presenta, es el fenómeno humano como "todo supremamente heterogéneo y no obstante definitivamente indisociable, es frente a esta nebulosa que debemos pensar la pregunta por el sujeto.

Los trabajos reunidos en esta obra constituyen la obra psicoanalítica de Cornelius Castoriadis, los cuales muestran tanto al crítico temible como al ciudadano comprometido con la comunidad, al sabio ocupado en los laberintos de las ciencias y también al político. Indignado con nuestra "época de

conformismo generalizado”, apunta a crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a la autonomía individual y la posibilidad de participación

efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad. Operando sobre los campos convergentes de la sociología, la historia y el psicoanálisis, denuncia los vicios de la lógica-ontológi-

ca, heredada, que han hecho estallar sus categorías en contacto con lo histórico-social y lo psíquico.

Cristina Blanco

Julio Moreno. *Ser humano. La inconsistencia, los vínculos, la crianza.* Editorial Libros del Zorzal, Buenos Aires.

Sobre vínculos y fronteras

Julio Moreno es doctor en medicina y psicoanalista. Comenzó su carrera como investigador en neurociencias, pasando luego al campo del psicoanálisis. Es miembro de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires y de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo. La enumeración de sus antecedentes importa porque esa formación en distintos campos irrumpe a lo largo de todo el libro, abriendo “puntos de conexión” entre sus formulaciones. Cada una de ellas, respondiendo a lo específico de cada disciplina, lleva también en sí la emergencia de “lo novedoso”, que resulta de la irrupción de “lo ajeno”. El

encomillado responde a la terminología usada por Moreno, que se mueve sueltamente entre psicoanálisis, teoría de los grupos, biología, etología, antropología y filosofía, utilizando conceptos y términos de física y matemática. Éste es, a mi juicio, el mayor mérito del autor: su libro no se parece en nada a un popurrí. Por el contrario, en él lo nuevo y lo viejo, lo conocido y lo diferente están conectados por “fronteras fractales” (fracturadas y vivientes) a través de las cuales emergen nuevas concepciones que sorprenden.

Una de las “tesis fuertes” del libro es “que la singula-

ridad distintiva de nuestra especie, la capacidad de cambiar [...] se debe a la participación de dos mecanismos entramados, *asociativo* y *conectivo*, a través de los cuales los humanos nos relacionamos con el mundo que habitamos”. La frontera entre ambos, un “frente fractal” sumamente activo, es definida como *vínculo*.

De las descripciones de Moreno se deduce que el vínculo del que habla se refiere no sólo a la relación con los otros y las cosas del mundo, sino al proceso mismo de pensar, que el autor diferencia de conocer. Para él, conocer es reproducir y pensar es crear, “trasponer los bordes

de lo coherente, es percibir, ser afectado e incorporar como producción suplementaria aquello que está más allá de sus recursos representacionales”, de los recursos del animal humano con su programación genómica.

Lo anterior entrama con otra tesis del libro: lo humano del humano (su enorme capacidad de cambio creativo) surge en un momento de la evolución que supone un “gran salto”, una “explosión”. Los primates, con su gran cabeza capaz de almacenar datos, tuvieron sin embargo un cambio muy lento y un funcionamiento “reproductivo” de la información acumulada durante diez millones de años. Y aquí surge la gran pregunta: ¿por qué el Homo Sapiens, *sin cambiar su genoma*, se volvió humano hace cuaren-

ta mil años? “No parece posible decir *cómo* ocurrió el gran salto, pero sí inferir sus efectos: la capacidad de generar cambios radicales en el intercambio del humano con su entorno, y de registrarlos y transmitirlos a su comunidad y a la descendencia.”

El autor desarrolla la idea de que la posibilidad de enfrentarse a “lo inconsistente” (lo incoherente, lo azaroso, lo no previsible) ha sido la gran conquista humana, que quizás deba ser vista como una “falla”, ya que fue llevada a cabo sin estar prevista por el genoma de su especie, que no ha variado en doscientos mil años.

“Hubo un quiebre radical: del comando y la información genéticos pasamos a un comando y un sistema informático basados en *la*

transmisión y la acumulación extrasomática de información en la cultura, basadas en lo que llamaremos tercera estrategia de crianza.” Esto implica la transmisión *transgeneracional* a través del vínculo parento-filial y familiar.

Me he sentido constreñida por el espacio al realizar esta breve reseña. Muchos capítulos muy interesantes han quedado fuera. Pero he tratado de transmitir lo que me sedujo como lectora: este libro refleja el modelo de acontecimientos “en las fronteras entre sistemas” que, según el autor, ha originado nuestra condición humana.

Beatriz Gallo

Reglamento de Publicaciones

*Si bien **Docta** es fundamentalmente el medio de expresión de las ideas de los integrantes de la APC, podrán publicarse trabajos de analistas pertenecientes a otras instituciones de IPA y de fuera de IPA en una proporción a determinar para cada número por el Comité Editor.*

Los trabajos a publicar serán preferiblemente inéditos y redactados en castellano. A juicio del Comité Editor podrán editarse trabajos publicados previamente pero considerados de especial interés, o presentados en congresos, mesas redondas, etc., citando lugar y fecha donde fueron presentados originariamente.

En caso de incluirse trabajos con viñetas clínicas, el autor tomará medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, siendo exclusiva responsabilidad del autor el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad, o bien obtener su consentimiento.

Las opiniones de los autores de los trabajos o de las personas entrevistadas son de su exclusiva responsabilidad. Su publicación no implica de modo alguno que el Comité Editor o el Comité de Lectura compartan los conceptos vertidos.

Los trabajos se presentarán en diskettes en archivos de Word. Se adjuntarán cuatro (4) copias impresas. La extensión de las presentaciones no deberá exceder las 20 páginas A4, formato Times New Roman, tamaño de fuente 12, con interlineado a doble espacio.

Los trabajos serán enviados a la dirección de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Independencia 1091, Córdoba (5000). Los autores residentes fuera de Córdoba podrán enviar sus trabajos como archivo adjunto por correo electrónico, a apcba@arnet.com.ar y, simultáneamente, a docta@arnet.com.ar.

En la primera página del trabajo se incluirá el título y los nombres del autor o los autores. En página aparte, junto al título del trabajo, se adjuntará una breve descripción curricular de los autores y datos de contacto (teléfono, fax, dirección electrónica). Se adjuntará también un resumen en castellano de las principales ideas del trabajo, redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras.

La bibliografía se ajustará a las pautas internacionales al respecto. Las referencias bibliográficas deberán ordenarse alfabéticamente al final del trabajo por el apellido del autor citado y el año de la publicación. Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, poniéndose especial cuidado en aclarar cuando se trata de citas de otros autores, y en que sean fieles al texto original. Cuando se incluyan referencias a publicaciones periódicas, deberán incluir la información tanto acerca del artículo como de la publicación donde éste está inserto. Las notas a pie de página se señalarán en el texto con números crecientes, incluyendo el detalle de ellas al final de cada página.

Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente, con características de "doble ciego", por al menos dos integrantes del Comité de Lectura de **Docta**, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a su eventual publicación. La evaluación se hará con criterios parametrizados y su eventual aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones constituyen la tarea del Comité de Lectura de **Docta**, quien remitirá sus sugerencias al Comité Editor.

El Comité Editor decidirá, en función de la evaluación del Comité de Lectura y la pertinencia del trabajo, la oportunidad de su eventual publicación, el número de la revista en que se hará y la sección en que finalmente será incluido.

Los originales de los trabajos presentados, publicados o no, no serán devueltos.



Este número 2 de
la revista Docta
(otoño 2005)
se terminó de imprimir
en Córdoba
en marzo de 2005.

