



GRADIVA

1

Número 2
Revista de la Sociedad Chilena de
Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis
ICHPA

Revista Gradiva

1 Número 2 Año 2000

**Publicación Oficial de la
Sociedad Chilena de Psicoterapia
Psicoanalítica y Psicoanálisis
(ICHPA)**

perteneciente a la Federación
Latinoamericana de Asociaciones
de Psicoterapia Psicoanalítica y
Psicoanálisis (FLAPPSIP)

Directora

Eleonora Casaula

Consejo Editorial

Constanza Aguilar

María Luisa Azócar

Guillermo Brudny

Eleonora Casaula

Matías Fernández

Juan Flores

José Pinedo

**Directorio de la Sociedad
Chilena de Psicoterapia
Psicoanalítica y Psicoanálisis**

Presidente

Jaime Coloma

Vicepresidenta

Bernardita Méndez

Secretario

Hugo Rojas

Tesorero

Eduardo Jaar

Directora Consultorio

Gilda Muñoz

Directora Académica

Sandra Oksenberg

Director

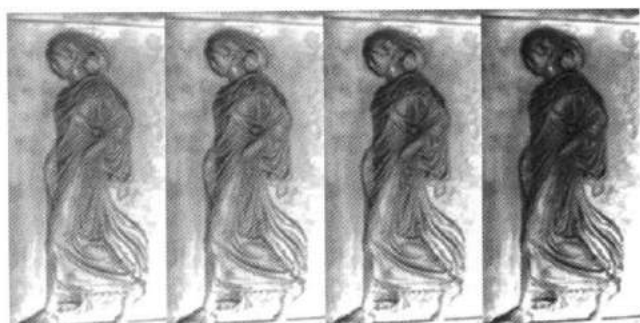
Joseph Bandet

Diagramación e Impresión

Covisual

Portada

Débara Koffman



GRADIVA

1

Número 2

Revista de la Sociedad Chilena de
Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis
ICHPA



Indice

Editorial

143

El niño Vicente Huidobro ha muerto. Vivencia de muerte y creatividad

Daniel Malpartida

147

Ser y tiempo de Martín Heidegger, y la tragedia griega

César Ojeda Figueroa

161

Trauma, escisión y adaptación: Ferenczi, antecedentes de Winnicott

Rodrigo Rojas

179

El Yo interrogado

Pilar Soza

191

Holding: acerca del espacio afectivo

Andreas Giannakoulas

197

Sociología de las religiones, psicoanálisis y creencias

Fernando M. González

215

La presencia de Winnicott en mi persona

Saúl Peña

235

Problemáticas actuales y diagnóstico.

Situación actual de nuestra práctica

Jorge Rosa

241

Una pura historia de amor: el don José, de Saramago

José A. Zubermañ

253

De Libros

Reseñas

Matías Fernández

María Luisa Azócar

259

Autores

265

Institución

269



Editorial

*E*n la Plaza Trafalgar, en Londres, donde se rinde homenaje al Almirante Nelson por su victoria sobre Napoleón en la batalla del mismo nombre, se encuentra, en el fondo, un monumento sorprendente. La plaza como epicentro hacia el que convergen múltiples avenidas, situada en un área amplia y despejada, ostenta una magnífica columna que apostada en el frontis sirve de mirador al Almirante. En la cúspide, custodiado por ampulosos leones, símbolos del poderío imperial, su mirada domina una parte importante de la ciudad. Hacia atrás, delante de la balaustrada y al costado de una escalinata, se levanta un árbol metálico, seco de enormes raíces desgajadas de la tierra. Ellas se extienden buscando cobijo hasta aprisionar la voluminosa base de granito que sostiene la obra. Bajo el tronco, un libro enorme descansa sobre una forma extraña y redondeada. Al pie de la base, una placa de bronce dice mas o menos así: el fracaso de la integración entre naturaleza, civilización y conocimiento. Como telón de fondo se erige una de las galerías de arte mas notables, que reúne en sus salas la obra artística de casi todos los hitos mas importantes de nuestra civilización.

Una probable lectura de la escena que nos presenta dicha plaza podría referir a la presencia de aquello que Freud llamó lo ominoso. Me refiero a esa cualidad inquietante, "unheimlich", ese temor a la desintegración, en último término a la muerte, que cohabita con la claridad, lo familiar y lo cotidiano. Ni la grandeza artística ni el poderío militar, representados en la Plaza Trafalgar han podido hasta ahora atenuar ese sentimiento. ¿Sería, sin embargo, posible replantear el curso de la civilización en términos de una real integración?

Gradiva inaugura el número dos de su primer volumen en coincidencia con la celebración del Primer Congreso de Flappsip. El tema convocante, "El

pensamiento psicoanalítico en Latinoamérica. Conflicto y Cultura", podría concebirse como una propuesta para profundizar en las condiciones que provee este siglo, que recién se inicia, para continuar un curso evolutivo que propenda a la integración, armónica y creativa, entre los tres vectores aludidos: naturaleza, civilización y conocimiento.

Probablemente el psicoanálisis, como el Almirante Nelson, ambos ejes centrales de su propio tiempo y territorio, deba buscar el modo de reposicionarse. Encontrar un lugar nuevo que le permita conservar toda su riqueza y, al mismo tiempo, avenirse a los cambios sociales, políticos y económicos que viene proponiendo la cultura que se ha ido gestando desde la segunda mitad del siglo XX.

En este reordenamiento sería deseable que ese "unheimlich" del fondo de la Plaza Trafalgar se adelantara hacia un plano anterior, que nos facilite saber de su amenaza y, en consecuencia, nos permita contrarrestar su inmanente influencia.

Eleonora Casaula T.

TEXTOS

El niño Vicente Huidobro ha muerto

Vivencia de muerte y creatividad

Daniel Malpartida

Apareció de pronto, súbitamente, cómo un sueño. Era ella la mujer. Era el amor. Era la pasión. Eros encarnado en la figura femenina que ahora lo estremecía. Pero, ¿quién era ella? ¿Acaso Lanthelme, entonces reina de París? ¿La princesa Tatiana? ¿Acaso la Comtesse de Noailles cuyo retrato pintado por De La Gándara lo tenía a sus trece años obsesionado? Aquella mujer de la que iremos hablando poco a poco era la encarnación primera de aquellos fantasmas que lo seguían desde su infancia.

“Yo nací el 10 de Enero de 1893. Una vieja medio bruja y medio sabia predijo que yo sería un gran bandido o un gran hombre. ¿Por cuál de las dos cosas optaré? Ser un bandido es indiscutiblemente muy artístico. El crimen debe tener sus deliciosos atractivos. ¿Ser un gran hombre? —según sé— he de ser un gran poeta, un literato, sí. Pero eso de ser un buen diputado, senador o ministro, me parece lo más antiestético del mundo”. (Huidobro, 1989, p. 13).

Vicente no había nacido en París, pero su madre dispuso el tiempo, la casa, las

personas y las cosas para que así pareciera. Fue educado por institutrices francesas y nórdicas. A la edad de ocho años viajó por primera vez a la Ciudad Luz. Su madre, la gran madre consigna así sus anhelos y sus expectativas ubicando al hijo en un espacio sagrado: “Yo quería que fueras rey, no presidente. Yo te formé para rey, de modo que tú llevas las calidades iniciales, y si no fueras tan loco ya habrías llegado a reinar aquí en el país que naciste. Este país espera a su salvador, a Vicente I”. (Montes, 1967, p. 60).

Su madre, mujer decisiva que introdujo su presencia hasta el fondo de la niñez, hasta el ámbito secreto y atesorado de los primeros amores infantiles. Niño que enamorado inevitablemente de su madre fragua por esta misma situación el más alto índice de la dependencia y de la fijación amorosa. Ese amor infantil refulge hasta la muerte en un tiempo infinito. Amor marcado por la continua presencia de una madre que en verdad lo elige para ella misma. Elección narcisística de amor, cierto, pero para los dos, para la pareja primordial. Narcisismo exaltado que marcará el derrotero de Huidobro en esa búsqueda insaciable cuya finalidad era encontrar a La Mujer

que es una clave del fenómeno estético del poeta.

Búsqueda anhelada, encuentro de alguien con signo femenino capaz de maravillar a un no menos maravilloso niño. El deseo quisiera encontrar en otro territorio, el primer cuerpo conocido y amado. Y por qué no entonces la mujer seductora, la mujer fatal. Leamos un fragmento que alude al encuentro del poeta con Eros.

“la mujer tremenda, la mujer fatal. Se presentó a mí con dos puñales finísimos en los ojos y encendiendo de besos mi boca y mis mejillas, con pasos de Mamut sobre mi corazón. ¡Piedad, Señor, Piedad! Y una mañana amaneció asesinado el niño en el fondo de mi alma, asesinado por dos puñales de diamante” (Huidobro, 1989, p. 22).

¿Por qué esa vivencia, de mortalidad? ¿Por qué ese desvanecimiento repentino? ¿Cuáles son las significaciones que irradia esa vivencia cargada de fatalismo? ¿Qué decir de ese impacto destellante y profundo en los ojos del niño, en los ojos del poeta?

Ella, la mujer de la que habla Vicente Huidobro irradia varios arquetipos del modernismo europeo de la época que es necesario situar antes de proseguir hacia otras zonas de esta experiencia erótica fulminante: “Mujer fatal, mujer tremenda, mujer misteriosa, mujer doliente. Mujer que ejerce el dominio sobre el hombre por intermediación de la seducción. Mujer mítica, fascinante”. Paco de La Galana escribía

a principios de siglo: “La mujer fatal es la que se ve una sola vez y se la recuerda siempre. Esas mujeres son desastres de los cuales siempre quedan vestigios en el cuerpo y alma. Hay hombres que se matan por ellas, otros se extravían”.

La historia no oficial de la literatura latinoamericana tiene reservado un lugar a una mujer tremenda de aquellos años y que vivió no pocas aventuras con el poeta, con la que nos detendremos en otro capítulo: ella se llamó Teresa Wilms Montt.

Aún otras consideraciones aguardan sobre el fenómeno de los ojos, de la mirada, del mirar y ser mirado, del encuentro frontal con una imagen amada. ¿Acaso el poeta que sucumbe al poder de la mirada de la mujer no cae en la belleza inalcanzable que alberga en su memoria donde otros ojos –los de la madre– lo han mirado y fascinado?

El encuentro consignado por Huidobro traen el aura y el estremecimiento de lo que se conoce como amor a primera vista. Mirada y descubrimiento que lo lleva a la vivencia de muerte. Cae, fulminado por su propio contenido convocado. Descubrió atrozmente afuera, la imagen idéntica que mucho antes lo miró por primera vez y de quién irremediablemente se enamoró. Los amores de Huidobro a partir de esta matriz vincular, serán amores enunciados y anunciados cargados de separaciones y duelos de los que no hablará.

Sin duda es una mujer quién puede deslizarse y conceptualizar esos sutiles momentos en que la relación mirar y ser

mirado enlazan los términos creando entre los amantes una atmósfera que puede fundar el amor. Raquel Zack destaca el eje "Mirar-Ser-Ser- Mirado" articulación que constituye parte del proceso de identificación de todo sujeto, proceso de enamoramiento que encuentra sus primeros y decisivos trazos en la relación madre-infans, "La mirada materna será el soporte de la continuidad de los fenómenos visuales e incluye el poder que le otorga su prematuración, la naturaleza visual humana, cuyas cualidades y poder precisamente heredara el hipnotizador"... "Debe decirse que la mirada materna es ante todo poderosa, porque es anticipada a la percepción del niño que deberá descubrirla." ..."Es posible afirmar entonces que la madre es el primer hipnotizador y es esencial que así sea". (Zack, 1995, p. 139).

Detengámonos por un momento en la exclamación del poeta en ese encuentro fabuloso. ¡Piedad Señor! ¡Piedad! Desde el segmento infantil de su inconsciente es el niño que cae ante el resplandor de ese amor que le es inaccesible. Consecutivamente es él, Vicente Huidobro, derivando hacia un amor absoluto frente al que nada puede hacerse más que entregarse. Concomitante a estas vivencias y expresiones emergen las necesidades individuales, que plantean un conjunto de tensiones dramáticas, dos franjas entre las que oscilará a lo largo de su vida. "Quise ser huraño, me sentía sólo en medio de mis amigos, del bullicio, una especie de muralla china me separaba de los demás, había nacido para tigre" (Huidobro, op. cit., p.)

La simbología e imágenes que nos trae el texto manifiestan una vez más cómo Huidobro sentía el mundo del modernismo de principios de siglo "ensamblar lo exótico y lo erótico era corriente en el modernismo" escribe Lily Litvak (op. cit., p. 144).

El japonismo reinaba en París. En 1903 se abrió una sala japonesa en el Louvre. Hokusai, Hiroshige y Kuniyosi expusieron en el salón de Art Nouveau de Bing. Los caligramas, "Las Pagodas Ocultas", "Japonería", "Fresco Nipón", "Muralla China", "El Tigre" y "Nipona" datan de 1911 y son las marcas de un sentir y de una búsqueda por lo exótico y tributarios de aquella atmósfera.

Es que la madre había realizado la tarea de mantener informado a este niño resplandeciente del Sur del Mundo, de los últimos movimientos y acontecimientos culturales que se sucedían en París. Sin duda la madre del Poeta era la verdadera representante del modernismo y del exotismo cómo veremos más adelante. Ricardo Gullón nos comenta de los orígenes diversos como también paradójicos que alambicaba el modernismo: "Artistas enfrentados a una crisis espiritual de insólitas dimensiones, buscaron en el pasado confrontación y orientación, sin negarse a nada. Misticismo, cristianismo, orientalismo, iluminismo, teosofía, magia, hermetismo, ocultismo, kabalismo, alquimia... La nómina de las doctrinas puede alargarse fácilmente, pues la inquietud modernista buscó por todas partes caminos de perfección diferentes a los impuestos por las ortodoxias dominantes" (Gullón en Litvak, op. cit., p. 109).

Vida y obra de Huidobro están marcadas por una búsqueda incesante que transita entre la pasión y el dolor, la rebeldía y el placer. La aventura y el desgarró, la muerte y el renacimiento. Sus aventuras estéticas alcanzaron a la pintura y a la guerra. Pero es muy probable que al estilo de los grandes artistas el signo de su vida era la búsqueda de algo que no sabía que era, pero que en el fondo le daba lo mismo encontrar. La búsqueda por el placer estético lo arrastraría al absurdo, que al parecer era la única forma en que podía vivir la vida. Declara siempre sus experiencias empujándose al límite, viviendo en los bordes de la realidad.

El deseo, la intimidad y el Eros del poeta replican una y otra vez en sus versos seguidos de la vivencia de muerte y renacimiento.

"Encendiendo de besos mi boca y mis mejillas"

"Y aparecieron las noches maravillosas y horrendas"

"El cuerpo y el alma se debatían en un mundo apretado de nervios y de arterias"

"Las llamas subían al cielo y lamían el azul"

"nuestros corazones brillaban con descargas eléctricas"

"!Ha el incendio cotidiano..."

"Así fue como ella se presentó implacablemente" (Huidobro, op. cit., p. 22).

La mujer del encuentro se refiere a una representación de lo más íntimo, donde deseo y mirada se conjugan. Donde la seducción es el arco que los une. Una atracción insensata se revela en los ojos del poeta, es decir en sus afectos, en

aquella zona donde no existen nombres, donde no hacen faltan pruebas. El encanto de los ojos seductores son en verdad la seducción más profunda. Freud no pocas veces insistió que el hombre que deseaba ser feliz debía familiarizarse con el deseo más prohibido, el del incesto con la madre y con la hermana. Pero consecutivamente ¿hay algo más seductor y desafiante que ese deseo?

El primer gran amor de los hombres acarrea tanto de pureza como de emoción infantil. La idealización ha de sostener la pureza y hace posible todos los sacrificios y autosacrificios de —por ejemplo— el romanticismo y fraguan su destrucción una vez derrumbada la idealización y la omnipotencia del pensamiento. Oscar Wilde solía decir "los hombres quieren siempre ser el primer amor de una mujer, a las mujeres les gusta ser la última aventura de un hombre" (Wilde en Zack, 1992, p. 20). Sin duda porque así recibirá a un hombre en su plenitud. No es de extrañar que no pocas mujeres prefieran a los hombres maduros, donde la búsqueda de un padre no es más que una anécdota psicoanalítica. Y nuestro poeta no es adulto, es aún niño y el mismo se encarga de mostrarlo sin veladuras.

"Y una mañana amaneció asesinado el niño, al fondo de mi alma, asesinado por dos puñales de diamante." (Huidobro, op. cit., p.)

La vivencia es de una complicidad total y nos presenta una paradoja: al sentir y vivir que asesinaban al niño que habitaba en él, podría decirse que consecutivamente se encontraba ultravivo, seducido, enamorado, muerto

de amor a primera vista. Niño asesinado por el gesto sacrificial e invisible de la mirada de aquella mujer, asesinato del que fue cómplice el propio Vicente Huidobro.

Vicent Descombes enuncia de este modo la atracción, la exaltación, el espejismo y el enamoramiento de la propia imagen. "Es seductor ser seducido, en consecuencia es el ser-seducido lo que es seductor. La persona seducida encuentra en la otra lo que la seduce, el único objeto de su fascinación, a saber su propio ser lleno de encanto y seducción, la imagen amable de sí mismo" (Descombes en Braudillard, 1981, p. 68).

Para continuar preguntándonos desde el observatorio psicoanalítico en función de lo escrito por el poeta. ¿De cuántas formas morimos los humanos? Mueren los amantes cuándo se separan. Mueren nuestros modelos y morimos con ellos. Morimos cuando nuestro Yo se derrumba. Morimos cuando cae nuestra omnipotencia. Muerte en tiempo de guerra, aunque no se participe de ella, ya se sabe, caen con la guerra todos aquellos principios y proyectos que habíamos amado.

Quiero decir que inevitablemente estamos sometidos –si, sometidos– a un juego que se llama separación. Obligados a mudarnos, obligados a la migración (salida de la casa parental) y a las migraciones regionales o interoceánicas, obligados al exilio, tantas formas de morir. Formas de morir que no nos dejan corporalmente inertes, mudos. Y es que albergamos la capacidad de elevar a nuestro seres queridos, nuestra

ideas y a nuestros objetos amados al plano simbólico, a la dimensión de las imágenes, de la transfiguración. ¿Acaso no solemos relacionarnos en un diálogo imaginario con nuestros muertos queridos?

Diálogo tan legítimo como cualquier otro diálogo que nos confiere sentido. Diálogo prospectivo y es que poseemos –a diferencia de otros animales– una capacidad humana distintiva, que es la función psicológica de la reparación, dispositivo que funciona después de acaecida la destrucción del otro o de nuestro entorno, tal y como ocurre en los desastres naturales o en las catástrofes emocionales.

El poeta da cuenta magistralmente del abanico emocional que abre el fenómeno del duelo, del derrumbe de las capacidades organizativas, el de la abolición del tiempo, el de la fascinación, el de un mundo encantado y peligroso. Es el efecto en él de la fuerza fabulosa de una mujer considerada –y esto es de suma importancia– belleza y verdad absoluta frente a la cual no caben las resistencias y las apelaciones.

"y todas las avenidas de mi corazón se engalanaron.

Para el paso de la reina. Dos fosforescencias trágicas.

Se dilataron en el fondo de mi vida: ¡Y todas las otras luces se apagaron como por encanto!" (Huidobro, op. cit., p. 22).

¿Quién es la reina para el poeta? En clave analítica la respuesta es obvia. Su propia madre o la mujer que está ahora

frente a sus ojos, pero hay un más allá, la premisa que dice que esta atrapado por su propio deseo. Y se desvanece la luz, emerge lo trágico, la muerte, el desvanecimiento una vez más. Finaliza un ciclo de vida y adviene la pasión—*anthenos* en griego— y entra en escena una nueva iluminación. Apagadas las luces de la niñez irrumpe Eros desfilando y derrumbando todas las instituciones personales a su paso.

Es momento de acotar el panorama hasta aquí trabajado a partir de las siguientes preguntas que incluyen una respuesta. La primera musa inquietante, el primer amor que nos arrebató, que nos embriaga que nos posee, nos seduce y nos aterra, ¿no está centrada en el cuerpo y en el fantasma de la madre? Joyce Mac Dougall (1992, p. 183) sugiere que el infante al nacer y con su primer grito es arrojado a un auditorio polinómico materno.

¿Qué escucha el lactante, el infans que va transformándose en niño al escuchar la voz de su madre, sus tonos, sus susurros, sus cantos? Puede estar enfrentado —es cierto— a una melopea absurda. A una canción de cuna que lo complace y lo dulcifica. A una disonancia que los perturba. ¿No es inquietante escuchar la respiración entrecortada entre frase y frase, cuando la madre advierte o aconseja? La madre es dueña de la primera música. La primera música estará siempre interpretada, enunciada por esa Musa inquietante que es la madre. La gran madre, amante de lo francés y de la ciudad luz, en esta relación inundada de amores íntimos, extraños donde el deseo

incestuoso no es desdeñable. ¿Quién sino ella? Fue la primera correctora de los poemas de Huidobro. Reina, embajadora, representante de su hijo y del modernismo que lo llevó de la mano a la cultura y a la “divina locura” de la que participan los poetas.

Los amores imaginarios

La Comtesse de Noailles

Primer Amor Imaginario

Al comienzo del texto tres personajes, tres nombres cercanos y tan lejanos, táctica intencional para azuzar la curiosidad del lector y exigirle complicidad para finalmente traer a la escena el recuerdo de ellas. ¿Quiénes eran?

“A los trece años mientras mis compañeros de colegio hacían colecciones de sellos, yo perdía mi tiempo escribiendo cartas de amor a Lanthelme, entonces reina de París y por las noches soñaba con la Comtesse de Noailles, cuyo retrato pintado por De La Gándara me tenía obsesionado. La Comtesse venía a visitarme y cuando se iba de mi cuarto espantada por el filo de la espada de la primera luz que entraba por la cerradura de la puerta, me decía alegre y satisfecha:

“-Tu est un bon poète, mon petit, mais tu est bien mieux comme amant.-”.

Yo me hinchaba de orgullo y saltaba de la cama para irme al colegio.” (Huidobro, op. cit., p. 18).

A fines del siglo pasado y a principios de éste, los pintores de moda en Europa eran Boldini, Gustave Jacquete, Jacques Emile Blanc, Helleu y De La Gándara,

mentado por el poeta en su recuerdo infantil.

La obra de estos cinco artistas fue calificada de "Pintura que desea ser enferma, se diría que el esqueleto, el inquietante esqueleto adorado por los decadentes se transparenta en sus mujeres y flores." (Lorraine en Litvak, op. cit., p. 101).

En la mansión donde vivía el niño Vicente no podía faltar y no faltaba esa pintura languidescente, donde se amalgamaba el placer con el sufrimiento. Sabemos que los recuerdos infantiles ocupan un lugar de privilegio en la teoría y en el arte de hacer psicoanálisis, es también una zona recursiva.

Los recuerdos de amores tempranos, los recuerdos fantaseados y elevados al plano del mito son un común denominador que nos remiten a la madre.

Es esperable que un niño se enamore de mujeres mayores y más esperable aun que siendo un niño seducido, se deje seducir por amores íntimos y extraños, y más aún actuar como un gran seductor en el futuro que le tocará vivir.

Amores fantásticos y voluptuosos, La Condesa de Noailles, allí está en la fotografía de una revista. A todo esto, ¿quién no se ha enamorado alguna vez de una imagen en una fotografía?

Oriunda de un país exótico como convenía a esa época sensual, es rumana e igual que su madre tiene abierto un salón literario, una en París, su madre en Santiago de Chile. Mujeres mitificadas por el niño, ama a Lanthelme, ama a la Comtesse, a la Princesa Tatiana, y se siente amado por las tres. Desde entonces

el niño que va en camino de la adolescencia proseguirá con su carrera fatal de repeticiones de Don Juan Tenorio. Motivo suficiente para buscar un cuerpo o mejor, la encarnación de un fantasma por el que está poseído. Un fantasma de carne y hueso, una voz, una mirada que lo visitaba y los sostenía mucho antes que cumplierse los trece años. La Comtesse aparecía en las primeras planas de la revista y el pequeño la tenía sólo para él en la intimidad de su habitación donde fantaseaba cómo fantasean todos los niños.

Años más tarde otro encuentro nos remite a aquellas horas de encantamiento y sensualidad, de inspiración y placer solitario. Dice el poeta recordando:

"...años más tarde, cuando conocí a la comtesse de Noailles en París, cuando la vi por primera vez en sangre y huesos, nuestro encuentro fue un pequeño choque. Claro, como viejos amantes... Recuerdo que la esposa de Leonardo Penna, que se encontraba en aquella reunión, me dijo varias veces: -Cuidado que la va a enfurecer... De pronto Mme. De Noailles se levantó diciendo: -Ce jeune homme me rend nerveuse- y se despidió de los asistentes con aire de profundo desagrado. Nadie comprendió nada. Pero yo sonreía triunfalmente: me había vengado de todas las infidelidades de mi amada poetisa" (Huidobro, op. cit., p. 30)

La reina de París segundo amor imaginario

Los inventos románticos del pequeño poeta se dirigen a Lanthelme mujer misteriosa. Ella es la reina del espectáculo de principios de siglo, también descubierta en las revistas de la época. El poeta fija ese recuerdo incandescente a los trece años. Va camino de la juventud y de ser apto para las relaciones sexuales. Seguramente ya las ha imaginado y vivido acompañado de la fotografía. Sigue ensayando y descubriendo la intensidad de su emoción, está nuevamente enamorado y se lanza frenético y sin censuras a una nueva conquista, porque él es el hijo que brilla con resplandor absoluto, es el seducido que va transformándose en seductor, no olvidemos que su maestra fue formidable.

Tiene la conciencia de ser único, más aún, es hijo único, hecho que acarrea toda una gama de particularidades que será necesario destacar en otro capítulo. ¿Qué hace? ¿Qué se le ocurre? Le escribe cartas de amor a Lanthelme, así se llama la reina de París. Insiste, sus declaraciones de amor llegan a la ciudad luz por correo marítimo. Desde el centro del mundo le llega una carta y una fotografía. Se siente afortunado y nuevamente amado, correspondido a los trece o catorce años. ¡Qué gran acontecimiento en la vida amorosa y desesperada de este niño!

“Mis amores con Lanthelme fueron más hermosos. A mis cartas encendidas ella respondió con una tarjeta postal y una fotografía que yo clavé con dos chinches en mi

corazón.

Después en París supe por su hermana que ella solía decir entre sus adoradores innumerables: El que más me quiere es mon petit amoureux du Chili". (Teitelboim, 1993, p. 31)

Desde luego que toda la fantasmagoría, toda la relación se refieren nada más que a él y a sus capacidades seductoras, a sus estrategias, al arte del engaño. Por siempre el común denominador será encontrar en ellas la imagen de sí mismo y de sus talentos.

La princesa Tatiana tercer amor imaginario

“A los quince años me enamoré perdidamente de la princesa Tatiana. Tenía mi cuarto lleno de retratos de la princesa recortados en revistas y diarios. ¡Ah!, si el día de la revolución rusa ella me hubiera llamado, yo habría dejado mi pellejo a sus pies por salvarle la vida. Pero ella debía amar entonces a algún ruso cuadrado, que le decía :

- Ya vas lublu-

Y ella respondía:

-Yac vam lechou.-

¡Pobre Tatiana, cómo recordé mi infancia el día de tu muerte!".

(Teitelboim, op. cit., p. 31)

Discurso narcisístico. Discurso auto-complaciente. Discurso de hijo único. El juego de palabras inventadas lo delata, expresa su desdén. Intenta convencerse de que era destino de la princesa, obligación, inevitablemente

debía compartir con otro hombre, con el ruso. Pero a quién debía amar era a él a Vicente I. ¿Acaso él no era noble?

Elegido, único, absoluto, perfecto. ¿Acaso su madre no lo ha dicho? Chile espera a un rey a Vicente primero. Él es perfecto para ella. Ella puede ser incluso un doble de él. Él puede ser un doble de ella. Es una situación simétrica, y es lamentable que no la encuentre en ese espacio reservado a los amantes nobles y cuasi sagrados. Y la verdad es que no se lo perdona, y lo dice, "pobre Tatiana", que terrible la vida que tuvo que vivir lejos de él, lejos de Vicente. Y se burla del supuesto amante, y se burla de ella en el lenguaje inventado para cubrir su herida narcisística. Un aura de asesinato o de sacrificio destilan sus palabras. Tatiana ha muerto y Narciso se complace, su cuenta está saldada.

Amores místicos, amores dolientes, amores nostálgicos, amores imposibles, amores de la infancia y de la adolescencia impregnados de una relación previa, demasiado íntima para salir de ella con la posibilidad de entrar al mundo de la reciprocidad.

Podría argumentarse en favor del poeta, que era apenas un adolescente, que el mundo giraba en torno a él, cierto, pero es la relación con la madre quien lo educó en este estilo que hizo suyo hasta la muerte.

Es la madre y su potencia la que yace detrás de las imágenes de otras y otras mujeres en la vida del poeta. Es ella quien teledirige los deseos del hijo. Es la madre quien ha tejido en el vínculo fragmentos, guiones, novelas de la historia por venir de su hijo. Hijo que

asume y que hace suyo los guiones maternos de la seducción y que articula un fantasma que lo acompañará hasta el final de su vida. La gran madre, la divina amante que exaltó, creyó y apoyó incondicionalmente las virtudes, los talentos del niño. Era su Vicente I. ¿Qué madre no desea que su hijo reine? A su vez él seducido, amante, amado, seductor, hijo consorte. El que vivió y deambuló en el universo creado por su madre: grandes y sugestivas veladas literarias presididas por ella, la mujer. Diva que escribía poemas, que ensayaba la crítica, que pintaba y lideraba el movimiento feminista de la época.

Madre siempre anticipada al mundo naciente del hijo, ella: María Luisa Fernández Bascuñan de García-Huidobro, que organizó la "Unión Patriótica De Las Mujeres De Chile". Madre que subyuga al hijo.

Hijo que va fraguando la dependencia más absoluta. Hijo que inconscientemente va en busca de las réplicas inencontrables de un primer modelo que desea es cierto y que detesta lo cual no es menos cierto. Búsqueda que delata la imposibilidad de salirse del juego que lo determina desde su interior, desde su subjetividad, más lejos aún, en el origen desde su propia pulsión incestuosa, endogámica.

El encuentro con la mujer total

Es el momento de consignar el relato completo de ese encuentro portentoso que transfiguró al poeta: Discurso del seducido, discurso del seductor. Discurso sobre sí mismo.

“Hasta que un día aparecieron en mi vida el amor realidad, la mujer tremenda, la mujer fatal. Se presentó a mi con dos puñales finísimos en los ojos y encendiendo de besos mi boca y mis mejillas, con pasos de mamut sobre mi corazón. Ella la mujer: ¡Piedad Señor, Piedad! Y una mañana amaneció asesinado el niño al fondo de mi alma, asesinado por dos puñales de diamante. A pesar de mi inclinación hacia el amor, de una necesidad de ternura y de expansión de caricias y delirios exaltados, había en mí algo contradictorio. Quería ser huraño, me sentía sólo, aun en medio de mis amigos y del bullicio; una especie de muralla china me separaba de los demás. Había nacido para tigre, quería ser un solitario, encerrado en mí mismo, y he aquí que la cambiadora de rumbos se anuncia y se presenta. Una fatalidad de un metro setenta y dos... Y aparecieron las noches maravillosas y horrendas. El cuerpo y el alma se debatían en un nudo apretado de nervios y de arterias. Las llamas subían al cielo y lamían el azul, nuestros corazones brillaban con descargas eléctricas. ¡Ah, el incendio cotidiano! Así fue cómo ella se presentó implacablemente, llegó. Y todas las avenidas de mi corazón se engalanaron para el paso de la reina. Dos fosforescencias trágicas se dilataron en el fondo de mi vida y todas las otras luces se apagaron como por encanto...”. (Huidobro, op. cit., p. 22).

La mujer se llamaba Manuela Portales Bello, su primera mujer. Hernán Díaz

Arrieta (1975, p.) escribió: “Vicente se educó con los jesuitas, salió de ahí para casarse niño todavía...”. En efecto contrajo nupcias a los 18 años. En el discurso del poeta se repiten ciertas consideraciones, analogías, ciertas metáforas que irradian múltiples significados, que no calaremos en esta ocasión: “mujer tremenda”. “mujer fatal”, “una fatalidad de un metro setenta y dos”, “se presentó implacablemente”.

Exaltación del amor puesto como fatalidad. Saltó al límite que lo espanta y que lo fascina. Situación que orbita en torno a un astro y un centro que están íntimamente relacionados. El centro lo constituye la sexualidad. El astro el fenómeno de la mirada y de la seducción.

Descubrió a su primera esposa, pero no su primer amor. Vio, descubrió, fue mirado, pero sobre todo fue él quien miró. A Manuela Portales Bello la mujer tremenda no le cupo mucho tiempo junto al poeta, —no podía ser de otra manera— después de ella siguieron otras y otras figuras femeninas que el poeta persiguió hasta llegar a la divas del ámbito cinematográfico de New York.

La madre nunca se opuso —que se sepa— a los sucesivos, exaltados y embriagados amores del poeta, que incluyen fugas, raptos, desafíos, rebeldías insensatas, situaciones límite de las que salió librado gracias a la mano protectora, gracias a esa mujer que velaba por él, ángel de la guarda y de la guerra, sí, pero de sexo femenino. Ángel enamorada de su hijo. ¿Cabe alguna duda?

De otro lado, también el poeta es el atrapado sin salida. Fatalidad y dominio

ya habían sido psicograbados en el ámbito de lo inconsciente justamente a través de este vínculo. La fatalidad, no fue el encuentro con su primera esposa Manuela, sino las consecutivas separaciones a las que se vio impelido, intentaba encontrar trágicamente esa mirada que lo poseía desde el ámbito secreto de sus amores infantiles. Fatalidad, el deseo de fusión con la madre, fatalidad su deseo endogámico, paradoja consecutiva, pues pasado el momento de embriaguez de la idealización, de la exaltación huía de la prisión dorada de la cual él era co-constructor y co-partícipe. Fuga de ese fantasma materno seductor y centralizador. Es comprensible la búsqueda insaciable de Vicente Huidobro de otras mujeres, de otros cuerpos, de otros rostros. Nunca complacido, nunca apaciguado. Son comprensibles y trágicos sus escapes y separaciones, huía sin poder conseguirlo de la presencia fantasmática que lo enloquecía.

Se ha declarado, quizá excesivamente que la realeza pertenece al niño. Serge Leclair enuncia así tal circunstancia.

“El niño maravilloso es ante todo nostalgia de la mirada materna que lo ha convertido en un esplendor extremo, majestuoso como el niño Jesús, luz y joya que brilla con poder absoluto, pero ya es también el abandonado perdido en un desamparo total, solo frente al terror y la muerte” (Leclair, 1990, p. 11).

Y es que la madre detenta la potestad incluso sobre su majestad el infans que

va transformándose en niño. La madre guarda un diseño en su mente y en su corazón para su príncipe que según ella debería reinar en Chile, y es la única que puede predicar el amplio abanico de enunciaciones de que es capaz una madre como ella. Es la madre quien lo hace ser, ella es la reina, la única que en verdad brilla con poder absoluto incluso antes que el niño.

Y los ojos, la mirada, la ojeada, siempre la mirada porque es un profundo arcano. “Y una mañana amaneció asesinado el niño al fondo de mi alma.” “asesinado por dos puñales de diamante”. Alusión a los ojos de ella, como armas mortales, como instrumentos más bien sacrificiales. Ojos, objeto sacrificial relacionada con la mirada anticipada de la madre. Aquellos ojos, aquel cuerpo eran la encarnación del fantasma materno. La mirada de Vicente estaba fusionada a la mirada materna. La mirada materna está en Vicente. ¿Ser seducido, no es acaso extremadamente seductor? ¿El seductor acaso no se encuentra a sí mismo en el acto de seducir?

¿Y el padre? ¿Cuál es el nombre del padre? ¿Dónde está? ¿Celebra con ellos las ocurrencias del hijo? ¿su genialidad? Quizá. No lo sabemos. Del padre nada se dice, el poeta no lo menciona, la madre tampoco. El progenitor había corrido el camino de la substracción. La pareja era la madre y su hijo consorte. No había lugar ni espacio para nadie más.

Vicente anhelaba la seducción, anhelaba ser hipnotizado. Detrás de la misma imagen terminaba por derrumbarse una

y otra vez. Buscaba el amparo y el amor sin límites y una y otra vez al final encontrábase desamparado frente al terror, la muerte y el duelo. Experiencia universal que irradia toda experiencia de separación extrema.

La vivencia del niño asesinado. Es decir desprendimiento de esa partícula narcisística llamada narcisismo del niño. Muerte del niño que paradójicamente nunca ha de morir, dolor psíquico innombrable o que el poeta nombra por intermediación de su creatividad. Y consecutivamente el duelo que lleva a la reconstrucción y a la percepción del autodescubrimiento. Vivencia de muerte que abre el espacio a la reparación y a la creatividad. En Huidobro, antes que nada, creatividad garante de vida, creatividad como condición, incluso antes que el don o el talento. Salida que es la mejor forma de sostén, allí en el espacio potencial, en ese espacio intermedio definido por Winnicott, lugar que no está adentro y que no está afuera sino en ese encabalgamiento de círculos al decir de Marion Milner (1978, p. 99) y que conforman un tercer espacio que grafica la zona intermedia donde tiene lugar la experiencia cultural. Lugar de juegos que nos mantiene vivos, donde podemos destruir y crear y continuar. Zona de la creación donde el hombre se prepara para la próxima vivencia de muerte y separación, para instaurarse una vez más como creador de su propia obra cultural. Crucial condición la del ser humano que deriva por su psico-historia destruyendo y creando. Que va y viene amando, apasionándose y separándose. Que va de sentimiento de pér-

dida en sentimiento de pérdida que en verdad siempre antecede.

Es así, porque de otra forma no podríamos intentar la gran empresa humana que es la reparación y la creación. Dicho en clave freudiana: "que aquello que habíamos tenido por perecedero, volverá a renacer una vez superado el duelo" (Freud, 1986). Acontecimiento subjetivo que ilustra Vicente Huidobro en los textos escogidos para este breve ensayo. Él describe el fenómeno de Mirarse-Ser-Ser-Mirado-, que describe el fenómeno de la seducción y el ser seducido, que describe la muerte de su narciso infantil, paradoja inevitable que es necesario sufrir, tolerar y en el mejor de los casos reformular, a la que le sigue la exaltación, la pasión –*anthenós*– en griego. Que describe el fantasma materno del que estaba poseso. Que separación y duelo promueven el goce estético, la fantasía, la creatividad debido a ese poder de transformación que poseen los grandes artistas. Vicente Huidobro hizo de esa experiencia de sepultamiento y duelo, sustancia fantástica de su vida y de su obra que están absolutamente relacionadas. Hizo de la experiencia una fiesta frenética y encarnizada siempre empujándose a los límites. El niño narciso fue asesinado, muerto por aquellos ojos, los de su primera esposa, los de su madre. El niño Vicente renació, renacía siempre como gran artista lograba sobrevivir a la destrucción nos diría Winnicott.

El poeta pudo seguir usando el mundo infantil del que era absolutamente tributario. Hizo de este telón de fondo una fiesta inolvidable y apasionada. Su

capacidad lúdica lo acompañó hasta el final, hasta sus horas de soledad. Su hijo Vladimir recuerda los juegos que el padre inventaba:

“Se picaba igual que yo –recuerda– le gustaba competir. No es que

hiciera teatro para mí, siempre fue un poco niño...” (Teitelboim, op. cit., p. 262).

Como tantos artistas murió joven. Murió de esa muerte de la que poco o nada puede decirse.

BIBLIOGRAFIA

Baudrillard 1981, *De La Seducción*, Ediciones Cátedra Madrid.

Díaz Arrieta H. 1975, *Vicente Huidobro y el Creacionismo*, Madrid:

Freud S. 1986, *Lo Perecedero*, Obras Completas, Amorrortu Editores Buenos Aires.

Huidobro V. 1989, *Revista Ilustrada De Información Poética*, número monográfico dedicado a Vicente Huidobro, Madrid.

Leclaire S. 1990, *Matan a Un Niño*, Amorrortu Editores Buenos Aires.

Litvak L. 1990, *Erotismo Fin De Siglo*, Casa Editorial Antoni Bosch Barcelona.

Mac-Dougall J. 1992, *Del cuerpo hablante al cuerpo hablado*, *Revista de Psicoanálisis*. A.p..A. Buenos Aires.

Milner M. 1978, D. W. Winnicott, Ed. Trieb Buenos Aires.

Montes H. 1967, *Lírica Chilena De Hoy*, Zig -Zag Santiago.

Teitelboim V. 1993, *Huidobro, La Marcha Infinita*, Ediciones BAT Santiago.

Zack R. 1992, *La intimidad de la pareja, erotismo y deseo, Sobre Femenidad*, Lima: Biblioteca Peruana De Psicoanálisis y Centro de Psicoterapia psicoanalítica de Lima.

——— (1995), *La mirada y la identidad en las desviaciones sexuales*, Primer Coloquio Internacional Centro de Psicoterapia Psicoanalítica De Lima, Biblioteca Peruana De Psicoanálisis. Lima.

Ser y tiempo de Martín Heidegger, y la tragedia griega

César Ojeda Figueroa

El tema de la tragedia "Edipo Rey" fue descrito como un fenómeno universal del desarrollo psicosexual de los seres humanos por Sigmund Freud en su trabajo de 1901 "La interpretación de los sueños"¹ y, específicamente, en el apartado sexto, "Material y fuentes de los sueños". Como fenómeno psíquico es hoy ampliamente conocido por psiquiatras, psicólogos y psicoterapeutas, pero además se ha integrado a la cultura occidental y al lenguaje corriente. La primera parte del presente trabajo está destinado a dar un marco histórico y mítico a la Tragedia de Sófocles, en el entendido de que volver a las fuentes, permite siempre una reintección fecunda de ellas. En la segunda parte, se presentan algunos de los conceptos centrales de la obra *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger², para finalmente, en la tercera, proponer una interpretación diferencial desde los conceptos compartidos por ambas formas de expresión humana (la trágica y la filosófica hermenéutica de Heidegger en *Ser y Tiempo*), tales como predestinación, estado de "arrojado" en una situación no elegida y, paradójicamente, el hacerse el hombre "cargado" y "responsable" de una condición en cuya génesis no ha tenido participación alguna.

PRIMERA PARTE

Contexto histórico y mítico de la tragedia "Edipo Rey"³

Introducción

Sófocles vivió en la Grecia antigua desde el 496 al 406 a. de C., época conocida

como el Siglo de Oro. El primer escritor trágico griego fue Esquilo, al que siguió inmediatamente después Sófocles. Si hubiésemos de dar una pin-

1 Freud S. *Obras completas*, Vol. 1 (Traducción directa del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1967), págs. 388-89-90.

2 Nos hemos basado en la traducción del original de *Sein und Zeit* realizada por el filósofo Jorge Eduardo Rivera C. Ed. Universitaria, Santiago, 1997.

3 Esta primera parte está basada principalmente en la versión de "Edipo rey" publicada por la editorial Renacimiento en 1981, la que contiene un amplio estudio preliminar realizado por Héctor Velis Meza. Además se han consultado diversas enciclopedias y los diccionarios latino-español Sopena editado por Agustín Blázquez Fraile, Barcelona, 1981, y griego-español editado por José M. Pabón, Barcelona, 1978.

celada histórica que nos entregara un contexto para entender la tragedia como género teatral, no podríamos omitir el hecho de vivir Sófocles en el período de las Guerras Médicas entre griegos y persas, las que se iniciaron en el 500 a. de C. y terminaron en el 449. Sin embargo, el siglo de oro está dividido casi por partes iguales entre la Guerras Médicas y el desarrollo de la Grecia de Pericles. Efectivamente dicha guerra se inicia por la ambición expansionista de los persas, lo que obligó a los griegos, que carecían de disciplinas militares, a unirse para defenderse. Es conocido que después de muchas derrotas, traiciones y sangrientas batallas, los griegos terminan por derrotar a los invasores persas en el estrecho de la isla de Salamina bajo la visión estratégica de Temístocles⁴. Posterior a él, Cimón convirtió a Atenas en el centro de las operaciones navales de una potente marina. En ese momento emerge el joven Pericles, el que consiguió en el año 448 a. de C. firmar la paz con los persas y concentrar al pueblo helénico en el desarrollo de las ciencias y las artes: allí surgen los grandes trágicos, Esquilo, Sófocles y Eurípides; la filosofía con Anaxágoras, Sócrates y Platón; la ciencia histórica

con Heródoto y la escultura con Fidias. Allí fueron construidos el Partenón y el templo de Atenea, y junto a ello, Grecia prosperó económicamente. Es por eso que aquella época, además de ser llamada el “Siglo de Oro”, es conocida como el siglo de Pericles⁵. Aún joven, Sófocles perteneció a la generación que recibió los frutos de la paz determinados por la victoria en Salamina. Escribió alrededor de 130 obras, de las cuales sólo quedaron para la posteridad siete, y entre ellas, “Edipo rey”.

1. Sófocles

Pero, ¿quién era Sófocles? Nació en Colona, cerca de Atenas, en el seno de una familia acaudalada, lo que le permitió una refinada educación. Aprendió música y danza bajo notables maestros; de agraciada figura y gran talento expresivo, fue elegido para dirigir el coro y la danza que se hicieron para festejar el triunfo de Salaminas. Obtuvo honores y cargos que no tenían relación con su formación, como por ejemplo, el de general, junto con Pericles, para sofocar la revuelta de la aristocracia de Samos contra Atenas.

Sófocles era una figura amada por el

⁴ Curiosamente, la sagacidad de Temístocles despertó posteriormente desconfianza en los mismos atenienses a los que había salvado de la dominación persa. En el año 471 a. de C., fue desterrado y se refugió en Argos, y en 465 huyó a la corte de Artajerjes en Persia. Finalmente recibió de éste una pensión y una propiedad en Magnesia, donde vivió el resto de su vida.

⁵ La biografía de Pericles, no obstante, fue notablemente trágica. Después de conducir a Grecia al esplendor cultural, decidió engrandecer aún más a Atenas, y de esa ambición surgió una interminable guerra con Esparta, llamada guerra del Peloponeso. A fin de salvar a los griegos, ante la imposibilidad de vencer en dicha guerra, Pericles concentró a toda la población en la ciudad, dejando los campos al asolo de los espartanos. Se enorgullecía Pericles de que jamás había sacrificado innecesariamente la vida de ningún ateniense. Pero las consecuencias del apiñamiento en la ciudad no tardaron en llegar, destándose una mortífera epidemia, de la cual fue víctima el mismo Pericles y que lo condujo a la muerte.

pueblo griego, rivalizando con Esquilo, al que derrotó en las contiendas "culturales" en numerosas oportunidades. Tal vez su consagración definitiva la obtuvo con "Antígona", sin embargo, con siglos de perspectiva, "Edipo rey" parece ser su obra culminante.

El mundo griego era complejo en aquellos años: las olimpiadas, las castas, los roles sexuales y muchos otros temas de gran profundidad antropológica, implicaban competencia, exclusión y dominio, aunque éste adquiriera el carácter simbólico propio de las culturas emergentes después de grandes tragedias reales. Posiblemente, es esta "canalización" cultural la que lleva a Sigmund Freud a escoger la tragedia de Edipo como un prototipo constitutivo esencial del desarrollo psicosexual de todo ser humano. Sabemos que el lector conoce la tragedia "Edipo rey" o que la conoce de oídas, pero nos interesa establecer un marco que permita su permanente reinterpretación. El ser humano es siempre, ha sido siempre, y será siempre ser humano. El problema, lo en discusión, es cómo es, efectivamente, este ser humano, y eso se expresa no sólo en la filosofía y en la vida cotidiana, sino también en el arte. Sófocles expresó con materiales, estructuras y dinámicas muy diferentes a las filosóficas (aun de la misma época y cultura) elementos esenciales para la hermenéutica antropológica. El lector sabe acerca del enorme valor que Heidegger concede al pensamiento griego y su afición indisimulada

por establecer los conceptos esenciales que, según él, los miraba desde el idioma helénico. Pues bien, tan legítimo como eso es indagar cómo, ese mismo mundo griego, se expresaba en la tragedia, expresión que, como hemos señalado, con un lenguaje muy diferente al filosófico, nos permite comprender aspectos a mi juicio inaccesibles para este último, y esenciales para comprender la estructura y el ser de lo que somos, y que Heidegger denominó *Dasein* (Ser-Ahí).

2. El Oráculo

Estrictamente "oráculo" (del latín *oraculum*) significa "la respuesta que Dios da, por sí mismo o por sus ministros". Sabemos que toda respuesta lo es a una pregunta, y que toda pregunta es una búsqueda y una necesidad guiadas por un pre-conocimiento de aquello que "falta"⁶. Pero el término "oráculo" y su significado es muy anterior al cristianismo y a las religiones monoteístas, y probablemente deriva de la palabra griega *ορασις*, que significa "visión, espectáculo, mirada y figura". De este modo el concepto queda mejor descrito como la "contestación que las pitonisas y sacerdotes de la gentilidad pronunciaban como dada por los dioses a las consultas que ante sus ídolos se hacían". Sobre la puerta del templo de Apolo en Delfos, una inscripción decía: "Conóce-te a ti mismo". El "oráculo de Delfos" se albergaba en dicho templo. Resulta sorprendente que en un lugar en el que

6 Para una ampliación ver: Ojeda C.: "La Presencia de lo Ausente", Ed. Cuatro vientos, Santiago, 1998.

se privilegiaba la predicción y la visión del porvenir, el conocimiento de sí mismo (que aparentemente sólo puede ser un conocimiento de lo "pasado" y de lo "ya vivido"), fuese su umbral explícito: es decir, en el que la dimensión del ser que somos viniese dada fundamentalmente por el futuro, por lo que queramos o no, ha de ocurrir. Sin embargo, al oráculo se acudía no solamente para hurgar en el porvenir, sino también en la búsqueda de "consejo" (consilium), es decir, para obtener un parecer (una opinión) destinado a tomar una decisión que no compete al consejero, sino al aconsejado. Es evidente que un consejo se pide en medio de posibilidades múltiples de respuesta. Si la respuesta es obvia y única, el consejo resulta irrelevante: sólo se pide consejo en medio de la duda y la incertidumbre. Desde diversos lugares del mundo llegaban personas a consultar al oráculo de Delfos, cuyo santuario se encontraba enclavado entre las elevadísimas rocas del monte Parnaso. Con dos mil quinientos años de distancia resulta difícil tener una idea de lo que esta actividad profética significaba. El lector puede imaginar el templo, que tenía una fachada recubierta de mármol y lo decoraban cientos de estatuas y pinturas. No obstante todo tenía su precio: de lugares cercanos y distantes se enviaban regalos y bienes, y al mismo tiempo, los griegos y extranjeros que acudían a solicitar consejo "entregaban" a su vez una gran cantidad de información que,

como resulta fácil comprender, era relevante a la hora de establecer presagios. El proceso era ritual y tenía un encuadre perfectamente determinado. Los que visitaban el oráculo debían ascender a través de oscuros y tenebrosos desfiladeros. Llegaban cargados de ofrendas de los más variados tipos, siendo frecuentes objetos de oro y plata. El solicitante debía entregar su consulta por escrito. Entonces la sacerdotisa, o Pitia, era llevada al templo. Allí ejecutaba un ceremonial riguroso: mascaba en primer lugar una hoja de laurel sagrado, y luego bebía y se bañaba en las aguas del arroyo subterráneo. Luego, se sentaba en un trípode de oro en el centro del templo e inhalaba los vapores que emanaban de una grieta en el suelo. Esos vapores eran el divino aliento de Apolo, el dios universalmente querido, conocido también como Febo. Respondía entonces en un lenguaje desconocido que los sacerdotes traducían para el consultante, pero que nunca era una respuesta directa, sino que preferentemente acertijos y metáforas⁷.

Apolo conducía el carro del sol y era el dios de la luz, tanto del día solar como del entendimiento: fuerte y hermoso, reunía todo lo que el pueblo griego admiraba. Belleza, verdad, pureza, inteligencia y armonía "masculinas" eran sus atributos indiscutidos. Estas virtudes lo hacían tener el rango del dios de la música, la poesía, la profecía, la medicina y la caza. Apolo era hijo de Zeus y Leto, y hermano mellizo de

7 Nos desviaría de la intención de este artículo el profundizar en la analogía de esta situación delfica con la psicoterapia.

Artemisa. Como indica la teología⁸ griega de ese período, las virtudes de los dioses eran “posibles” para el simple mortal. Desde la distancia nos parece crédulo e ingenuo aceptar la teatralidad evidente de este sistema profético. Sin embargo, debemos al mismo tiempo reconocer que nuestra cultura se nutre de los mismos ingredientes, aunque con ropajes muy distintos que no podemos desarrollar ahora. La teatralidad, cuyo exponente sublime es la tragedia, es un constitutivo esencial del ser del hombre, es decir, el crear un mundo sobre el mundo, de un relato, de una pequeña o gran fábula que adopta el carácter de un doble de la experiencia vivida.

Apolo se crió en la isla de Delfos, pero pronto se radicó en el norte de Grecia, tierra del hiperbóreo, de la eterna primavera y del sol derramando luminosidad en todo el entorno. Ya en una primera aproximación resulta extraño que una mujer (la Pitia) sea el intermediario entre los dioses y el hombre. Eso sería coherente en una época de igualdad de géneros, pero no en aquella en que la mujer era relegada al “Gineceo”⁹, como un mero receptáculo de la procreación, en tanto que lo masculino, incluyendo en ello la homosexualidad, eran predominantes.

Apolo regresó a Delfos siendo aún niño, y su primer “servicio a la humanidad”, fue dar muerte con su dorado arco a la gran serpiente Pitón que aterrorizaba a las gentes de las cercanías de Parnaso. Intentando inmortalizar su lucha victo-

riosa, Apolo instituyó los “juegos pitios”, en los cuales los griegos podían competir en carreras, luchas y otros torneos de fuerza.

3. Edipo Rey

Brevemente, Edipo rey podría ser resumida de la siguiente forma: el dios Apolo castiga a Layo, rey de Tebas, por haber cometido el pecado de sodomía con Crisipo, hijo de Pélope, y con tal práctica haber introducido la homosexualidad en Grecia. El Oráculo de Delfos le da a conocer el divino decreto: “serás muerto por tu hijo, quien luego se casará con su propia madre y tendrá descendientes con ella”.

Al nacer Edipo, Layo le amarró fuertemente los pies, le atravesó los tobillos con una hebilla y le encargó a un criado que lo abandonara en el monte Citerón: con la muerte del niño el oráculo no se cumpliría. El criado desobedece la orden del rey y lo entrega a un pastor corintio, el que lo lleva a esa ciudad (Corinto) donde fue adoptado por el rey Polibio y su reina, quienes lo bautizaron con el nombre de “Edipo”, que significa “el de los pies hinchados”. En Corinto Edipo creció y se hizo hombre en la corte del rey. En una ocasión en que alguien se mofó de su origen ignorado, Edipo le rogó a Polibio que le descubriera la verdad, pero el rey se rehusó a hacerlo. En pos de encontrar su origen, Edipo se dirigió secretamente a Delfos a consultar

⁸ No se ve ninguna razón para hablar de “mitología” y no de “teología” para referirse a los dioses del Olimpo.

⁹ γυναιχέσιος: Lugar retirado cuyas casas los griegos destinaban para habitación de las mujeres.

al oráculo, el que le respondió lo mismo que a Layo: "matarás a tu padre y te casarás con tu madre y tendrás hijos con ella que serán la vergüenza de la raza humana". Durante el camino de regreso se cruzó con un anciano que viajaba con cinco criados. No se entiende bien ni son claros los motivos de la disputa que finalmente concluyó con la muerte del anciano y cuatro de sus criados por la mano de Edipo. Sólo sobrevivió un "testigo". El anciano era Layo, su padre. Así se cumplía la primera parte de la profecía, pero Edipo lo ignoraba: esto adquiere relevancia si se piensa que Edipo jamás mató a su padre, sino a un anciano y a sus criados, en una disputa "callejera". Si Edipo no hubiese estado atrapado en la búsqueda de su origen, el oráculo no se habría cumplido.

Edipo, después haber dado muerte a un anciano y a cuatro de sus servidores, se encamina hacia Tebas. No desea volver a Corinto, puesto que allí moran los que él cree son su padre y su madre, y por lo mismo está huyendo, alejándose, con el propósito de eludir la profecía. Pero, como hemos visto, ya parte de ella se ha cumplido en esta misma huida.

A la sazón, Tebas estaba bajo la amenaza de la Esfinge. ¿Qué era la Esfinge? No era una simple y gran serpiente, sino que un monstruo alado con cabeza de mujer, cuerpo de león y cola de serpiente. Esta extraña textura no puede ser pasada por alto: cabeza femenina, cuerpo masculino y cola ambigua: la serpiente es femenina, pero sin duda, también, la más notable representación del falo. Esta figura sexualmente compleja puede parecer rebuscada en una mirada superfi-

cial, sin embargo, el lector debe recordar que la tragedia que comentamos tiene su origen en un tema sexual: la homosexualidad de Layo. La Esfinge habitaba cerca de Tebas, y salía al paso de quienes se dirigían a la ciudad obligándolos a resolver un acertijo. Si no lograban resolverlo, les daba muerte. Y, ¿cuál era el acertijo? Rezaba: ¿quién es el animal de entre todos los seres vivientes, que en la mañana anda sobre cuatro pies, al mediodía sobre dos y en la tarde sobre tres y que es más débil mientras más pies tiene? Si el lector intentara responder este acertijo, debiera reparar en el inicio de éste: efectivamente la Esfinge pregunta por un quién. Y ¿quién puede ser quién? La respuesta de Edipo fue inmediata: sólo el ser humano puede ser un quién, un ente abierto al ser. "Es el hombre—respondió: cuando niño gatea, cuando adulto se endereza y camina sobre sus dos pies, y cuando viejo, está obligado a un tercer pie, a un bastón". La Esfinge no aceptó la derrota y lanzándose cerro abajo encontró la muerte. Prefería morir que perder. ¿Por qué? ¿No habría bastado con dejarle paso a Edipo en su camino a Tebas? Edipo, con más complejidad y astucia había repetido la hazaña de Apolo, el que, como hemos ya señalado, da muerte con su arco dorado a la serpiente Pitón que asolaba a Delfos. Apolo era un dios inmortal, Edipo en cambio, sólo un ser humano. ¿Qué hazaña es el que un inmortal como Apolo, mate a una serpiente si no tiene él mismo la posibilidad de morir? Sin embargo, en medio del riesgo de su propia muerte Edipo posee dos armas contundentes: su

fundamento es el éxtasis temporal futuro, es decir, el estar el Dasein vuelto hacia un poder-ser, como un venir a sí mismo desde sus posibilidades, y no sólo desde su facticidad y de su haber-sido. Pero, ¿qué comprende y qué “viene” al Dasein desde sus posibilidades? Fundamentalmente su muerte, el término de las posibilidades, el desaparecer como existente. Pero no de la muerte como un hecho, sino de la muerte como la posibilidad última comprendida desde siempre: el Dasein existe en este poder-ser que es el término de todas sus posibilidades.

2.3 El discurso

El discurso atraviesa a todos los éxtasis de la temporalidad y es un cooriginario “articulante”, es decir es la disposición afectiva y la comprensión en tanto sentido y derivadamente, significación. De allí que el discurso no se temporice o se enfatice desde un éxtasis determinado, sino que sea temporio en sí mismo, puesto que temporio es todo discurrir (uno de cuyos exponentes destacados es el lenguaje), lo que muestra la unidad de los éxtasis señalados.

2.4 La caída

Así como el futuro posibilita el comprender, y el “haber-sido” el estado de ánimo, la caída tiene su arraigo en el presente. Hemos ya señalado que la “caída” tiene alguna ambigüedad en Ser y Tiempo. Heidegger plantea que “el ser” del Dasein es el “cuidado”. Y ¿qué es el cuidado? Es “el anticiparse el

Dasein a sí mismo (comprensión y futuro), estando ya (disposición afectiva y pasado), en medio de los entes (las cosas y otros que comparecen ante nosotros en el mundo y de los cuales nos ocupamos normalmente). Esto último corresponde al presente. Este “momento estructural” del ser del Dasein y cuyo arraigo es el presente (el estar ahora atareado con este o este otro “quehacer”), es la ocupación, pero fundamentalmente la ocupación “caída”. Y, la caída, es una forma de la existencia “impropia” ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que en la caída el Dasein “huye” de sí mismo y se interpreta (se comprende, se entiende) desde las cosas del mundo de las que regularmente se ocupa, y no desde su más propio ser (lo que sería un interpretarse “propio” y posible). Sin embargo, ¿por qué huye el Dasein de sí mismo?

3. La angustia

La angustia es una forma de la disposición afectiva, y por lo tanto, surge del estado de “ya” arrojado el Dasein a la existencia, es decir de su facticidad y su pasado. Pero la angustia hace inefectiva a la caída, a esa huída de sí mismo. ¿Cómo ocurre esto? En la angustia lo amenazante no es este o este otro ente intramundano, como ocurre en el miedo: lo angustiante no está en ninguna parte, sino en el “Ahí” mismo (es decir en el Dasein mismo en tanto existente, en su arrojado estar-en-el-mundo en cuanto tal, abierto al ser y determinado por su posibilidad última del no-existir). Esto quiere decir que la angustia pone al

Dasein directamente en el centro de sí mismo y en su totalidad originaria, y con ello los entes intramundanos y las redes de significación que los unen, la familiaridad del trato con las cosas y todas las certidumbres adquiridas, se vienen abajo. La angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir de los entes intramundanos de los que regularmente se ocupa, o de ocultarse desde el decir lo que regularmente se dice, o de aliviarse al creer lo que regularmente se cree (estado interpretativo público o uno [das Man]). El lector debe tener claro que cadente es todo lo que hacemos en forma corriente: ocuparnos de nuestra profesión, de criar a nuestros hijos, de reparar el techo de la casa, de ver las noticias, de creer en la importancia de la próxima reunión de directorio, etcétera.

El hecho fáctico de estar arrojados en-el-mundo mismo, se revela mediante la angustia como un estado que, en palabras del propio Heidegger, corresponde a “lo absolutamente inesperado e insostenible (a)-lo que provoca extrañeza”. La familiaridad cotidiana se derrumba, se está “fuera de casa”, en el aislamiento. Desde esta condición, al Dasein le es revelado su ser libre para escogerse, tomarse a sí mismo entre manos, para la propiedad de su ser en cuanto posibilidad que él es desde siempre: “como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento” ¿Y que libertad es ésta? Es la libertad de escoger lo irrenunciable de su posibilidad máxima: el estar destinado desde siempre ya a la muerte a partir de su condición de arrojado. Pero,

¿cómo puede llamarse a esto “elección libre”, si justamente el existir y el dejar de existir resultan arbitrarios, incondicionados y no disponibles para la libertad ni la elección del Dasein? Puede, pero con la condición de entender la libertad más allá de un menú de opciones de las que se elegiría la más “conveniente”. Aquí se trata de la libertad para asumir lo que soy: un ente arrojado al existir y destinado a dejar de existir.

4. La voz de la conciencia

¿Cómo se admite la finitud, el fin de las posibilidades del estar arrojado el Dasein? Mediante una forma particular de “conciencia”. En una revista psicoanalítica esta palabra no puede dejarse al libre arbitrio del lector. ¿Qué quiere decir Heidegger con “conciencia”. Se refiere a una “voz”, a la “voz de la conciencia” la que es una “llamada” que interrumpe la manera habitual en que el Dasein se “escucha” desde el estado de caído (de absorbido en los entes de que se ocupa, aturdido en el “bullicio” de la novedad y de la habladuría cotidianas). Es así una llamada silenciosa e inequívoca que interpela al Dasein caído, y que lo llama a ir hacia el sí-mismo propio: a dejar el uno-mismo y venir al sí-mismo. La llamada no dice “algo”, sólo llama, desde la modalidad del silencio, a asumir el Dasein sus posibilidades más propias. Ahora bien, ese que “llama” es el mismo Dasein, y lo hace desde su desazón, desde el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como estar fuera de casa (desamparo). Agreguemos una cita textual: “La llama-

da no revela ningún hecho, ella misma llama sin ruido de palabras. La llamada habla de ese modo desazonante que es el callar. Y habla así tan sólo porque la llamada no llama a entrar en la habladuría pública del uno, sino que, sacando de ésta, llama al silencio del poder-ser-existente" (p.277).

Ya hemos señalado que la muerte es la "posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable [del Dasein] (p.271). El adelantarse [hasta dicha posibilidad y además comprenderla] le revela al Dasein su pérdida en el uno mismo y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte" (p.285).

Si soy lo que soy, la voz de la conciencia en su muda apelación me pone frente a "mí mismo", mí mismo que puedo asumir resueltamente: este ente soy. Y eso es libertad: acotada, fáctica, mínima, pero la única posible de manera auténtica.

5. La culpa

Hemos dicho que la "llamada" de la "voz de la conciencia" íntima al sí mismo a su más propio a su poder-ser, y

lo hace sin decir "nada", no da noticia de ningún suceso, sino que tan sólo remite al Dasein hacia adelante en dirección a su poder ser, y lo remite en cuanto ella llama desde la desazón del aislamiento arrojado. Por así decirlo la llamada llama desde la posibilidad inescapable (la muerte, el aislamiento y la infamiliaridad), y es hacia ella a donde remite al Dasein. Así, dirá Heidegger, la llamada es una "prevocante" llamada hacia atrás.

Pero además el Dasein es culpable. Este es tal vez uno de los conceptos de más difícil intelección en Ser y tiempo. Ser culpable es para Heidegger "ser el fundamento de una nihilidad". Nihilidad es una negación, es un "no": yo no "elegí" existir, pero, a pesar de ello, soy responsable de mi existencia, y en la medida en que huyo, en que me refugio en la caída, en el rebaño que actúa sin asumir ni su quietud ni su estampida, no estoy aceptando la culpabilidad que el sólo hecho de existir me impone. Creo que la palabra "culpa" en este contexto es poco feliz, en la medida que encierra tenebrosas "penumbras de asociaciones", por usar una expresión de Bion. Me hubiese gustado más el término "responsabilidad" o "carga", que Heidegger también ocupa; pero, regularmente, la expresión utilizada en alemán significa fundamentalmente "culpa" (Schuld).

TERCERA PARTE

Predestinación y Libertad

Introducción

No parece un mal punto de partida para

sostener la tesis de este trabajo, el afirmar que tanto la tragedia Edipo rey, como la fenomenología hermenéutica de

Ser y tiempo, tienen como núcleo de sentido alguna forma de predestinación. Efectivamente, la profecía del oráculo de Delfos es inescapable y se cumplirá inexorablemente. Paralelamente, el Dasein existe en la comprensión de su inevitable y máxima posibilidad, que es el fin de su existencia. Pero además, ambos (héroe trágico y Dasein), están arrojados en una situación que jamás han elegido. Edipo no decide ser un héroe trágico y el Dasein no decide existir: simplemente se encuentran siendo lo que son, y deben cargar con ello hasta el final. No obstante la obvia gratuidad de ambas condiciones, uno y otro se sienten responsables de ellas, a pesar de ser inocentes respecto de su aparición, y sobre todo, a pesar de saber que el resultado es inmodificable: haga lo que haga Edipo el oráculo se impondrá, y haga lo que haga el Dasein, tarde o temprano, dejará de existir.

Cabe entonces preguntarse, ¿por qué lucha Edipo, si podría simplemente entregarse a lo inevitable? Y ¿por qué persiste existiendo el Dasein, si en sus manos estaría el poner fin (el suicidio) a la desazón y la angustia que lo embargan en la existencia?

1. Edipo Rey

En la tragedia como género, queda de manifiesto que se trata de una lucha, de allí que el héroe trágico sea denominado protagonista (introducido por Téspis); Esquilo hará actuar a un segundo personaje que se denominará deuter-agonista, y

finalmente Sófocles un tercero llamado trit-agonista, que en griego significan “primer”, “segundo” y “tercer” luchador. Pero, ¿entre quiénes se ejecuta esta lucha? ¿Es entre Edipo y el destino? Evidentemente no hay aquí un destino neutro, sino una predestinación decidida por un dios: Apolo. Y Apolo, como todos los dioses del olimpo, era en sus pasiones algo así como un ser humano, pero inmortal. El oráculo de Delfos, si bien tiene el poder de la profecía, también el de crear el destino, y de crearlo por motivaciones diversas, como por ejemplo, la venganza, el resentimiento, la envidia o el deseo. Recordemos que el templo de Delfos era el templo de Apolo. La sacerdotisa, antes de responder las consultas de los visitantes, se bañaba en el río subterráneo y “respiraba” los vapores del aliento de Apolo. Es decir, la sacerdotisa era el eslabón entre Apolo y los traductores que finalmente daban expresión griega a la incomprensible lengua en la que ella hablaba. Pero, esta sacerdotisa o “medium” recibía el nombre de “Pitia”. Y esto, al igual que los “juegos pitios”, corresponden al recuerdo de la hazaña del joven Apolo de haber dado muerte con su dorado arco, a la serpiente Piton que asolaba en las cercanías de Parnaso. No deseamos abusar de las estructuras metafóricas, pero tampoco podemos dejar pasar el que la serpiente Pitón no es muerta por el arco, sino por la flecha de Apolo. La imagen fálica, nos guste o no, es predominante, tanto en la serpiente como en la flecha: se trata entonces de falo contra falo¹³. Pero, si además recor-

13 Pito, pitillo, pitón, son palabras que en español se refieren, o directamente al pene, o a figuras en las que predomina el carácter largo y redondeado.

damos que Apolo era el “dios bello”, el dios de la “luz y del sol”, de la “caza” y la “profecía”, amado por hombres y mujeres, podremos vislumbrar que el castigo a Layo, padre de Edipo, por haber “introducido” la homosexualidad en Grecia, requiere de más de una reflexión. ¿Por qué el castigo se ensaña con la criatura producto de los aspectos heterosexuales de Layo, como es el engendrar en Yocasta a Edipo? ¿Castiga Apolo la homosexualidad de Layo o directamente su heterosexualidad?

Es evidente que Edipo es inocente, y la condena a Layo (condena que simplemente podría haber consistido en darle muerte) se extiende más allá de toda proporcionalidad. No basta su muerte, sino su muerte por la mano de su hijo, obviamente, heterosexualmente concebido. Es decir un odio profundo a la filiación. Pero, además, dicha condena se extiende: Edipo no sólo matará a su padre, sino que se casará con su madre y tendrá hijos con ella “que serán la vergüenza de la humanidad”. ¿Qué implica esto? ¿No implica el llevar la heterosexualidad al punto de su trasgresión máxima, como es el incesto? ¿A la perversión de haber llevado a “acto” lo que sólo es posible como fantasía? ¿Pero además, el ensañar el castigo sobre el producto inevitable de la heterosexualidad: los hijos inocentes? Sin embargo, Edipo nunca se enteró ni pudo tener fantasía inconsciente alguna de que mataba a su padre y amaba como hombre a una mujer que era su madre, puesto que para él sus padres eran de Polibio y Mérope. He aquí una forma sorprendente de la debilidad de Apolo: la ignorancia. ¿No

sabe Apolo que el incesto es posible sólo en aquellos seres que son capaces de reconocer a sus padres? Los mamíferos se cruzan con la hembra en celo, y en la etapa adulta jamás reconocen a sus padres. Si Edipo está engañado, no hay incesto, sino amor. No hay perversión, sino el llevar a cabo lo que surge como natural y espontáneo.

2. El origen

Hemos señalado en la primera parte de este trabajo, que Edipo supera con creces la supuesta hazaña de Apolo, al vencer y provocar, mediante su inteligencia, la muerte de la Esfinge, y no -como ocurría con Apolo- el matar a una serpiente desde la inmortalidad de su condición de dios. Pero, la Esfinge comete un aparente error, y digo aparente, porque al preguntar ¿quién es el ser vivo que...? ya incluye la clave de la respuesta. Sólo el hombre es propiamente un “quien”. Edipo descifra la clave, que tal vez es lo esperado por Apolo, y sobrevive. Por lo mismo, parece evidente que Apolo no desea la muerte de Edipo, sino humillarlo, doblegarlo, hacerlo suplicante, situación sádica que al parecer enardecía las pasiones del dios del hiperbóreo. Pero aquello no provoca ningún placer en Edipo: al revés, él, una y otra vez da muestras de una perfecta definición sexual. De allí que Apolo deba valerse, para hacer cumplir su profecía, de una aparente debilidad humana: los hombres necesitan conocer su origen, y este no puede ser otro que el saber quienes fueron sus padres. De allí que la tragedia se desenvuelve desde el momento en que

Edipo duda respecto de ser hijo de Polibio y Mérope, y consulta al oráculo de Delfos. Pero el oráculo no responde la pregunta, sino que expresa sólo la condena inapelable. A partir del conocimiento de la profecía y aún engañado respecto de su origen, Edipo empieza su lucha, es decir, se transforma en protagonista.

No obstante, ¿qué sentido tiene esta lucha, si se sabe de antemano condenada al fracaso? La respuesta de Edipo a la predestinación es de la más profunda rebeldía, y en ningún caso de una pasiva aceptación. Esta rebeldía, a nuestro juicio, define la tragedia. No dice Edipo: “bueno, el destino está ya establecido y nada tengo que hacer al respecto, salvo aceptarlo”. Por el contrario, pareciera que el héroe trágico considerara ese destino injusto, brutal, irritante e inaceptable. Sin embargo, también le parece que él es responsable de lo que ocurra y de ese mismo destino, aunque este destino no tenga su fundamentado en él mismo. ¿Cómo entender este “hacerse cargo” de lo no elegido? ¿Por qué sentir responsabilidad sobre lo arbitrario? Creo que la respuesta a estas interrogantes se sitúa en el camino de lo que podríamos llamar “dignidad”: si éste es mi destino, pondré mi firma en él, y no seré un servil vasallo de las determinaciones divinas. “No me importa fracasar –diría Edipo– sino fracasar habiendo sido propiamente yo, “ese”, mi fracaso. Esta apropiación del final ineludible, se homologa a la “resolución precursora” en el pensamiento de Heidegger, como veremos en el próximo apartado, pero, con diferencias esenciales en la “actitud”.

3. La oscuridad

Finalmente, al conocer la verdad, Edipo se desgarra los ojos con los prendedores de la túnica de Yocasta, una vez que ésta ha consumado el suicidio, ahorcándose. Dentro de las múltiples interpretaciones y preguntas que sugiere el que Edipo, en vez de seguir el camino de Yocasta, decida cegarse y autoexiliarse, es coherente con la perspectiva que hemos desarrollado, el pensar que esto corresponde al último acto de rebelión de Edipo en contra de Apolo. Efectivamente Apolo es el dios del sol, de la luz y de la visión del futuro, pero, al mismo tiempo un dios truculento y envidioso. De esta forma, la oscuridad definitiva es la forma final de vencer al dios y dejarlo en la total impotencia. Es posible que Edipo haya comprendido que la verdad del ser humano no está necesariamente relacionada con la luminosidad, la que frecuentemente muestra una visión engañosa. Tal vez desde esta misma consideración se comprenda que el adivino Tiresias también sea ciego.

Y, ¿qué es la oscuridad? La oscuridad es la ausencia de luz, como aquella que ocurre en los bosques bajo el follaje impenetrable o en las noches nubladas de los inviernos tormentosos; la noche es un no enterarse de lo “otro”, un dejar que lo que soy como existente suelte sus amarras y navegue por las aguas penumbrosas de la fantasía, del terror o de lo incomprensible. Pero todo esto, desde la renuncia a la “percepción”, a lo “real”, es decir, a aquello que pone límites, linderos o cotas a la expansión desde “mí

mismo". La oscuridad es reveladora. La oscuridad dice todo lo que soy y desde lo que vivo. En la oscuridad no hay masividad alguna, sino tan sólo el aislamiento más radical con mi propia existencia, la que gracias a la ausencia de luz, puede finalmente desplegarse en su verdad.

4. La ontología fenomenológica

Corresponde finalmente preguntarse la forma en que Heidegger resuelve en Ser y tiempo el problema del estado de arrojado en la existencia, el de la predestinación y el de la responsabilidad del Dasein (es decir, de su esencial culpabilidad).

Desde luego, el Dasein no se enfrenta a dichas determinaciones inescapables de su existencia a través de alguna forma de lucha, rebeldía o protagonismo explícito, como lo hace el héroe trágico. Esto no resulta sorprendente si recordamos que el Dasein no tiene un contrincante externo, y que si bien huye, lo hace de "sí mismo". Pero, esta huída es prácticamente inadvertida para él, consistiendo en absorberse en el cotidiano vivir tratando con cosas y situaciones (entes intramundanos), en estar a la espera de logros, en el aprecio por lo nuevo, en la competencia con los otros, en el asumir creencias, ideologías, valores y visiones del "mundo" y de lo que el hombre sea, legados ya en el lenguaje aprendido. Esta inmersión en la vida cotidiana y su "bullicio" es lo que en el apartado correspondiente se dió a conocer como "caída". Todo aquello en lo que el Dasein se absorbe es algo

"otro" que el Dasein mismo, pero, al mismo tiempo, es una forma de la "apertura", del estar-en-el-mundo, que es también un constitutivo esencial de él. Esta forma de existencia caída es "impropia", en la medida en que es una interpretación que el Dasein hace de sí mismo "desde" lo que le hace frente en el mundo, y no desde ese propio sí-mismo. Sin embargo desde esa interpretación caída e impropia el Dasein ve su existencia llena de significado, familiaridad y en concordancia con los otros Dasein que están en lo mismo, en suma, se siente en casa.

5. La angustia y la predestinación

No obstante, de pronto, surge una especial forma de la disposición afectiva: la angustia. Mediante ella, ocurre algo sorprendente: toda la armazón de la caída se desbarata, y el Dasein se ve enfrentado al más propio sí-mismo. Como señalamos oportunamente, el Dasein queda en lo inhóspito, "fuera de casa", en lo ominoso, y todo lo que en la caída le resultaba confortante y significativo, se viene abajo. Es esta angustia latente la que empuja al Dasein cotidianamente a la huída que es la caída, pero este empujar es en sordina, o mejor dicho, en la forma de un siempre estar ahí, pero en apariencia ausente. Entonces esta huída no parece huída, ni menos la huída empecinada y consciente del héroe trágico por vencer a la predestinación.

Pero, ¿de qué forma se presenta la predestinación en Ser y tiempo? Naturalmente Heidegger no usa esa palabra

exactamente, aunque sí el “estar destinado” el Dasein. ¿Hay algo que pudiese homologarse al oráculo de Delfos en este caso? A nuestro juicio -y guardando la precaución de no confundir analogía e identidad- es lo que Heidegger llama “conciencia”: la conciencia le dice “algo” al Dasein, pero se lo dice desde el silencio y lo llama desde la “desazón”. ¿Y qué dice la conciencia? Nada. Este nada de decir, es también poner al Dasein frente a lo no-ente, y lo no-ente es precisamente nada: no sólo nada de ente, sino también nada de ser. Mas, a diferencia del oráculo, la conciencia no calla ni llama como un intermediario de algún otro, como sería la sacerdotisa y el dios Apolo en la tragedia Edipo Rey, sino que lo hace desde sí mismo: es el mismo Dasein el “vocante”, el que llama y dice algo de sí a sí. Y este decir silencioso es adelantarse el Dasein a la posibilidad esencial e inescapable de su destino: la muerte.

6. La aceptación

En la tragedia el héroe no acepta su destino y lucha contra él hasta el final. La respuesta que Heidegger plantea es enteramente diferente. El Dasein acepta y se entrega resueltamente a su ser-para-la-muerte y esa aceptación es lo que lo hace libre. Ya hemos señalado con mayor precisión la forma en que Heidegger entiende dicha libertad, pero resta agregar que, aún así, no queda del todo claro en Ser y tiempo, la forma en que el Dasein podría ocuparse de lo mismo que caracteriza a la caída (de los entes intramundanos, los quehaceres cotidianos y los otros), pero ahora en forma propia y resuelta. Esta discusión, sin embargo, no es el objetivo de este trabajo, pero tampoco impide señalar que, de todos modos, el Dasein normalmente, cotidianamente, habitualmente, vive en la huida del sí mismo. ¿No podría eso significar alguna forma de rebeldía genuina contra su destino insoslayable?

Trauma, escisión y adaptación: Ferenczi, antecedentes de Winnicott¹

Rodrigo Rojas

1. Introducción

Al abordar la temática de lo traumático en Ferenczi, inevitablemente me veo en la necesidad de pensar en la relación entre sujeto y objeto, inserto en el ámbito de lo psicológico. Es en este sentido que pretendo desarrollar el siguiente trabajo y, para esto, me es imprescindible revisar la conceptualización de introyección como un marco referencial que ilumine la idea de trauma en Ferenczi.

Ya en 1909 en su artículo "Transferencia e Introyección" va a plantear el carácter monista de la experiencia originaria del bebé, es decir, que existiría un período durante el desarrollo del bebé donde los estímulos serían experimentados como en una unidad "conformando una masa de percepciones" (ibid., pp108) donde el bebé experimentaría los atributos del ambiente y los propios en una unidad armónica, propia de lo que llamó posteriormente fase introyectiva (1913c). Pero señalar esto puede ser tomado sólo desde una perspectiva económica y perder de vista

qué es lo que se encierra en la conceptualización del autor. Señalar que la conceptualización de introyección fue desde sus inicios vaga e inexpugnable, o como Compton que es un "all-purpose term" (1985, p. 217); es una mirada que nos puede llevar peligrosamente a hacer una sobresimplificación del tema o, peor aún, a no profundizar el modelo involucrado en una conceptualización de este tipo. A mi entender, Ferenczi va a postular dos instantes críticos en el desarrollo de todo ser humano, donde la personalidad emergente en ese monismo devenga en sujeto y yo: respectivamente estas son la fase introyectiva primaria y la fase proyectiva secundaria. Si bien es cierto estos dos momentos críticos serán centrales en el desarrollo del infante, no es pretensión de este trabajo revisar la teoría del desarrollo, sino más bien de considerarlos como aspectos de la metapsicología propuesta por Ferenczi.

2. Fase introyectiva: sujeto y yo

Abraham (1924) en su exposición sobre

¹ Basado en trabajo leído el 6 de marzo de 1998 en Madrid, en ocasión del "Congreso Internacional: Sandor Ferenczi y el psicoanálisis contemporáneo", organizado por la Asociación Psicoanalítica de Madrid en conjunto con la Sandor Ferenczi Society. Y en la reunión científica del 8 de octubre de 1998 en la Asociación Psicoanalítica Chilena.

los mecanismos a la base de la melancolía va a entender la introyección como un mecanismo que implica una incorporación al modo oral difícilmente discernible de la identificación narcisística planteada por Freud. Pero esta conceptualización que nace en Abraham a mi parecer se hace necesaria en él, sólo desde la perspectiva de la preocupación por la acción temprana del sujeto y por el destino del objeto en el proceso introyectivo. Al enfatizar el carácter defensivo y oral incorporativo de la introyección Abraham estaría—de acuerdo a Green (1997)—apoyándose en un proceso imaginario que se cumple a través del cuerpo. Dicha consideración en la obra de Ferenczi parece ser sólo un aspecto, y más bien la novedad sería la postulación de la introyección como un mecanismo estructurante del aparato mental. De esta manera, pienso que el acento en el concepto de introyección implica una remisión a la concepción de un sujeto que engloba y trasciende la oposición yo no-yo, donde el objeto existe indiferenciado del sujeto en una extensión del interés subjetivo (1912). En este punto me apoyo en lo planteado por André Green en el sentido de que una teoría que le concede importancia al objeto no puede ser sostenida más que en la medida en que sea llevado al “corazón mismo del sujeto” (1995, p 36). Y quizás parafraseando a Green podría plantear que para Ferenczi el objeto es revelador del sujeto o del “sentimiento de sí”. Pues bien, esta “fase introyectiva” sería el estadio donde los atributos del ambiente y los propios son experimentados en la unidad básica

de lo “mío” y su “Universo” (1913 a). Justamente, centrándose en su interés metapsicológico por el proceso introyectivo, Ferenczi (1913 c) lo va a caracterizar como la fase en la cual “experiencia de la omnipotencia del niño” es efectiva; en lo que él llamó “estadio de la omnipotencia incondicional”, “estadio de la omnipotencia alucinatoria mágica” y el “estadio de la omnipotencia con la ayuda de los gestos mágicos”. Omnipotencia que en su carácter efectivo para el bebé va a depender de la adaptación máxima de la madre a la necesidad del infante.

Coloma (1997) va a plantear que el concepto de introyección en la obra de Ferenczi tiene un carácter paradójico que presupone una internalización en un ámbito de la mente donde no habría diferenciación sujeto-objeto. Esto es la introyección como un proceso que ocurre en el ámbito de lo originario y de la omnipotencia efectiva, de acuerdo a Winnicott en el espacio del ser femenino, espacio de la identificación primaria y del ser intransitivo.

En su artículo “El concepto de introyección” (1912) Ferenczi va a describir la introyección como un proceso de expansión y de extensión del interés del sujeto al mundo exterior mediante la introducción de los objetos en la esfera del yo. “He insistido en esta “introyección” para subrayar que considero *todo amor objetual (o toda transferencia)* como una extensión del yo, o *introyección*” (pp. 217). No obstante, de estar refiriéndose a la inclusión de los objetos en el yo, que podría dar por entendido un yo diferenciado del no-yo;

la exposición del concepto tiene a mi entender—concordando con Coloma— un carácter paradójico dado por ser éste un estadio originario donde yo y no-yo aún no se han diferenciado. Este estadio va a involucrar lo que Ferenczi definió “como relaciones profundas **que persisten durante toda la vida** entre el cuerpo humano y el mundo de los objetos, a las que llamamos relaciones simbólicas” (el destacado es mío) (1913 c, p 72). En estas relaciones simbólicas el bebé establecería una identidad entre el “sujeto” (o una parte) y el “objeto”. De esta manera, identificación primaria e introyección entrarían en una relación conceptual fundamental. Ya que a través de la unidad lograda entre objeto y sujeto por la introyección, se establecen identidades que permitirán una vinculación fluida, en una extensión de la personalidad emergente parcialmente diluida en los objetos. Lazos que ni siquiera la objetivación del mundo exterior logra romper de golpe. (1909 b, 1912, 1913 c). A mi entender Ferenczi va a plantear la existencia de un espacio mental originario, de indiferenciación yo no-yo, cuna de la personalidad corporal emergente donde el objeto deviene—en la unidad de lo mío o del Universo—develador del sujeto. Es este el carácter paradójico que pretendo destacar para analizar el trauma, dado que implicaría un ámbito de la mente donde el objeto es fundamental en su naturaleza y función, mas no por su presentación como figura objetual diferenciada, sino que como objeto que se presta al establecimiento de la **identidad sujeto-objeto** en el ámbito de la instauración

del sujeto. Es decir, y he aquí la paradoja, una relación de identidad de carácter asimétrico. Lo anterior dado que el objeto mantiene al sujeto en una relación mutua de **identidad** que se caracterizaría por lo que Meissner (1971) señala como procesos de internalización primarios—no constitutivos como operaciones defensivas— que contribuyen a la definición del sujeto en la relación con el objeto y que no requieren de la capacidad de diferenciar el yo del mundo. Así utilizando esta categorización de Meissner, pienso que debemos diferenciar en Ferenczi la *Fase Introyectiva Primaria*, entendida como un proceso de internalización inaugural y de instauración de un estado mental permanente; del *mecanismo introyectivo*, entendido como una operación defensiva que implica la diferenciación yo – no-yo .

Así, la conceptualización de la Fase Introyectiva implicaría que el recién nacido experimentaría todo en forma monista, ya se trate de un estímulo exterior o de un proceso psíquico, el bebé sólo tendría entonces sensaciones corporales subjetivas. Los cuidados constantes del entorno materno permitirían al niño sentirse “omnipotente”, “*uno con el universo*” (Ferenczi, S. 1913c, pp.71) que obedece y respeta sus designios manteniendo un estado de *beatitud* y permitiendo que el bebé en dicho estado de unidad no sea desgarrado por el fallo prematuro en yo y no-yo.

Ferenczi también denomina a dicha fase “estadio de amor objetual pasivo” o “estadio de ternura”. Fase donde sólo se

producirían excitaciones libidinales espontáneas en el bebé, existiendo un *deseo de ternura sin reciprocidad*. “Esto no es ni una respuesta, ni narcisismo, sino el amor de objeto pasivo. Ser amado en tanto que objeto sin amor recíproco (...) No ser desgarrado en yo y mundo” (Ferenczi, S. 1985[1932], pp. 164-165). De este modo, en este estadio está excluido cualquier acto de autodefensa y protección, y cualquier influencia del mundo externo permanece en estado de impresión, “sin contrainvestidura del interior”. Es este un punto fundamental que me permitiría plantear que para Ferenczi la “actividad personal” del bebé se encuentra supeditada en un comienzo a la “actividad personal de la madre” en la adaptación. Así en la *fase introyectiva o estadio de ternura*, la adaptación activa de la madre a la omnipotencia del bebé sería la “actividad personal” del sujeto que se daría en el espacio que la madre crea con su beatitud. Actitud materna que nos recuerda la “madre suficientemente buena” que ampara la ilusión de D.W. Winnicott (1960, 1971). En cambio, cuando la madre fracasa en crear dicho espacio sugiero que el yo del sujeto emerge desde dicha matriz con su adaptación, y en este caso con la renuncia prematura a la “individualidad” originaria (Freud, 1923) y surge la “actividad” esta vez en términos de un sujeto dividido.

Al producirse una discordancia entre sus designios y su experiencia, el bebé distinguiría progresivamente de su

experiencia subjetiva las “cosas malas” que quebrantarían la ilusión de beatitud. Frente al fallo materno el bebé “excluye los ‘objetos’ de la masa de percepciones hasta entonces unitaria, como formando el mundo exterior y a los cuales por primera vez opone al “yo” que le pertenece más directamente” (Ferenczi, S. 1909b, p.108). A través de este movimiento proyectivo el bebé distinguiría artificiosamente lo percibido objetivo de lo vivido subjetivo. Se produce entonces la objetivación del mundo exterior y el monismo deviene en dualismo, mecanismo mediante el cual se elaboran “sensaciones a partir de *sentimientos*,”² y el mundo exterior a partir de una fracción de yo” (1909 a, p.66). Esta corresponde a la “fase de proyección” del psiquismo, en la cual se comienza a establecer la diferenciación entre yo y no-yo. (Ferenczi, S. 1909 a, 1909 b, 1913 a, 1913 b, 1913 c, 1921, 1926, 1955 [1930-1933], 1985 [1932]). Implica que “lo que en un primer lugar vemos claro es el sentido del pronombre posesivo ‘mío’, y sólo en un segundo lugar—cuando orientamos nuestro juicio sobre esta contracción—creamos el sustantivo ‘yo’, como el ser al que le corresponde lo que es ‘mío’” (Ferenczi, S. 1913a, p. 46). Esta vez un ser que se encuentra dividido en la propia actividad. Pero esta actividad es la actividad de un yo que no está entendido al modo de Freud, en la que el núcleo serían el sistema percepción conciencia, sino que Ferenczi se adelanta y plantea como núcleo del yo a

2 Destacado es *mío*.

las emociones. Así las emociones quedan en el centro del modelo teórico construido por él, en un casi imperceptible giro conceptual ya en 1913d, definir la fase proyectiva y la emergencia del yo diferenciado del mundo exterior, como resultado de “separar los *contenidos psíquicos subjetivos (sentimientos)*³ de los contenidos objetivos (impresiones sensibles)”, en donde el yo abraza a los afectos desde los cuales se instituye. Aquí la fuente del sujeto sería la experiencia del “ser” (Freud, S. 1921, p. 100) en la identidad (identificación en el sentido intransitivo de Compton, 1985) con el ambiente materno; y el núcleo del yo, que emerge del emocionar de dicha experiencia. Así el yo en Ferenczi se instala en el entramado inevitable y permanente entre su fuente intransitiva del emocionar (propio de la fase introyectiva) y de la diferencia y del acto psíquico en la atención y del sentido de realidad (propia de la fase proyectiva).

3. Trauma y adaptación

Ahora podemos intentar revisitar la idea de trauma en Ferenczi en el marco del develamiento del sujeto y su relación con la fase introyectiva. Así en “Reflexiones sobre el traumatismo” (1934 [1931-1932]) va a plantear la hipótesis que como consecuencia inmediata de todo traumatismo se instala la angustia, que consiste en el sentimiento de ser incapaz de adaptarse a la situación. El *displacer* o la tensión in-

terna busca una vía de descarga que es ofrecida por la autodestrucción de la percepción y de la cohesión psíquica. La fragmentación de la conciencia y la parálisis psíquica van a surgir como sustituto de la aniquilación total propuesta por la situación traumática. De este modo nace en Ferenczi el interés por el estudio del trauma como un proceso de disolución de la personalidad, que se orienta en el sentido de una regresión al estadio originario de la mente. Así los mecanismos defensivos y resistencias que consiguen el aislamiento de las cosas y de la propia personalidad en el tiempo y en el espacio, están desconectados. Entonces señala que la primera consecuencia del trauma es la fuerte angustia por la pérdida del sentimiento de sí, en última instancia la pérdida de la experiencia del “ser” intransitivo. (Ferenczi, S 1934 [1931-1932], 1955 [1930-1933], 1985 [1932])

Pero tener en cuenta la fase introyectiva como estadio originario de la mente, implica una especificidad al concepto de trauma en que lo patógeno no es la sola experiencia traumática, ya que la regresión a la fase introyectiva implica además tener en cuenta la resistencia del ambiente humano a mantener un espacio de amparo al sujeto traumatizado, que en definitiva se instala como el abandono y la desmentida de las experiencias del sujeto. Siendo este un carácter central en lo que Ferenczi (1913 b, 1928b) definió como la resistencia activa que impone el entorno humano

3 Destacado es mío.

al sujeto emergente, la mentira.

Los adultos negarían y rechazarían las ideas, pensamientos y emociones que dan cuenta y reflejan al niño la realidad del propio trauma. La reacción y la resistencia de los adultos a la situación post-traumática es fundamental para que el trauma devenga patógeno. Las consecuencias del trauma podrían ser reparadas por una madre atenta y solícita que disponga en el contacto de comprensión, ternura y sinceridad. Si falta tal benevolencia materna el niño se hallará sólo y abandonado en el más profundo desamparo tras el trauma, conduciéndolo a la ruptura psíquica y a la enfermedad. (1931, 1933, 1985 [1932]). Ferenczi señala al respecto: "El comportamiento de los adultos respecto al niño que sufre el traumatismo forma parte del modo de acción psíquica del traumatismo" (1933, p. 155).

La personalidad del bebé en la fase introyectiva tendría una consistencia semi-disuelta donde los mecanismos psíquicos divergen y el sujeto tendería a la dispersión centrífuga. Pues aquí la madre con su "*abrazo psíquico*" da sostén y amparo al bebé posibilitando su existencia en el reconocimiento y afirmación del sujeto como entidad realmente existente, válida de dimensión, forma y sentido determinados. Esto es, permitiría el narcisismo necesario como base de la personalidad que sólo puede adquirirse en la beatitud materna. (Ferenczi, S. 1985 [1932])

Pero ¿a qué corresponde ese estado de beatitud?, sino a un estadio donde la experiencia emocional de esta madre no sea rechazada ni negada permitiendo el

develamiento del sujeto?. En términos técnicos que la contratransferencia pase a ser un elemento central de lo que Ferenczi llamó abrazo psíquico, como una experiencia emocional que refleja el allegamiento del sujeto en el objeto. Experiencia que finalmente daría cuenta del "sentimiento de sí" del niño, en la omnipotencia.

De modo que Ferenczi va a señalar que el paciente (y el niño) llegarían a dudar de la propia vivencia emocional frente a una actitud fría y de desentendimiento que niegue la realidad del trauma. "Todo ocurre como si el hecho doloroso de tener que soportar *la pérdida de la contra-transferencia* hubiera acorazado al paciente para soportar el displacer..." (1985 [1932]; pp. 106-107). Entrar en el desamparo que se encuentra más allá del pensar lo inimaginable, que implica ser el último de una raza y que mueve al poeta a expresar el terror de lo inefable: "¿Quién se irá conmigo?"

¿Quién acepta morir al mirarme?

No existir ni muerto".

(Francisco Sazo)

Es en esta dimensión donde podría ubicarse el dolor del trauma y de la mentira que la evita. Podría quizás preguntarse: ¿Quién acepta mirar en la muerte del trauma? ¿Quién acepta la existencia en la muerte? Una persona en la experiencia traumática llevada a la desmentida pierde la posibilidad de reconocerse en la mirada de otro, de reconocerse en su propia muerte.

La perspectiva planteada anteriormente me permite pensar que para el autor la consideración de ese estadio originario

de identidad de sujeto y de objeto es determinante en su concepción sobre la consideración metapsicológica del trauma. De esta manera Ferenczi comienza a dar un lugar central a la contratransferencia en la técnica, como matriz de mutualidad desde la cual surge la transferencia. Esta es la idea de mutualidad que Ferenczi (1985 [1932]) considera en su "ejercicio técnico" del Análisis Mutuo, ejercicio que no tarda (como es costumbre en él) en cuestionar y criticar. Sin embargo en su consideración por el Análisis Mutuo, pienso que él no toma en cuenta su propio modelo del maternaje, dado que es justamente el objeto materno en una relación de mutualidad el que debe sostener el estado de beatitud que permita la experiencia del sujeto en lo que él llamó "*abrazo psíquico*". Sin duda se puede pensar que Ferenczi en su Análisis Mutuo fue bastante ingenuo en proponer una mutualidad simétrica, siendo poco subsidiario de su propio modelo que apunta a lo que—apoyándose en Green (1995)—yo llamaría mutualidad asimétrica.

Aquí la contratransferencia (en un sentido ampliado en la que Ferenczi incluye personalidad del analista y su técnica) puede convertirse en un aliado fundamental en la medida que la transparencia, la honestidad de las reacciones del analista expresadas con sencillez y naturalidad, y tendrían un carácter central en el tratamiento. Sin embargo debemos, de acuerdo a este modelo, tener en cuenta que se constituyen en un material asimétrico, en que el paciente no espera que se obtenga una con-

fesión contratransferencial del analista, sino más bien que la experiencia emocional del analista dé cuenta de la pertinencia del sujeto y su vivencia. Esto en cuanto permita al paciente confirmar la realidad de la situación traumática, al reconocerse en lo que de acuerdo a Ferenczi yo llamaría "reflejo de la contratransferencia", sin llegar a abandonar por esto el análisis del material transferencial. Este es un elemento paradójal ya que implica pensar en lo fundamental que es la naturaleza y realidad de la contratransferencia del analista que presencia el dolor de la muerte en el trauma, pero que su presencia objetal no ha sido llamada a entrar en escena, sino tan sólo en su función de reflejo y abrazo psíquico. Quizás así se pueda entender la "elasticidad de la técnica" en el sentido profundo de la disposición a "sentir con", que marque la diferencia entre el presente y el pasado traumático. En el sentido antes mencionado, la pérdida de la contratransferencia sería uno de los elementos centrales en la iatrogenia del tratamiento analítico, en lo que sería una repetición de la experiencia traumática. Así de acuerdo a Green (1997) para Ferenczi, el trauma residiría en la ausencia de respuesta del objeto a una situación de extremo desvalimiento que mutila y escinde al yo. Este elemento es destacado por Ferenczi como la resistencia activa más importante propia de lo humano, esto es la capacidad de mentir y de desmentir la propia experiencia y la experiencia del sujeto que vive el trauma. Y de manera tal que el sujeto en estado regresivo que se implica en la búsqueda del amparo

de la beatitud materna puede enfrentarse a la resistencia de la madre al negar ésta la propia experiencia frente a la aniquilación de quien vive el trauma; negación que finalmente deviene en acción del sujeto. Esto es en la instalación de la mentira en el lugar del sentimiento de sí.

Así la pérdida del sentimiento de sí lleva a la fragmentación del aparato y más específicamente de la conciencia, que implica una regresión al estado de dilución en la fase introyectiva. De manera que Ferenczi en 1933 va a señalar que la *"personalidad aún débilmente desarrollada reacciona al desagrado brusco no mediante la defensa sino con una identificación ansiosa y con la introyección de lo que lo amenaza o la agrede"* (p.146). Con esto se buscaría negar la realidad del agresor y hacerlo intrapsíquico, a saber, modelado de acuerdo a las leyes del proceso primario siguiendo el principio del placer y desencadenando el ilusorio proceso de adaptación.

Además, en un intento posterior de rescate de la propia personalidad, se va a instalar la escisión que se corresponde al rechazo del entorno a la experiencia emocional de odio y desprecio del sujeto frente al trauma. Los lazos afectivos y la dependencia con el entorno llevarían a que el niño desmienta sus sensaciones subjetivas, identificándose con el rechazo a la experiencia emocional. De esta manera los adultos infligirían la prueba más dura a la credibilidad del niño: la convicción de la existencia de las propias emociones, en Ferenczi, núcleo del yo.

Con relación a la economía del trauma y de la introyección, Ferenczi plantea que el niño pierde la confianza en la benevolencia del entorno y producto de las experiencias displacenteras se origina una escisión en la personalidad, en lo que él llamó "autoescisión narcisística secundaria". Frente al peligro inminente una parte de la personalidad agónica se resigna y no opone resistencia alguna. Sólo así dispone de la ventaja de la insensibilidad de lo inanimado, poniéndose al servicio de la preservación de la vida. El otro fragmento se separaría como una instancia autoperceptiva y se establecería como centinela atendiendo los peligros de los objetos extraños. A partir de esta masa destruida se formaría una personalidad superficial en parte consciente que oculta las capas anteriores. (Ferenczi, S. 1931, 1933, 1955 [1930-1933], 1985 [1932]).

Ahora bien, este estadio de división psicótica de la personalidad que Ferenczi (1930) llamó **rechazo traumático primario**, tiene como sentido el retornar al estado de *beatitud pretraumático* y pretender creer que nada ha sucedido. Este concepto de regresión al estado de beatitud pretraumático tiene fundamental importancia, porque finalmente lo que buscaría todo intento de adaptación, no es más que la tentativa por negar la realidad del trauma y restablecer los modos de satisfacción originarios. Esto es lo que Ferenczi (1931) define como el *placer de la adaptación* que implica la pseudo-madurez, comprendida como la introyección y la identificación ansiosa

de la realidad externa del objeto que amenaza con el abandono en su función, y por lo tanto de re-establecer dicho estado pretraumático en el propio acto adaptativo. En un intento de asumir un papel activo maternal frente a una madre que retira el amor benevolente al niño. Este intento de restablecer la beatitud materna—esta vez en un espacio que se constituye psíquicamente—que entiendo como un modo de auto-prolongar el abrazo psíquico frente a la amenaza de caos, en lo que sugiere la idea de Winnicott (1954, 1962) de un intento de auto-sostén defensivo y del consecuente congelamiento de la situación del fallo materno, que es sostenido por el falso self defensivo.

En el sentido antes expuesto, el yo—atención, inteligencia—se constituiría como la función que se encuentra dispuesta a sostener las fallas del ambiente. Si bien el sujeto de lo mío se constituye en el movimiento expansivo de la introyección y el yo en el movimiento contractivo de la proyección, también la necesaria adaptación al mundo objetual que demanda su presencia (ya sea traumática o propia del desarrollo), va a

imponer inevitablemente que determinadas partes de este mundo “hostil” se incluyan en el yo, y también a la vez renuncia a partes amadas del yo. La adaptación a la realidad implica entonces una destrucción parcial del yo a través de la renuncia y proyección de fragmentos amados y la introyección de aquello que le es extraño, aceptando que lo hostil también puede pertenecer al yo. Así el “sentido de realidad sólo es posible sobre la base de una “fantasía” (= irrealidad), en la cual una parte de la persona es secuestrada y considerada “objetivamente” (exteriorizada, proyectada); esto no es posible sin la ayuda de una represión parcial de las propias emociones” (Ferenczi, S. 1955 [1930-1933], p. 345). Pero al señalar esto último, Ferenczi no está aludiendo a un solipsismo, en el que la realidad del objeto no importe y no se tenga en cuenta, sino que se tiene que considerar dentro del ámbito de la paradoja donde, en definitiva, el objeto es fundamental en el develamiento del sujeto en tanto realidad objetual que refleja realidad de la propia existencia emocional del bebé.

ADENDA: Semblanza de Sandor Ferenczi

Sandor Ferenczi, nació en Hungría, hijo de inmigrantes de Galitzia, pasó su infancia y juventud entre libros de la biblioteca y librería de su padre, lugar que sin duda lo incitaría posteriormente a tomar sus estudios de medicina en Viena. Su interés por las “enfermedades nerviosas” lo llevó a ser reconocido en 1905 como especialista en Neurología y Psiquiatría ante la “Real Corte de Justicia de Budapest”(Rado, S, 1933).

Su inicio en el psicoanálisis fue estimulado por la lectura de “La interpretación de los Sueños” de Freud. Luego, tras una larga entrevista, éste quedaría “cautivado por

el encanto de Ferenczi y poco después se referiría a él llamándolo 'mi querido hijo'" (Grosskurth, P. 1986, pp.84). Este sería el comienzo de una relación basada en la amistad y la colaboración mutua por muchos años. Las palabras de Freud nos hablan del aprecio que tenía hacia el talento y "la fama de Ferenczi, en la cual se expresan con tanta felicidad su originalidad, su riqueza de ideas y posesión de una fantasía científica bien orientada". (Freud, S., 1923 pp.289). En la Asociación Psicoanalítica Internacional, que con sus esfuerzos se fundó en 1910, él ocupó la presidencia (1918-19), y luego ocupó el cargo de vicepresidente desde 1927. (Rado, S. 1933). Y rechazó la presidencia ofrecida por Freud en 1932 (Jones, E. 1957)

Paul Federn (1933), rescatando las palabras de Freud, señala que en el campo del psicoanálisis y de la psicoterapia todos seríamos sus discípulos; esto producto de su incesante y fructífera investigación plasmada en sus novedosos conceptos. Además recuerda las sugerencias e intercambios conceptuales con Freud en las largas caminatas luego de las reuniones de la Sociedad de los Miércoles. Federn destaca su hipótesis sobre la hipocondriasis, la que Ferenczi veía como una neurosis actual narcisista en la que habría una excesiva investidura libidinal del órgano afectado. Analista entre otros de E. Jones y de M. Klein, a ésta estimuló a aplicar el psicoanálisis a niños pequeños, y abrió las puertas de la Sociedad Húngara de Psicoanálisis (de la cual Ferenczi fue fundador) para la lectura en 1919 de su primer trabajo llamado "El desarrollo del niño" siendo aceptada como miembro de dicha sociedad ese mismo año (Bion, W., Rosenfeld, H. y Segal, H., 1961).

Sin embargo, a pesar de sus aportes, no dejó de ser una personalidad controvertida en el ámbito del psicoanálisis de principios de siglo XX. A los comienzos de la década de los '30, su cercanía afectiva con Freud se vio deteriorada ya definitivamente con la presentación de su trabajo "Confusión de lenguas entre el niño y los adultos" (1933) durante el Congreso Internacional de Psicoanálisis en Wiesbaden en septiembre de 1932, trabajo que ni Freud, ni Eitingon, no pudieron "evitar" que Ferenczi leyera. Luego es mantenido en una especie de destierro hasta que finalmente muere de anemia perniciosa, el 24 mayo de 1933 pocos días antes de su 60º cumpleaños. Luego es desacreditado, e incluso llega a ser diagnosticado por Jones (1957) como si fuera un paciente con un desarrollo paranoídeo, con delirios e impulsos homicidas hacia el final de su vida —en su "Vida y Obra de Freud, Tomo III".— Incluso Jones utiliza este diagnóstico para interpretar su obra y su participación en el movimiento psicoanalítico. (Balint, M. 1958) De esta manera su obra queda sepultada en el olvido y en forma prácticamente oficial, por quien fuera uno de los presidentes de la IPA por muchos años. Balint (1958) fue el primero en desacreditar las afirmaciones del biógrafo del fundador del psicoanálisis. Judith Dupont —la albacea de su obra en la actualidad— (1988) plantea que es sorprendente darse cuenta como toda una comunidad psicoanalítica, con pocas excepciones, aceptaron tan rápidamente la declaración de Jones sobre la salud mental de Ferenczi. Señalando así que este olvido sería más bien una resistencia a la obra e ideas del autor, sobre todo en la

línea de sus conceptos de la contratransferencia. La que él entendía en dos vertientes como la transferencia espontánea del analista que surge desde su propia neurosis, así como de la transferencia provocada en el analista por sus pacientes, sus conductas y sus asociaciones. De esta manera, para Dupont, él definiría el psicoanálisis como una empresa básicamente emocional, que exige inevitablemente la presencia de la personalidad del analista. Así sugiere que los analistas debían exponerse a abandonar su posición relativamente protegida, intentando salvaguardarnos de lo que Ferenczi llama nuestra "hipocresía profesional".

BIBLIOGRAFIA

- Abraham, K.** 1924: Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales
En: *Psicoanálisis Clínico*, Ed. Lumen-Hormé, B. Aires, 1994
- Balint, M.** 1958: Sandor Ferenczi's Last years
En: *Int. J. Psycho-Analysis*, Vol 39: p. 68.
- Bion, W.**; Rosenfeld, H.; Segal, H. (1961): Melanie Klein En: *Int. J Psycho-Analysis*, Vol 42: pp.4-8.
- Coloma, J.** 1997 : El oficio en lo invisible (una paradoja psicoanalítica) En: Donald Winnicott en América Latina: teoría y clínica Psicoanalítica Outeirol, J. y Abadi, S. Ed. Lumen, Buenos Aires, 1999.
- Compton, A** 1985: The concept of identification in the work of Freud, Ferenczi, and Abraham: A review and commentary"
En: *Psychoanalytical Quaterly*, Vol 54: pp.200-233
- Dupont, J.** 1988: Ferenczi's Madness
En: *Contemporary Psychoanalysis*; Vol 24 N°2: pp.250-261
- Federn, P.** 1933: Sandor Ferenczi
En: *Int. J. Psycho-Analysis* Vol 14: pp.467-485.
- Ferenczi, S.** 1909a: Sobre la psico-neurosis En su O.C. Vol 1, pp. 59-76. (1909b): Transferencia e introyección En su O.C. Vol 1, pp. 99-134.
1912: El concepto de introyección En su O.C. Vol 1, pp. 217-219.
1913a: Extractos de la 'Psicología' de Hermann Lotze
En su O.C. Vol 2, pp. 43-47.
1913b: Fe, incredulidad y convicción desde el punto de vista de la psicología médica
En su O.C. Vol 2, pp. 49-61.
1913c: El desarrollo del sentido de realidad y sus estadios
En su O.C. Vol 2, pp. 63-79.
1921: A propósito de la crisis epiléptica
En su O.C. Vol 3, pp. 167-174.
1926: El problema de la afirmación del desagrado
En su O.C. Vol 3, pp. 457-469.
1930: Principio de relajación y neocatarsis
En su O.C. Vol 4, pp. 91-108.
1931: Análisis de niños con los adultos
En su O.C. Vol 4, pp. 109-124.
1933: Confusión de lengua entre los adultos y el niño
En su O.C. Vol 4, pp. 139-149.
1934 [1931-1932]: Reflexiones sobre el traumatismo
En su O.C. Vol 4, pp. 153-163.
1955 [1930-1933]: Notas y fragmentos
En su O.C. Vol 4, pp. 297-353.

1985 [1932]: Diario Clínico Ed. Conjetural, B.Aires 1988.

1968: Psicoanálisis. Obras Completas 1908-1912, Vol 1 Madrid, Ed. Espasa-calpe, 1981.

1970: Psicoanálisis. Obras Completas 1913-1919, Vol 2 Madrid, Ed. Espasa-calpe, 1981.

1974: Psicoanálisis. Obras Completas 1919-1926, Vol 3 Madrid, Ed. Espasa-calpe, 1981.

1982: Psicoanálisis. Obras Completas 1927-1933, Vol 4 Madrid, Ed. Espasa-calpe, 1984.

Freud, S. 1923: Dr. Sandor Ferenczi. En su 50º aniversario En sus Obras Completas, Vol 19 pp. 287-289. Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1985

1933: Sandor Ferenczi: Obituario

En sus Obras Completas, Vol 22 pp. 226-228. Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1985.

El yo y el ello

1921: Psicología de las masas y el análisis del yo

En sus Obras Completas, Vol 18 pp. 63-136.

Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1989.

Green, A. 1995: La metapsicología revisitada Ed. Eudeba, B.Aires, 1996.

1997: Las cadenas de eros Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1998

Grosskurth, P. 1986: Melanie Klein: su mundo y su obra

Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990

Jones, E. 1957: Vida y obra de Sigmund Freud Tomo III Ed. Lumen - Hormé, Buenos Aires, 1997

Meissner, W. 1971: Notas sobre la identificación (II). En : Revista Chilena de Psicoanálisis, 1994 Vol 11 N°1, pp. 9-22.

Rado, S. 1933: In Memoriam-Sandor Ferenczi, M.D. 1873-1933 En: Psychoanalytical Quarterly, Vol 2: pp.356-358

Winnicott, W. 1954: Aspectos metapsicológicos y clínicos de la regresión dentro del marco psicoanalítico En: Escritos de Pediatría y Psicoanálisis, Ed. Laia, Barcelona, 1981.

1960: Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso En: El proceso de maduración en el niño Ed. Laia, Barcelona, 1975.

1962: La integración del ego en el desarrollo del niño En: El proceso de maduración en el niño Ed. Laia, Barcelona, 1975.

1971: Realidad y juego Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.

El Yo interrogado

Pilar Soza

Con el objetivo de facilitar las relaciones con sus pares, se abrió un grupo con cuatro niños diagnosticados como Asperger: vale decir niños cuyo síntoma central podría describirse como una incomprensión bastante radical de lo comunicacional del lenguaje y lo social de las relaciones. Los cuatro tienen un nivel cognitivo alto y en consecuencia están integrados a colegios regulares. Uno de ellos presenta síntomas en el lenguaje expresivo: con gran frecuencia responde con ecolalia. Se les propuso a los padres y a ellos mismos este trabajo grupal a desarrollarse con una frecuencia de una hora y media semanal durante un año. Este trabajo versa sobre media hora de la primera sesión introductoria que, a continuación, intentaré describir resumidamente para terminar con una breve reflexión sobre ella, lo que entiendo que me enseñó.

Cuando decidimos comenzar la sesión con los niños, ellos estaban esperando en una pieza con juguetes a que termináramos la entrevista a sus padres. Los llamamos y muy rápidamente los cuatro ingresan y sin dudar se sientan juntos en un sillón. Había, además del sillón, varias sillas.

Nosotras nos sentamos en dos de ellas pero contiguas, de modo tal que iniciamos como armados en dos bloques: el sillón y las sillas. Dos masas indiferenciadas. Gestos, movimientos pero sobre todo el lenguaje, el uso de la palabra, irá trazando algunos rasgos. Hablamos primero nosotras expresándonos que esta sesión es para conocernos, para presentarnos. Habíamos decidido que, al terminar, encuadraríamos para las demás sesiones, y así lo hicimos. Uno de ellos, José, responde sobre la misma marcha de nuestro discurso que habría que empezar por acá —señala la punta mas extrema del sillón— porque hay que empezar por alguna parte y que si empezamos por allá —la punta más cercana— sería justamente al revés.

Esta frase me evoca las indicaciones del gato de Alicia en el País de las Maravillas, donde con el lenguaje dice sólo cosas obvias, concretas, restándole su aspecto simbólico y abstracto y transformándolo, como efecto, en una especie de cábala.

Al responder: —empezamos por el derecho—, me siento también transformando al lenguaje en cosa. En todo caso, el niño de ese extremo del sillón dice llamarse Pablo, que tiene 12 años y

comienza a hablar con seriedad y preocupación sobre las muchas y exigentes tareas que debe hacer en el colegio (está en quinto básico). Se prolonga en su discurso y se prolonga tanto que tal pareciera que tendría que adquirir el largo suficiente como para rellenar el espacio que lo distancia de otro, un otro inalcanzable que por lo mismo no logra tocar. Intentamos servir de gancho, lo interrumpimos preguntándole al de su lado derecho si a él le pasa lo mismo. Buscábamos una identificación. Este nuevo niño toma la palabra diciendo llamarse Pedro, que tiene 11 años y que está en cuarto básico.

Comenta que su colegio es fácil, que le piden poco. Se soba las manos con notable ansiedad, comienzan movimientos estereotipados. Se ha diferenciado del bloque y se ha angustiado. Fuera del bloque tendría que sostener su yo, parece que esto lo aterra.

Optamos por darle la palabra al que sigue. Este describe lo grande que es su colegio, el emplazamiento de su sala respecto de la de profesores y la biblioteca, etc. Le preguntamos por su nombre. Dice llamarse José y tener siete años además de cursar primero básico. Continúa hablando sobre la planta física de su colegio hasta que una de nosotras le comenta que parece que su colegio es muy grande. El responde con mucho acierto: "y, ¿qué tiene que ver el tamaño con mi presentación?" - "Pensé que nos contabas que el que fuera muy grande tu colegio te preocupaba". Con propiedad y cual adulto chico responde que a él le preocupan los afectos. "¿Y te quieren?". Dice que no con el dedo y se

retrae. Parece que nos contaba que en el colegio se relacionaba más con el espacio físico que con las personas o quería hablar del espacio en la sesión o de los "turnos" o normas para hablar. Quizás se preguntaba sobre como los queremos para dárselos. En todo caso, tal vez, no lo supimos escuchar.

El último de los chicos ha estado zapateando ruidosamente. Ha sido con esto que ha podido emerger del bloque hasta ahora. Así y todo parece ser el único que en la situación no siente angustia y que ha roto la norma de hablar por orden de edad. Es como si estuviera refugiado en su cascarón autista, según expresión de F. Tustin.

Una de nosotras le pregunta su nombre y responde ecolómicamente, a lo que Pablo comenta dirigiéndose claramente a los demás niños y nosotras: "parece que está enfermo". El niño aludido dice llamarse Lucas y tener 10 años. Ante sus dificultades expresivas los demás se ríen y burlan; incluso José lo apoda "antena repetidora". Frente a Lucas, sí optan los otros tres por diferenciarse. Parecen, ahora sí, decir con seguridad que Lucas está enfermo, ellos no, ellos son distintos de lo que es Lucas. La indiferenciación frente a nosotras o entre ellos tres parece no preocuparles; se pueden desdibujar. Por el contrario, parecen angustiarse cuando con el lenguaje han de hacerse cargo de ser.

Nosotras también nos angustiamos y una dice: "Y Uds. no recuerdan cuando eran chicos y repetían?". Dicen casi a coro que sí. Pablo se ve angustiado; me cambio a una silla más cerca de él.

Nuestra pregunta ahora fue ¿y qué

recuerdan? Pablo comienza a hablar de sus tareas, Pedro dice: "mi papá me hace recordar", Pablo habla insistentemente de tareas. Pedro da claras muestras de mucha angustia: se inclina hacia adelante escondiendo su cara. Le preguntamos, interrumpiendo a Pablo, qué ha sentido. Dice que nada y se echa hacia atrás. Una de nosotras le indica que le pareció que se había cansado de oír hablar a Pablo con tanta angustia de sus tareas.

Pablo nuevamente habla de sus tareas. En este momento les aclaramos que aquí no habrá tareas, tampoco notas. Que aquí se puede hacer y decir lo que se quiera dentro de esa hora y media, salvo lastimar o lastimarse; que cada uno de nosotros es como puede, que no les vamos a pedir que sean de un determinado modo, que pueden ser como son.

Pablo se calmó y se calmaron todos. En este momento, José comenta que están muy apretados. Les indicamos que hay sillas, que si se sentaron así es porque querían. Se cambia a una silla. El bloque se desarma.

Les preguntamos cómo se sienten. Todos manifiestan que bien y, particularmente, lo hace Lucas y sin ecolalia.

En este momento acabamos de encuadrar. Ellos, a excepción de Lucas, hablan de enero y las vacaciones. ¿El futuro? Aquí terminamos; se despiden efusivamente de nosotras con besos y algún abrazo.

El grupo es muchas veces planteado como una conjunción de individuos que tras la convocatoria de juntarse crean

una superestructura que los trasciende. La sesión que hemos descrito permite hipotetizar que el grupo no es una superestructura de lo individual sino la infraestructura de las individualidades. Es decir que las individuaciones se asientan, tienen una marca de origen, en lo grupal.

Lo grupal es un retorno a la indiscriminación para aparatos psíquicos diferenciados; invita y amenaza con la indiscriminación, indiscriminación que es el tronco desde el que la individuación se ramifica en sus diversos rasgos y características.

Cuando los efectos de lo grupal sobre el sujeto individual son fuertes y se manifiestan, entonces, se recrean las condiciones originarias para la discriminación del yo como la instancia que tiene a su cargo el sustento de la individualidad. O ilusión.

Es desde aquí que la terapia grupal abre su campo para explorar y analizar los aspectos indiscriminados, más originarios y primitivos que el yo soporta como un lastre.

Vale la pena acotar que grupo y "lo grupal" no son conceptos idénticos. En este caso, grupo alude al objeto fáctico, en cambio "lo grupal", al entramado vincular desde el que el sujeto individual puede y sólo como posibilidad, discriminarse. Lo grupal es entonces el lugar virtual desde el cual el yo en tanto instancia y estructura puede lograr diferenciarse.

El yo emerge poco a poco en la medida en que va logrando poner en un sentido propio ese campo vincular indiferenciado que lo precede tanto en tiempo

de constitución como en espacio de existencia.

Yo e historia son fenómenos psíquicos que se construyen a la par. Es desde que surge el yo que surge también la historia pues se necesita de alguien nombrándose y viéndose en un presente para contarse su pasado –explicación del presente– y proponiéndose un futuro.

¿Cuáles son esas condiciones que hacen posible la discriminación? Sin intención de explorar esto, se puede decir de un modo sintético y recortado que son las fisuras, las rupturas de la ilusión de totalidad y completud las que obligan a todo aparato psíquico a interrogarse para darles un sentido. Es entonces la necesidad de representarlas envueltas en una causalidad que permita vivirlas, justificarlas para el sujeto individual inmerso en lo indiscriminado, lo que paradójicamente lo va haciendo “dueño” de un sentido particular de ellas mismas. Antes es el reino de las sensaciones encerradas en la ilusión de un único. Después es la sensación interpretada y transformada en una percepción discriminada. Cuando ésta incluye al sí mismo en situación, que siente, observa y se observa, describe y se describe, se ha instituido un yo marcado para siempre como ejecutor y responsable de esta tarea.

Freud habla de los “vasallajes” del yo, ciertamente es vasallo, está sometido a cumplir con la tarea de discriminar y compatibilizar demandas entre aquello que discrimina y a través de lo que se construye discriminándose a sí mismo también.

Decíamos que la sesión descrita nos

permite escuchar sobre este tema porque la estamos entendiendo como la grupalidad propia de un grupo formado por sujetos cuyo yo es aún incipiente.

Metafóricamente lo podemos pensar como un yo que se dibuja con unos cuantos trazos a lápiz que no se cierran, dejándolos, esos cierres, sólo insinuados. Podrían evocar un dibujo de Matisse.

De hecho durante el curso de la sesión imaginé un bloque de mármol del que un supuesto escultor iba poco a poco haciendo surgir, por ejemplo unos pies que zapateaban, unas manos que se estrujaban, unos brazos que cubrían una cabeza, una voz que interrogaba con reproche, una boca que lanzaba una queja.

A su vez, y tal cual una escultura, del bloque de mármol valioso y muerto, iba emergiendo vida, pero alusiva a un vivido en otro lugar que se actualizaba en este presente clamando por ser reconocido como significativo, nido o nudo, de sentidos. ¿Un cuerpo grupal? La sesión se inicia con los niños indiscriminados en un bloque. ¿Cómo comenzar a leer los emergentes?

Creemos que como quedó planteado más atrás: emergen del bloque, abren allí una fisura significativa que obliga a un trabajo de puesta en sentido. Emergen desde un pasado que en el presente se transforma en significativo que interroga por el sentido. Significativo que interpela a los yoes por el sentido. Las coordinadoras somos las encargadas de facilitar este acto que construye un proceso. Los dos primeros emergentes, uno corporal, el zapateo, y otro verbal, la

interrogación sobre por donde empezar. Ambos tienen la cualidad de comenzar a dar forma a la escultura: por un lado unos pies sólo ruido y, por el otro, la inevitabilidad del tiempo y el espacio, dimensiones que estructuran la aparición de un significante. Ambos emergentes aparecen como defensa ante la demanda del nombre. Nombre que mata a la cosa para que en su lugar surja el objeto que se inviste libidinalmente, en este caso específico, el yo.

Continúan emergentes referidos a este yo con cualidades propias en cada sujeto porque en cada uno se actualiza en el aquí y ahora su particular historia. Pero y a su vez demandan su sentido aquí. Las exigencias escolares enunciadas por un niño y las no exigencias por el otro. Significantes polares con los que nos interrogan por su sentido aquí: ¿Les exigiremos modelarse, adaptarse a algo propuesto por nosotras? Parece que hasta ahora la exigencia para ellos ha tenido el sentido de obligarlos a no ser como son, a tener que ser como otro supone que deben ser; por lo tanto, parecen tanto temer el tener un espacio para discriminarse como para eclipsarse. La discriminación sentida como la amenaza de un hueco, de un sin sentido. No ha habido o no han podido conectarse con ese espacio del otro que desea y que puede desearlos a ellos como otros.

El siguiente emergente alude a la demanda de ser querido sobre el fondo de no sentirse requerido. Deseo de ser deseado sobre el fondo de no reconocerse en un deseo. El niño habla de un tremendo edificio donde hay todo, nada

falta. El sólo puede recorrerlo. El edificio ¿edificio mamá?, ahora ¿edificio grupo?, ¿se interroga sobre si está completo, sin espacio para que él rellene algo? ¿Iremos nosotras a ser también así aquí? o ¿nos falta algo y por lo tanto tenemos un deseo que podría cubrirlos a ellos?

Tras esto aparece la ecolalia, el rechazo drástico a la interpelación del otro, la enajenación del propio nombre, el eclipsamiento del yo. Parece esto una advertencia a las coordinadoras y al grupo. A las coordinadoras nos avisa sobre el grado de indiscriminación en que está el grupo. A los compañeros parece recordarles, por una parte como amenaza y por otra como recurso defensivo, la existencia de la posibilidad de regresión a momentos indiscriminados. Los otros chicos se angustian y rotulan a este niño de "enfermo". Es decir que satisfacen ambas propuestas: por una parte se defienden atribuyéndole a él el rol de enfermo y discriminándose como un ejercicio yoico, y por otra se angustian pues la anterior defensa no es suficiente como para no "recordar" los propios aspectos más indiscriminados. Uno de ellos dice: "mi padre me hace recordar", otro actualiza su sensación de avasallamiento por las exigencias de las tareas. Al parecer para uno lo que se condensa en "padre" y para el otro lo que se condensa en "tarea", los hace "recordar en sentimiento" (descripción de M. Klein de transferencia) su sensación de avasallamiento del yo y la posibilidad de recurrir a una defensa tan primitiva como el encierro autista, la regresión al narcisismo primario, la

anulación de la diferencia entre sujeto y objeto.

En la sesión se vive angustia. La angustia, y nuevamente recordando a Klein, es vivida por alguien, aunque sea un yo muy precario e indiscriminado frente a un objeto.

Al parecer, las palabras dichas desde la coordinación, que afirman que aquí podrán ser como son, que no tienen que ser acordes a un molde, que hay un espacio que se abre porque deseamos verlos ser ellos y según ellos, es lo que permite una reestructuración afectiva. La discriminación resulta así menos amenazante. El bloque de mármol está más esculpido; uno de ellos se para y camina hasta una silla y se independiza. A través de otro vemos que la ecolalia se cambia por un uso más discriminado del lenguaje. El tema también se despega del estricto presente para hablar de Enero y las vacaciones. Por supuesto podríamos leer que también están hablando del fin del grupo y de la sesión.

Despegarse y diferenciarse tiene que ver con perder un objeto. Para esto tiene que haber uno que perder y alguien que lo pierda. Discriminarse, por tanto, implica

angustia y sobre todo si el objeto que podría perderse es el yo. Asunto paradójico pues es sólo arriesgándose a perder que el yo puede surgir. El yo se constituye por identificación con el objeto perdido. Se instaura cuando ahora es él identificado con el objeto directo de la pulsión, el que se puede ofrecer como objeto de amor... para el ello, dirá Freud. Y, citando a O. Chamizo podemos decir: "no todo es júbilo en la constitución del yo puesto que la alteridad a la que ha confrontado al constituirse representa la falta que siempre estará presente y que porta el dolor-displacer en tanto que es vivida como renuncia de lo que Freud llamó yo placer purificado".

Estimo que durante esta sesión la grupalidad del grupo constituido por los cuatro niños cuenta de avatares y dolores que el yo padece cuando para ser, está compelido a perder.

Pensado en términos pichonianos, lo que aquí se está sugiriendo es que de la horizontalidad aparecen las verticalidades y que éstas aparecen en momentos de detención o quiebre de la horizontalidad, sus fisuras.

BIBLIOGRAFIA

Castoriadis-Aulagnier, Piera 1988. La violencia de la interpretación, Amorrortu Bs.As.

Tustin, Frances 1992. El cascarón protector en niños y adultos, Amorrortu Bs.As.

Bleger, José 1997. Simbiosis y ambigüedad, Paidós Bs.As..

Chamizo, Octavio 1989. Narcisismo y realidad, Psicoanálisis y realidad, Mex., s.XXI.

Pichon-Rivière, Enrique 1983. Técnica de los grupos operativos, El proceso grupal, Nueva Visión Mex.

Klein, Melanie. Los orígenes de la transferencia, O. C., Paidós Bs.As..

Holding: acerca del espacio afectivo

Consideraciones sobre la técnica y la experiencia analítica en la regresión a la dependencia.

Andreas Giannakoulas

Dedicado a M. Masud R. Khan

"Igualmente me percato que cuando hablamos de regresión y de las primeras dificultades infantiles, la gente piensa más fácilmente que yo no estoy en condiciones de hacer un análisis común, donde haya problemas instintivos o el trabajo normal relacionado con la situación de transferencia, cosas que, en realidad, doy por descontadas, sobretudo sabiendo que no vale la pena seguir adelante descubriendo cosas nuevas si despues se olvidan las antiguas.

Estoy de acuerdo con Ud. que en general, en análisis, se busca hacer que no sea necesaria la regresión, y que ello es posible en los casos comunes de neurosis. Creo, sin embargo, que la experiencia de algunos casos de regresiones nos permiten ver más claramente lo que se debe interpretar. Quisiera decir por ejemplo, que cuando favorezco la regresión proporciono al paciente interpretaciones acerca de la necesidad más que sobre el deseo".

(D. Winnicott, carta a W. Scott, 27 de noviembre 1953.)

Ya sabemos que en la unidad de la soledad de nuestra profesión, nuestras preguntas no pueden vivir en aislamiento y necesitan de múltiples y variados encuentros bajo el símbolo de la autenticidad y la diversidad diacrítica. De otro modo, nuestra propia creatividad corre el riesgo de caer en el silencio.

Proponiendo entonces una discusión teórico clínica más sistemática, en torno al núcleo conceptual de la regresión a la dependencia, he privilegiado deliberadamente algunas contribuciones originales acerca de esta temática, que

empiezan con Freud y Ferenczi para llegar hasta Balint, Bowlby, Winnicott, Marion Milner, Brierley, Masud Khan, Stewart y otros. En el fondo a los autores que han tenido una particular preocupación por la técnica relativa a los estados regresivos "sin límite de profundidad".

El concepto de regresión nació con los discutibles experimentos de Ferenczi y siempre ha permanecido en un área teórico clínica controvertida, particularmente en lo referente a su utilidad y a su uso. Considerada como un factor patógeno, un mecanismo de defensa o una

forma de resistencia, ha permanecido siempre, como subrayaba M. Balint (1968) como un factor esencial de la terapia analítica.

La regresión, dice Rycroft, se refiere a un retorno (reversión) a un estado y a una modalidad de funcionamiento anterior; en la regresión terapéutica este retroceso es de tipo formal y está asociado a un aumento de la dependencia del paciente al analista.

La regresión a la dependencia es un "proceso curativo" que no se origina en el analista sino en el analizado, en su verdadero ser, que puede aun esperar un vuelco a la falla original, quizás reavivando un nuevo ciclo de **bonding**, si encuentra en el analista una adaptación suficiente a sus propias necesidades. (Winnicott 1949, 1954, 1960)

Puesto que como analistas buscamos enfrentar al paciente en su totalidad, nos enfrentamos inevitablemente a fenómenos dinámicos sutiles que exigen una observación asidua y estimulan a la reflexión. Pero estamos también enfrentados al flujo continuo de los afectos, es decir, la vida afectiva emotiva e instintiva que compromete al paciente y al analista en la complejidad de la transferencia y la contratransferencia que estructuran el proceso psicoanalítico.

En la presentación clínica me detendré sobre aspectos más íntimos del proceso terapéutico, en el cuál los afectos a menudo emergen como reverberaciones corpóreas amplias.

He visto a Sara, linda, delgada y elegante, casada con dos hijos, en el Centro Psicoterapéutico de Paddington, en los alrededores de la estación ferroviaria del

mismo nombre. Me había sido enviada por un colega que tenía en terapia a su hijo adolescente, debido a que la aquejaba un estado de depresión bastante grave. De origen londinense, pasó su infancia en Gales, durante la evacuación de los niños de la ciudad en los años de la guerra. Iniciamos una psicoterapia de tres veces a la semana y por un largo período de la misma vino acompañada de su segundo hijo de 11 años aproximadamente. En la sala de espera mostraba dificultad para separarse de su hijo y vacilaba en dejarlo, organizando anticipadamente y con cuidado cualquier movimiento durante su ausencia. Su comportamiento depresivo, pero medido, mostraba claramente el sello de una educación victoriana, típica de la clase media alta anglosajona.

Al principio rehusó dignamente a tenderse y durante la sesión trataba de esconder las lágrimas, que mojaban casi inadvertidamente sus mejillas, dándome la impresión de que verter lágrimas fuera una conversación desvitalizada, un modo de expresar el dolor desplazado a una secuencia de actos; llenar los ojos de lágrimas, que mojándole las mejillas creaban la sensación y percepción que la conducía a buscar sus pañuelos o a tomar los míos para enjugarse, y sonarse la nariz, o a moverse para botarlos después de haberlos usado, etc. Una secuencia de actos que, a través de su ineludible exteriorización, sustitúan los afectos dolorosos y los procesos internos con manifestaciones somáticas sin rostro. Era evidente la ausencia de un espacio psíquico interno, el rostro aún no era accesible a la mutualidad del pro-

pio diálogo psíquico y no era posible compartirlo con otro. Claramente, yo "testimonio anónimo" no había sido notado como destinatario de sus mensajes.

Describía con cansancio sus problemas con el marido y sus preocupaciones por sus hijos, (un adolescente en tratamiento psicoterapéutico) y sobretodo por el más pequeño, muy apegado a ella en este período e involucrado masivamente en el estado depresivo materno.

Notaba que gradualmente Sara llegaba anticipada a la sala de espera, poniéndose en una particular posición de control sobre mis movimientos, entre la puerta de mi consulta y la sala de espera, y mostraba signos de inquietud apenas me veía aparecer, lista para captar mi mirada, para saltar rápidamente y seguirme. Recorría apurada el largo corredor acelerando el paso, como para anular la distancia, y cerraba la puerta, suspirando profundamente como diciendo "finalmente solos". Había dejado de llorar y a intervalos me miraba con avidez casi aturdida, llenándome a menudo de una notable sensación de fastidio erótico.

Hablaba siempre poco y en su oscura conciencia la palabra como metáfora que une y separa a paciente y analista, estaba completamente ausente. Lentamente se iba sustituyendo la palabra por un lenguaje de los sentidos, radicado más allá de la memoria de su historia personal, incluyendo claros rasgos de excitación y de terror arcaico. La sentía frágil y vulnerable, desprotegida e incapaz de protegerse de sus propias necesidades

que no lograban alcanzar la articulación de la pregunta.

Se sabe que la necesidad busca a un objeto adecuado y se satisface con ello, mientras que la pregunta necesita una formulación que incluya al objeto en su respuesta; probablemente el deseo nace en parte de la separación entre la necesidad y la pregunta no satisfecha y sin respuesta. No creo que, en este sentido, Sara pudiera desear. Me llamaba la atención, en este período, la falta de pensamiento deductivo, simbólico y metafórico y la escasa capacidad de transformación (Elaboración).

Gradualmente me daba cuenta que no había lugar para el analista como el que guarda y multiplica la fuerza vital de la palabra. En el idioma preverbal de la comunicación que se establecía entre nosotros, el anonimato del mundo animal surgía con toda su corporeidad a través de un ritmo natural a menudo intenso, cenestésico, visceral, visual o auditivo (respirar frecuente, suspirar con fatiga, abrir y cerrar los ojos, sonrojarse, y diversos rumores corporales, secreciones, olores, etc) que se organizaban en una pronunciación sensorial tangible que alternaba con el retiro y el silencio.

Pero el silencio a menudo se transformaba en un desafío hermético que daba la impresión de una concentración catatónica. Sentía también que aquello que permanecía afuera del logos carecía de una intimidad crucial. La intimidad en estas situaciones es amarga para el analista que se encuentra obligado a reforzar obsesivamente el setting y a mantener la distancia para no coludirse.

Es amarga también para el paciente, que debe contar con la frustración inevitable, la falta de gratificación, la sensación de rechazo, la desilusión. El dolor y la venganza como acting out y acting in llegan a ser a menudo una necesidad comunicativa.

Se me hacía difícilísimo tomar la distancia mínima necesaria para establecer un equilibrio dotado de una empatía afectuosa y de la necesidad de límites estables, pero receptivos. (Khan, 1969) A menudo Sara con habilidad de acróbata lograba acercarse a mi acariciando con la manos sus cabellos cercanos a la boca y la nariz, chupando su pulgar con delicia, mientras con la otra mano se tocaba el pecho con la beatitud y el éxtasis propio de momentos eróticos antiguos y conocidos. Sus movimientos se hacían rítmicos en un crescendo en un verdadero balanceo masturbatorio, con claras señales de fantasía alucinatoria; como si desesperadamente buscara en la profundidad de su memoria alguna imagen depositada y perdida que no lograba recuperar, como si tuviera continuamente una necesidad desesperada de prueba con percepciones ulteriores externas que las hicieran reales.

Una de las funciones de la imagen, dice M. Milner (1987) "nace indudablemente del intento, como describe Freud, de descubrir externamente el objeto real que se ha conservado internamente bajo la forma de imagen y por tanto del intento de convencerse de que el objeto esté aún presente".

Freud, como se sabe, no hace distinciones fundamentales entre la función de "la imagen al servicio del principio

del placer y su función al servicio del principio de realidad". El estaba conciente de la necesidad del niño de encontrarse con aquellos que lo alimentan y protegen. De hecho, en 1912 afirmaba que de esta necesidad surgía la "elección de amor de tipo anaclítico" y que de las dos corrientes del amor, que "podrían distinguirse, la corriente afectuosa y la sensual", la "corriente afectuosa es la más antigua". Sin embargo, en la "Introducción al Narcisismo", Freud escribe que "una nueva acción psíquica debe entonces agregarse al autoerotismo para que se produzca el narcisismo" (1914, p.447, la cursiva es mía), sin hacer referencia al maternaje y deja abierta la pregunta sobre cómo se desarrolla esta "nueva acción específica" y de donde se ha obtenido el poder formativo.

Winnicott sostiene que Freud "daba por descontada la situación precoz del maternaje [...] y ello se evidencia en el modo de organizar un setting para su trabajo, casi sin darse cuenta".

Escribiendo sobre el nacimiento del yo, Glover (1943) anota que "el yo se desarrolla en pequeños núcleos hasta que a fines del segundo año, se unifica definitivamente [...] a partir de este momento el concepto de cohesión puede ser ampliado y, superando su referencia instintual, incluir la cohesión de lo global a cualquier período del desarrollo. En consecuencia además de los factores, fuertemente individuales del desarrollo se deberían tener en cuenta la relación del yo con el ambiente inmediato y potencial". Está implícito, en el trabajo completo y riguroso de Glover, la impor-

tancia del holding materno y del rol formativo materno y genitorial. La teoría de la contribución ambiental precoz de Winnicott debe muchos de sus elementos a Freud y en particular a Glover y Ferenczi.

En efecto, la preocupación fundamental de Winnicott (1952) fue, que todas las fallas relativas del ambiente de holding suficientemente bueno que sobrevienen en la infancia (rol de la madre como pantalla protectora) pueden crear desequilibrios y disociaciones en la integración del yo.

Pero refiriéndose al Ser, Winnicott subraya: "para mi el Ser que no es el yo, es la persona que es mi, sólo mi, que tiene una totalidad basada en la acción del proceso madurativo. Al mismo tiempo el Ser tiene partes, y en realidad está constituido de estas partes. Estas partes llegan a soldarse juntas, desde el centro a la periferia, en el curso de la acción del proceso madurativo necesariamente asistido (sobretudo al principio) por el ambiente humano que sostiene (holding) manipula (handling) y facilita de manera viva" (1970, p.294)

Más recientemente algunos autores han utilizado el término actividad organizativa, un término genérico que reúne a aquellas actividades agrupadas como "adaptación recíproca", "diferenciación integracional", "función sintética del yo", etc, para describir un aspecto epigenético, pero han debido tomar en consideración la presencia fundamental de la contribución ambiental.

André Green (1986) sostiene que "al principio se necesita una persona devota que oficie como objeto que satisfaga

el deseo, pero que al mismo tiempo actúe como sustituto del yo embrionario del niño".

En su trabajo titulado "Aspectos metapsicológicos y clínicos de la regresión" (1955), Winnicott hace notar la importancia del setting analítico creado por Freud y lo compara al ambiente de sostén para el yo proporcionado en los primeros estadios del desarrollo, mostrando como su uso puede llevar a un "descongelamiento de la situación de falla ambiental" y a la liberación de los procesos de crecimiento.

Winnicott parece hacer una distinción neta entre ir contra las necesidades y satisfacer los instintos, cuando escribe (en su artículo sobre el verdadero y falso Ser): "se subraya que refiriéndome al ir al encuentro de las necesidades del niño, no me refiero a la satisfacción de los instintos" (1960, p.141). En el discurso de Winnicott es fundamental la modificación de la técnica clásica para poder encontrar las necesidades básicas de estos pacientes, mucho más importantes que sus deseos instintivos.

Clínicamente con algunos pacientes a menudo estamos enfrentados con una necesidad que va más allá de la formulación explícita de cualquier demanda, es decir se nota la falta de un punto de referencia, una situación ausente. Quizás en estos casos la exigencia está en la creación de condiciones necesarias que puedan habilitar una nueva acción psíquica o un descongelamiento.

Sara, ocasionalmente intentaba agarrarse a mis piernas, como una búsqueda autosensual, pero también dándome a

menudo la impresión de una niña que trataba de sujetarme y de buscar apoyo. Refiriéndose al dolor psíquico que volvía completamente inerte e inmóvil a una paciente suya durante la sesión, Masud Khan (1969) escribe: "Lograba enfrentar su dolor con aquello que sólo puedo expresar en palabras como una simpatía incorporada, mediante mi atención corporal. En estos estados sentía que mi paciente tenía necesidad de mi carne y de mis huesos, y los tomaba prestado para defenderse. Ser un yo suplementario para tomar la frase de Heimann [...] significaba construir un yo corporal. No hubo ningún contacto físico entre la paciente y yo en ningún momento del tratamiento. Lo que ella pedía era un modo de ser; por lo menos es cómo se expresaba retrospectivamente. Si mi atención corporal se debilitaba, ella se despertaba en un estado mental artificial o bien caía en la depresión y la apatía".

A veces Sara vivía el espacio entre nosotros como amenazante y horrible y se lanzaba casi con terror exitado hacia mí, enroscándose en posición fetal. Balint menciona por primera vez estos aspectos en 1937: "Muy a menudo estos deseos no van más allá de la posibilidad de tocar al analista, aferrarse a él, o ser tocados o acariciados por él".

Y proporciona algunos detalles acerca de como él mismo iba al encuentro de estos deseos. Sin embargo Balint no parece del todo seguro sobre como comprender estas necesidades en términos de teoría instintual. Ahora, el "instinto a aferrarse", que Balint menciona por primera vez en el artículo de 1937, se

parece mucho a la expresión comportamiento de apego; Bowlby (1969, 1973, 1976) en la discusión de la teoría instintual objeta que el comportamiento de apego debiera ser "concebido como una forma de comportamiento que es distinta del comportamiento de la nutrición y del comportamiento sexual, siendo al menos de similar importancia en la vida humana". Sostiene que "la función más probable del apego es la protección, especialmente de los predadores" y por lo tanto, crucial para la sobrevivencia de la especie. Para el autor la satisfacción de la necesidad, definida como impulso primario, es más importante que la acción del principio del placer, como impulso secundario. Pedder (1976) y otros sugirieron que el concepto de Bowlby sobre el apego podría suministrar el fundamento psicobiológico que Balint buscaba.

A su vez Balint (1968) habla dos veces de "comportamiento de apego". Una, discutiendo la "tendencia onofílica de nuestra técnica moderna" cuando se refiere al comportamiento de demanda, adherencia, apego al objeto" (p.169); y aún antes refiriéndose a Bowlby cuando dice: "estos fenómenos se conocen hace bastante tiempo; recientemente, bajo la influencia de la etología han sido denominados "comportamiento de apego". (pag. 165).

Bowlby (1958) en su revisión de la literatura psicoanalítica sobre la naturaleza del vínculo del niño con la madre, expresa que la "escuela húngara" se acerca mucho a sus ideas sobre el apego particularmente en el concepto de Balint sobre el objeto de amor prima-

rio. El cita a Balint (1937): "Esta forma de relación objetal no está ligada a ninguna zona erógena; no es amor oral o relacionado con el chupeteo, no es anal, ni genital, etc, sino tiene algo distinto". La regresión a la dependencia, de la cual hablé mucho, aclara Winnicott, "no me parece específicamente vinculada a la fase oral y quisiera distinguirla verdaderamente de las fases o del desarrollo instintivo, para conectarla con la capacidad de relación del yo que precede la experiencia instintual aceptada como tal. Creo que Ud. entiende lo que quiero decir, y omitir la palabra "total" u "oral" podría resolver el problema. Creo referirme más o menos a lo que Michel Balint llama la madre primaria" (carta a Enid Balint del 22 de marzo de 1956; las comillas son mías).

De todas maneras, aunque Balint habla de un "instinto a aferrarse", le parece difícil no pensarlo con algo de erótico. En efecto escribe: "el nivel de gratificación nunca va más allá de un mero anticipo de placer" mientras "si el contacto es sin duda libidinal, esto parece más la gratificación de un instinto erótico, que nos asusta a todos a causa de la reserva original de Freud sobre la consecuencia de los "experimentos grandiosos" de Ferenczi" (1952, pag. 231). Debemos sin embargo a Ferenczi y a sus experimentos la intuición sobre el valor de la regresión como agente y aliado terapéutico.

Según Harry Guntrip, el concepto de Ferenczi de "objeto de amor primario" que es la forma de amor sentida por el niño en relación con su objeto primario, o sea el seno o la madre, había prepara-

do el camino sucesivo de Melanie Klein, Fairbairn, Balint, Winnicott y todos aquellos que hoy reconocen que las relaciones objetales nacen de la necesidad infantil de madre.

Para Fairbairn como para Winnicott, desde el principio el niño busca a la persona y el contacto con la persona, no una simple gratificación instintiva desde un objeto. Para estos autores el niño comienza su vida como un ser profundamente sociable: él exige intimidad, no sólo para disminuir la tensión, ni simplemente por una satisfacción, sino para relacionarse. Es desde este involucramiento con los otros que el niño une el sentido de un ser potencialmente innato.

Me daba cuenta a veces que Sara se comportaba alternativamente seductora e implorante, en su intento de convertirme a la función del objeto alucinado, imaginado o pensado.

En este caso mis interpretaciones eran tomadas como declaraciones seductoras y gratificantes, aferrándose a mi voz sin captar los contenidos, o como comentarios frustrantes, como una fuente continua de molestia y de distracción de sus imágenes mentales dirigidas a la búsqueda de satisfacción de la necesidad y de la fusión. Mis dificultades con Sara aumentaban cuando el fin no declarado de su regresión era una gratificación de necesidades instintivas sexuales intensas, sea durante las sesiones, acting-in, en las cuales intentó dos veces la seducción con streap-tease; como fuera de la sesión, donde el acting-out a menudo asumía dimensiones que podían ser catastróficas.

"En estas situaciones", recomienda con elegancia Pontalis (1977) "nos conviene reconocer el contra-transfert, no para defenderse de él, sino para sacar provecho, con el fin de usarlo como servidor y no como dueño, etc. Sin embargo las imágenes utilizadas espontáneamente por los analistas cuando evocan sus casos difíciles, dejan entender otra cosa. Las palabras que aparecen son: incómodo, paralizado, petrificado, bombardeado, desprotegido, lo que no se interpreta allí en el sentido de una vaga impotencia, si no que admite un estado de falta de recurso y socorro en el analista herido en su propio cuerpo". La primera afirmación explícita de la utilidad del contra-transfert, proviene de Paula Heimann (1950-1960) y fue profundizada por otros.

La autora partió de la consideración que "el contra-transfert se extiende hacia todos los sentimientos que el analista experimenta frente al paciente. El analista debe encontrarse en condición de soportarlos con el fin de subordinarlos a la tarea analítica en la cual él aparece como un reflejo especular del paciente". Para Paula Heimann las molestias del contra-transfert por lo general, derivan de un retraso de los procesos de pensamiento del analista frente a las comunicaciones de transfert. "El proceso que se ha desarrollado en el paciente, y del cual el analista no ha logrado percatarse a tiempo, muy a menudo consiste en el impulso a entrometerse, invadir, ocupar el analista (mente, cuerpo) [...] Algunos analistas, para explicar esta situación, aportan el concepto del "mecanismo de identificación proyectiva".

Sin embargo, la intromisión no es un mecanismo del Yo, sino una acción interpersonal. Además, los motivos implicados en tal acción [...] son complejos y dispares y a menudo incluyen la fantasía del "regreso al útero". Las razones del paciente ganarán al analista si él inconscientemente cede, se colude, se deja dominar, si no logra usar la percepción como barrera contra los estímulos a los que se enfrenta. Por último estos episodios pueden ser remontados a la fusión original madre-niño. Además, por esa razón, esto sucede de manera especial con pacientes extremadamente inermes y regresivos" (1975-77, pp. 372-73)

Para la autora, la identificación proyectiva se presenta como un fenómeno de contratransfer, cuando el analista falla en sus funciones perceptivas por cuya razón, en vez de reconocer en el momento oportuno el carácter del transfert, interioriza inconscientemente a su paciente. Este, entonces, actúa en base a una identificación con la madre rechazante y entrometida, repitiendo sus propias experiencias con una inversión de roles. A veces, dice la Heimann, debe haber una evidente capacidad de identificación con el paciente pero sin pérdida de identidad personal. En los últimos años, y con el paciente difícil, el foco de la mirada explorativa en psicoanálisis se ha desplazado inevitablemente a la relación de la diada analítica; nacieron entonces instrumentos antitéticos pero sin duda también complementarios y útiles como la empatía, el contratransfert, la identificación proyectiva, la contra-identificación

proyectiva, etc.

Obviamente, continúa Pontalis (1977) "en esas situaciones al analista no le faltan los instrumentos conceptuales, claramente heredados de la escuela kleiniana como la identificación proyectiva, proyección de una parte de sí en otro, cuya alteridad se define de manera completamente negativa como no-mí. Pero, sí lo ayuda a comprender, la recuperación de estos mecanismos lo deja al fin relativamente desguarnecido.

Se sabe que la eficacia de una interpretación "transferencia mutativa" implica y necesita una mínima capacidad de diferenciación y de insight de parte del paciente. Sin embargo, con Sara, en ese período, estos requisitos faltaban. El como eres, ya no existía y las palabras, las mías y las suyas, eran vividas como acciones.

Por otra parte, en este período, la ausencia de verbalización por mi lado, a menudo provocaba una desesperación falta de reacción, desprecio o crítica y una sensación de apatía y de muerte llenaba la habitación.

La dificultad de poder tolerar la falta de vida y de aceptación de la realidad, la obstinación la fragilidad, la voracidad, la extrema dependencia, a menudo la malicia y la envidia de los pacientes en este nivel fueron descritas por diferentes autores además de Balint, Khan, Stewart, Pedder y otros.

Winnicott estaba plenamente consciente de la implacable ingratitud del paciente en etapa de regresión a la necesidad que, en el contratransfert, puede ser dirigida no "por la compasión o por la interpretación sino por un odio dosificado".

En efecto, en este contexto, demasiado a menudo la negación del odio en el contratransfert degenera la relación clínica en un ablandar al paciente con un interés congraciatorio o tiranizarlo con interpretaciones de palabrería.

La atendibilidad, es decir la capacidad y sobre todo la calidad de percibir del analista en esa situación llega a ser casi una forma de actuar, un holding, cuando estamos totalmente comprometidos por la presencia psíquica y somática del paciente que nos presiona.

Pero estos pacientes pueden asaltar y ocupar la fortaleza de la conciencia del analista, que vacila bajo la fuerza de lo incógnito vivido en el "hic et nunc" a gran escala.

Balint (1968) diferencia claramente entre una "regresión analítica" tendiente a la gratificación, y una "regresión" más benigna tendiente al reconocimiento. La regresión más benigna puede acontecer en las personas cuyo problema se encuentra en el nivel de lo que Balint ha llamado falta básica y pertenece a la psicología bi-personal.

En las investigaciones de Balint, "la manifestación de la falta básica en la terapia", es la respuesta del individuo al descubrimiento traumático de la frustración y de la separación del objeto primario. En ese caso, afirma Balint, la regresión puede anunciar un "nuevo inicio", si las necesidades del paciente son reconocidas y satisfechas. "La regresión maligna" puede observarse en pacientes histéricos, cuyos problemas yacen en el área del conflicto edípico y pertenecen a la psicología triádica.

Masud Khan no abriga ilusiones acerca

de las regresiones malignas, especialmente cuando acontecen durante el tratamiento y en su artículo de 1969, dedicado a los estudios de Balint sobre la teoría de la técnica psicoanalítica, sostiene que en el área del nivel edípico, es decir en la regresión maligna, el ofrecimiento de la frustración es la clave; en el área de la falta básica, el ofrecimiento del reconocimiento puede ser esencial para un nuevo inicio. En su trabajo Khan describe la necesidad de enfrentar el "odio ávido", "los pedidos de satisfacción", "la envidia violenta" de estos pacientes.

Afirma que muchos pacientes de este tipo tienen que lidiar con intensos sentimientos de disociación o estados de perversión a los que recurren después de muchos intentos de autotratamiento sin éxito.

Estos estados defensivos reactivos de rabia y de ávidas peticiones, disfrazan en realidad la angustia más profunda o bien "el miedo a rendirse a la dependencia sin recursos" (Khan, 1969).

También en la obra de Fairbairn se subraya la necesidad de la personalidad esquizoide de llegar a ser consciente del propio objeto en la terapia y si nuestro paradigma clínicoteórico de hoy es el esquizoide, el fin principal del análisis puede ser no solamente el de insistir para que el inconsciente obedezca a las reglas fundamentales y luego interpretar las resistencias, sino el de proporcionar un setting afectivo-emotivo confiable con una seguridad local en la que el paciente puede regresar en compañía de su terapeuta. Se espera que esta regresión en presencia de otro, permita que y

el paciente pueda conseguir una nueva aceptación de sí mismo permitiéndole "descubrir su propia vía en el mundo de los objetos y que no se le muestre el 'justo' camino mediante interpretación profunda o correcta" (Balint, 1968, pp. 177-181). Balint (1968), como sabemos observó que el lenguaje particular y el panorama conceptual utilizados por el psicoanalista, determinan inevitablemente la manera con la cual el paciente llega a obtener una comprensión de sí mismo. Partiendo de este punto de vista, la modificación terapéutica consiguiente al análisis, dependería, en gran medida, del "ofrecimiento de un cuadro conceptual y afectivo, estructurado y organizado, dentro del cual el paciente pueda exitosamente colocarse junto con la propia experiencia de sí mismo y de los otros". Muchos analistas de la tradición independiente, han admitido la posibilidad de la regresión benigna "a un estado de indiferenciación entre sí mismo y objeto, es decir, en un "área psicótica" o "área de fusión" y no se alarman por la perspectiva de la regresión a la dependencia.

"La regresión no es simplemente un regreso a la infancia sino que contiene el elemento del estado más bien paranoide y de retiro, que necesita de un ambiente protector especializado" (carta a Clifford M. Scott del 19 de Marzo de 1953). "Cuando hablamos de regresión en psicoanálisis", afirma Winnicott en 1955, "entendemos la existencia de una organización del Yo y una amenaza de caos".

El paciente esquizoide "busca y, al mismo tiempo, se resiste a la dependencia

y a la regresión del yo a una afectividad indiferenciada no integrada", advierte también Masud Khan. Este no deja de subrayar la importancia de ayudar a un paciente a regresar creativamente y a esbozar desde allí gracias a una "reconstrucción" en el setting analítico, la "calidad y el timbre exactos de su ambiente materno precoz". Comprender las limitaciones de la madre, dice Khan, puede ayudar a liberar al paciente difícil, y especialmente, al paciente esquizoide, y ayudarlo gradualmente a diferenciar su fantasía psíquica primitiva de su realidad externa patógena.

Respecto a la duración de la regresión, "no puedo, naturalmente, predecir su extensión" —escribía Winnicott—, "algunos pacientes tienen regresiones más profundas y prolongadas que los analistas debieran simplemente ocuparse de ellas si sabe que pueden lograrlo". Algunos años después, Masud Khan (1972) precisaba con propiedad: "Mediante el holding psíquico, afectivo-emotivo y ambiental de la persona del paciente en la situación clínica, facilito determinadas experiencias que no puedo anticipar o programar, no más de cuanto puede el paciente. Cuando éstas se actualizan, son sorprendentes, tanto para el paciente como para mí, y se concretan nuevos procesos bastante inesperados en el paciente".

Las angustias de separación de Sara se intensificaban, no solamente durante los week-end, sino también el término de cada sesión se hacía para ella difícil y laborioso y lo vivía como un abandono más despersonalizante que penoso. Las vacaciones constituían un motivo de

enorme preocupación y a menudo aparecían intentos o verdaderas maniobras de manipulación hacia el analista. Sara lograba crear también situaciones de enorme aprensión, confusión o pánico en su ambiente inmediato, mostrando en las sesiones, claras señales de sensación de culpa, miedo de sus propios rechazos y angustia de retorsiones de parte de sus familiares y naturalmente de mi parte en el transfert. A veces manifestaba también una falla del examen de realidad y a menudo llegaba a la sesión con desorientaciones espacio-temporales, por ejemplo equivocando el día o la hora de la cita, o bajando del metro en un paradero equivocado.

Para Winnicott, encontramos el ser de un paciente clínicamente sólo en los momentos de verdadera regresión a la dependencia y al holding: "Es como si hubiera una expectativa de que puedan aparecer condiciones favorables para justificar la regresión y ofrecer una nueva posibilidad de incrementar el desarrollo de algo que se hizo inicialmente imposible o difícil por una insuficiencia ambiental".

"Puede suceder" —dice la Milner— "que lo que buscan estos pacientes, a veces, sino siempre, antes de encontrarse en condición de utilizar de manera creativa esa fusión recurrente con el objeto a través de una confusión de los límites, (una fusión que considero tiene que preceder la creación de los símbolos), es lograr una conciencia intuitiva de una madre no ansiosa, anclada con satisfacción a su cuerpo y en feliz comunión con él".

Fue después de un largo período, de casi

tres años de análisis, que llegó exhausta a una sesión, se encaminó sin hablar al diván y se tendió. La seguí quedándome también en silencio, moviendo suavemente mi silla. Se quedó en silencio mostrando claramente que quería dormir. Me limité a decirle que podía ver su cansancio y exasperación, tanto física como psíquica, y agregué deliberadamente que comprendía su necesidad de que yo la apoyara y protegiera para que pudiera recuperarse.

A menudo el analizando, como sabemos, revive y reactualiza los acontecimientos de una cierta etapa de su vida y el analista proporciona una situación de "adaptación activa total" en la medida de lo que es capaz y por la duración necesaria y, sucesivamente, de la gradual disminución de la adaptación como un ambiente "suficientemente bueno" que proporcione un "holding" atendible.

M. Milner habla de un ambiente que facilita un continuidad entre las primeras memorias corporales precoces y las experiencias sucesivas. En este caso la tentación del analista de ser brillante o profundo en sus interpretaciones, es una fuente de perturbación y distracción en el procedimiento clínico.

En las sesiones siguientes, Sara se encaminaba por sí sola y con naturalidad al diván, pero generalmente se quedaba silenciosa y bastante inquieta. Observaba que había perdido todo su estilo y la compostura victoriana, empezando gradualmente a mascar chicles o chocolates; una vez trajo también una bebida de leche y cacao con pajita, preguntándome si podía dejarla al costado del diván.

Para mí era indicativo como las condiciones ambientales, diría hasta climáticas del espacio analítico, en este período, eran esenciales para Sara. Milner sostiene: "Cuando la urgencia de la necesidad de una inmediata satisfacción mágica del deseo no es demasiado fuerte, la satisfacción evocada parece funcionar como una especie de acción experimental más que mágica. Sirve para mantener en suspenso la acción e imaginar sus probables resultados, llegando a ser, por lo tanto, la base esencial del pensamiento experimental y de la elección deliberada de los medios en relación a los fines".

En efecto, yo notaba que la actuación ya no era la necesidad central de Sara, la cual se volvía más locuaz aunque sus descripciones eran bastante fragmentarias.

La víspera de una de nuestras separaciones, me trajo un pequeño libro con el cuento de Paddington Bear, un personaje muy amado de la literatura infantil inglesa, junto a un osito igualmente pequeño y, ofreciéndomelo, me dijo: "Este eres tú. Lo encontré en la estación de Paddington donde pasé por casualidad después de mucho tiempo". Le agradecí sonriendo y coloqué el libro sobre la mesa, manteniendo entre los brazos el osito durante toda la sesión y, cuando se tendió agregué: "un poco yo y un poco Sara", sugiriendo que tal vez quería ponerme en su lugar, hacerme sentir como se sentía. Me preguntó si conocía el cuento de Paddington Bear y siguió diciendo que se trataba de un osito llegado desde muy lejos, de Perú, justa-

mente a la estación de Paddington, donde no conocía a nadie. Por suerte había encontrado una simpática pareja que lo había recibido en su casa con gran hospitalidad. Era obvio que a través de Paddington Bear hablaba de sí misma. En fin, después de un largo silencio, me preguntó con cierta inquietud: "¿Quién sabe dónde irás en la vacaciones?" Ella detestaba las vacaciones, los viajes, los alejamientos... Comenté que entonces era un poco yo y un poco ella: ella se preocupaba por mí, como por su hijo cuando lo dejaba solo en la sala de espera, como si tuviera que viajar. Quien sabe quién me esperaba y dónde. "Tal vez irá a Grecia donde sus familiares? Quién sabe cuántos lo esperan?", agregó absorta. Estas eran las preocupaciones de la pequeña Sara, dije, que separándose de los suyos habría tenido que enfrentar, además de su pérdida, el temor de lo desconocido; sin embargo, por otra parte habría podido ser igualmente difícil dejar a la simpática pareja galesa a la cual había sido confiada y a la cual se sentía también unida.... Quién sabe quién se recordaría de ella en Londres, quién podría esperarla y a quién podría volver a encontrar. Notaba que en ella ahora intentaban articularse, en una coherente narrativa metafórica, afectos y aspectos del ser, que hasta entonces habían sido negados o totalmente disociados, incluyendo las experiencias penosas internalizadas, pero a menudo también buenas, incluso las primeras representaciones de una pareja armoniosa que simpatizaba con ella.

El libro de Paddington, con el osito que me había regalado, como otro osito pare-

cido que había comprado para ella, constituían ya un área intermedia de transición entre, Sara y yo. En efecto, en este período también la lectura y los cuentos en particular, constituían una parte esencial en la vida de Sara y una nueva modalidad de relacionarse con ella misma, con sus hijos y conmigo.

Un día me contó con cierto temor que había soñado que sobre el diván analítico se encontraba la madre muerta pero que, al final había empezado a respirar nuevamente. En mi lugar estaba un tranquilo médico rural, un doctor autoritario pero benévolo. Su único comentario fue de una vivencia espeluznante. Yo también me sentí desconcertado a causa de la falta total de libres asociaciones. Decidí simplemente comentarle el sueño vinculado a su temor de separación, de muerte; quién sabe si habría quedado la madre viva lejos de ella y adentro de sí, y si ella habría podido confiar en alguien para sobrevivir. Me referí a su grave depresión y a la posibilidad de suicidarse, tal vez sin siquiera darse cuenta de ello. Deliberadamente dejé a la paciente la posibilidad de manejar las referencias de transfert, que en parte le eran bastante claras. No sentía la necesidad de consolidar la vivencia que surgía, ni pensaba modificar con interpretaciones la manera de utilizarme e incluirme en la totalidad de la experiencia misma. La sentí emocionada e impresionada mientras me contaba que, durante el período galés, le había llegado la noticia de un bombardeo en Londres, en el área donde vivían sus padres. Y puesto que las noticias tardaban en llegar, o eran muy contradictorias, ella

percibía en el ambiente claras señales de que sus padres estaban muertos. “Ninguna señal de vida, pero durante todo aquel periodo yo me quedaba todo el día al lado del fuego, mirando fijamente por horas las imágenes que se creaban en las llamas, y en la noche quería dormir en mi pieza y en la misma cama con mi hermana. Cuando volví a ver a mis padres, ya no creía que estuvieran vivos”.

Para Winnicott, “la dependencia de la madre interna tiene una historia en la confiabilidad originaria real”. Discutiendo con los kleinianos, subrayaba: “no obstante, si la confiabilidad de las figuras internas no deriva de la experiencia real en las primeras etapas de la vida infantil, entonces se puede también decir que no importa si el analista es confiable o no, y yo pienso que no podemos sostener esta tesis”. (Carta a D. Meltzer)

Ahora ya todos conocemos el devastador resultado de las fallas ambientales seguidas por periodos de confusión, del trauma acumulativo con la persistencia de la angustia, y de la interrupción de la continuidad que interfiere pesadamente en la existencia del individuo. Son decisivos, entonces, el bienestar físico, el calor, la tranquilidad, en general la ausencia de interferencias y, en particular, la coherencia del analista. Solamente un ambiente en condición de responder ordenadamente a las necesidades puede asegurar la sobrevivencia y promover la integración. Estas nociones son elocuentes en el libro “Las manos del dios viviente”, donde la Milner escribe: “Había tomado gran interés en el rol desa-

rollado por el marco del cuadro, el cual delimita una realidad de tipo diferente de aquél de la vida diaria, así como el marco formado por la habitación del analista y la duración pre-establecida de cada sesión, delimitan la sesión analítica. Reflexioné también acerca de la manera en la cual los sueños están enmarcados en el sueño. También me había interesado en los aspectos más internos del marco; es decir, había tratado de aprender a realizar estados mentales concentrados en los cuales uno crea su propio marco interior, su propio marco de referencia, como elemento esencial de toda la producción mental, sea que se creen ideas o bien obras de arte (un estado en el cual se mantiene una especie de espacio interior); sin embargo, aún no había visto que una de las más remotas raíces de esa capacidad, podría ser la experiencia de estar en brazos de la propia madre (pensé en ello solamente cuando Susan me trajo el dibujo que ha hecho después del T.E.C. [electroschock])” (pág. 350). M. Milner habla también de un ambiente que facilita una “continuidad entre las primeras memorias corporales precoces y las experiencias siguientes”.

Se puede decir que la regresión a la dependencia constituye, de alguna manera, la matriz y la perspectiva sobre las cuales se pueden volver a proponer las diferentes comunicaciones en la situación analítica, desde las más arcaicas (proto-comunicaciones), a las más evolucionadas.

El holding, en esta situación, puede ser descrito como el que provee continuidad de espacio y tiempo, en el cual la

regresión a la dependencia puede permitir el inicio de los procesos de maduración y de las relaciones objetales internas detenidas o congeladas. El holding implica, entonces responder adecuadamente a todas las etapas de la vida del paciente, nuevamente propuestas en el transfert, incluso la concepción, el embarazo y su nacimiento, pero mantenidos y sostenidos en el transfert y contratransfert del analista, que son la suma de todas las huellas mnémicas de todo tipo de experiencia sensorial, cenestésica y visceral, como también visual y auditiva, de percepciones, imágenes y de emociones, afectos y recuerdos que el analista alimenta y vive dentro de sí mismo durante todo el proceso terapéutico.

El analista y el proceso terapéutico (espacio, tiempo e interpretación) son utilizados en estas situaciones, durante un cierto período, para hacer renacer el sentido de seguridad y consolidar la continuidad. Es como tener dentro de sí la continuidad del ser del paciente, recordando y, de vez en cuando, haciendo referencia a algunos detalles que van desde el primer encuentro, hasta la última sesión. Por lo tanto, una de las funciones del analista es, entre otras, ser el vehículo de la memoria, reconocimiento, juicio, conocimiento del ser del paciente.

Encontrarse con el paciente con espontaneidad e intuición constituye índice de madurez clínica; requiere el mantener abiertas todas las líneas de contacto entre el exterior y el interior. Winnicott ha postulado un impulso reparador como necesidad natural del niño de contribuir

al ambiente que cuida de él. De tal manera se forma la confianza en la posibilidad de entrar creativamente en relación, con reciprocidad y colaboración con el análisis y el ambiente. Poder confiar en la espontaneidad, más que en las explicaciones o intenciones manipuladoras del cuadro clínico, significa crear un espacio para el aporte del paciente como persona.

Un ambiente "suficientemente bueno", que proporcione un holding creíble, sostendrá el desarrollo emocional según el esquema original, el ser potencial, con sus ritmos y sus maneras, que permite la integración llegando a ser una persona, con la capacidad de enfrentar la realidad y elaborar a continuación su propia aptitud a la fantasía, ilusión, imaginación, sublimación, creatividad: es decir, encontrar la capacidad de crear y usar símbolos y metáforas.

En un cuadro terapéutico clásico, definido por setting, transfert e interpretación, creo que el analista puede asumir el riesgo sobre todo con el tiempo, de confiar su propio gesto espontáneo, más que su sabiduría, a la incierta memoria del paciente con el cual comparte la vida.

La naturaleza puede entonces descender de manera inmediata y espontánea, pero ordenada en la terapia, como el modo de existencia propio del analista. Periódicamente sus sugerencias pueden también fluctuar cerca del oído, como balbuceos verbales vagos, sin meta ni dirección. De tal manera el lenguaje estará libre de proseguir con apenas un soplo de control conciente y por casualidad se posará de vez en cuando sobre

una aceptable sombra de pensamiento, una frase, una reflexión inesperada, una libre asociación que podría darle un sentido al proceso terapéutico.

Ocasionalmente durante la mutualidad puede darse un episodio en el cual toda distinción entre proceso primario y secundario se derrumbe, como cosa memorable aunque a menudo improbable, casi un incidente lingüístico del analista que lleva a nivel de conciencia lo que hasta hacía poco era solamente un humor o una indeterminada intuición, no se sabe de quién. Como si el "objeto encontrado fuera también el objeto creado"..... en el contexto del espacio terapéutico, donde el paciente y el analista no solamente se encuentran entre ellos, sino también se encuentran a sí mismos en una profundidad raramente accesible en cualquier otro setting. Cuando se da ese encuentro puede nacer la experien-

cia mutativa compartida, en la medida en que la interpretación sea oportuna. En el ámbito de una reciprocidad natural, donde la posibilidad de vivir el propio talento y la propia capacidad comunicativa para el analista como también para el paciente, llega a ser irrepetible. La modificación terapéutica se presenta como una especie de juego de azar hecho de palabras, asociaciones mágicas y coincidentes, frases que pueden encontrarse allí, en el lugar apropiado, por pura casualidad, en un área de contingencia inspirada y afortunada "transicional", que a menudo lleva hacia la confianza en la vida.

... el holding del espacio afectivo vuelve el proceso radical y creativo: en esta situación puede nacer, como con Sara, el transfert como ilusión creativa y transformadora para ambos, paciente y analista.

BIBLIOGRAFIA

Balint M. 1991 New beginning and the paranoid and the depressive syndromes. *Nuovo ciclo e sindromi paranoidi e depressive, in L'amore primario*, Cortina, Milano, 1991, pp. 209-228).

Balint M., Balint E. 1968, *La regressione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1983.

Bowlby J. 1958, The nature of the child's tie to his mother, *int. J. of Psycho-An.*, 39, 350-73. 1969, *Attaccamento e perdita. Vol. 1 L'attaccamento alla madre*, Boringhieri, Torino, 1972.

1973. *Attaccamento e perdita. Vol. 2 La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino, 1975.

1976, Attachment theory, separation anxiety and mourning, in *The American Handbook of Psychiatry*, New York Basic Books.

Fenichel O. 1945, *Trattato di psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi*, Astrolabio, Roma.

Freud A. 1965, *Normalità e patologia nell'età infantile*, Boringhieri, Torino, vol. 3 pp. 763-932.

Freud S. 1914 *Introduzione al narcisismo*, Boringhieri, Torino, vol 7, pp. 439-472.

Green A. 1986, *On Private Madness*, The International Psychoanalytic Library, London.

Greenacre P. 1953, *Trauma, crescita, personalità* Raffaello Cortina Editore, Milano, 1986.

Heimann P. 1950, On counter-transference, *Int. J. Psycho-Anal.* 31 Il controtransfert in Bambini e non più bambini, Borla, Roma, 1992, pp. 95-102).

1960 Counter-transference Controtransferti in *Bambini e non più bambini*, cit., pp. 188-200).
1975-77, Nuove osservazioni sul processo conoscitivo dell'analista, in *Bambini e non più bambini*, cit., pp. 366-385.

Laplanche J., Pontalis J. B. 1967, *Enciclopedia della psicoanalisi*, laterza, Roma-Bari, 1968.

Little M. 1985, Winnicott, working in areas where psychotic anxieties predominate. A personal record Free associations, vol. 1 (in *il vero S... in azione*, Astrolabio, Roma, 1993).

Khan M. 1963, Il concetto di trauma cumulativo, in *Lo spazio privato*, cit., pp. 41-56.
1969, On the clinical provision of frustration, recognitions and failures in the analytic situation *Int. J. Psycho-Anal.*, 50, 237.

1972 La paura di ridursi a una dipendenza sprovveduta nella situazione analitica, in *Lo spazio privato*, cit., pp. 260-68.

1974 *Lo spazio privato del S...*, Boringhieri, Torino, 1974, 1963, 1972, 1969.

Pedder J. R. 1976, Attachment and new beginning. Some links between the work of M. Balint and J. Bowlby in the British School of Psychoanalysis. The independent Tradition, G. Kohon (a cura di), London, Free Association Books.

Pontalis J. B. 1977, *Tra il sogno e il dolore*, Borla, Roma, 1988.

Rycroft C. 1968, *Dizionario critico di psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 1970.

Rosenfeld H. 1987, *Impasse and interpretation*, London, Tavistock Publications (Comunicazione e interpretazione, Bollati Boringhieri, Torino, 1989).

Winnicott D. W. 1949, Ricordi della nascita, trauma della nascita e angoscia in *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze, 1975, pp. 210-233 Birth memories, birth trauma and anxiety in *Collected Papers*, Tavistock, London, 1958, pp. 174-193.

1952 L'angoscia associata all'insicurezza in *Dalla pediatria*, op. cit., pp. 119-123 (Anxiety associated with insecurity in *Collected Papers*, op. cit., pp. 97-100).

1955, Gli aspetti metapsicologici e clinici della regressione nell'ambito della situazione analitica, in *Dalla pediatria*, op. cit., pp. 278-294).

1960, La teoria del rapporto infante-genitore in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma, 1970, pp. 41-65 The theory of the parent-infant relationship in *The Maturational Processes*, op. cit., pp. 37-55.

1960a, La distorsione dell'io in rapporto al vero ed al falso S..., in *Sviluppo affettivo*, op. cit., pp. 177-193 Ego distortion in terms of true and false self in *The Maturational Processes*, op. cit., pp. 140-152.

1963, Comunicare e non comunicare: studio su alcuni opposti, in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma, 1970, pp. 231-248 (Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites in *The Maturational Processes*, op. cit., pp. 179-192).

1970, Le basi di S... nel corpo in *Esplorazioni*, op. cit., pp. 284-295 On the basis for self in body in *Psycho-Analytic Explorations*, cit., pp. 261-283.

1971, *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 197.

1987, *Lettere*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1988.

Nota.

Trabajo presentado en Asociación Italiana di Psicoanalisi de Roma, 18 Abril 2000.

Sociología de las religiones, psicoanálisis y creencias

Fernando M. González

Quisiera tratar cuatro aspectos relacionados con la secularización, la religión y las creencias. Aspectos que, sin duda, están entrelazados y que son los siguientes: 1) los supuestos centrales que sirvieron para pensar científicamente a la sociedad y que implicaron un inevitable enfrentamiento con el universo religioso; 2) ciertos aspectos relacionados con la secularización y la laicidad; 3) un tipo de individuo propuesto por la sociología y el psicoanálisis, y 4) el psicoanálisis ante las creencias y como factor de secularización.

1. Ciencias sociales y religión

Entre los supuestos fundamentales que

conforman el nacimiento de las llamadas ciencias sociales encontramos dos. El primero de ellos se refiere a la renuncia de las concepciones metasociales para explicar la sociedad (Durkheim, 1985)¹, lo cual va a implicar el “axioma” que “los hechos sociales no pueden ser explicados sino por otros hechos sociales” (Durkheim, 1986)². El segundo Durkheim lo formuló de la siguiente manera: “la vida social debe explicarse no por la concepción que se hacen aquellos que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia”. Marx, sin duda, lo acompaña en este punto. Ello implicó arrancar al objeto de las evidencias del sentido común. Con ambos, sobre todo con el segundo, el

1 Émile Durkheim, en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, se planteaba así la cuestión de los orígenes de la vida religiosa: “si por origen se entiende un primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica y debe ser resueltamente rechazada: no existe un instante radical en el cual la religión haya comenzado a existir (...) Como toda institución humana la religión no comienza en alguna parte”. El intento de ruptura con la metafísica es evidente. Como bien lo señala Guy Le Gaufey, “la anterioridad lógica o temporal de la causa no le confiere ningún estatuto ontológico diferente de sus efectos, lo cual implica que ella misma sea concebida, en otro momento de la investigación, como un efecto (...) Nada comienza verdaderamente en alguna parte, ni tampoco termina”.

2 “La función de un hecho social debe siempre ser investigada en la relación que él mantiene con algún fin social (...) La causa determinante de un hecho social debe ser investigada entre los hechos sociales antecedentes (...) El origen primero de todo proceso social de cierta importancia debe ser buscado en la constitución del medio social interno”.

psicoanálisis va a hacer causa común³. Ambos supuestos traían aparejado un evidente proyecto iconoclasta por parte de la sociología, cual es suponer que “su objeto puede y debe ‘en principio’ ser reducido a los elementos con los cuales ella lo relaciona” (Hervieu-Léger, D. 1987). Con ello se convierte en un principio tanto teórico como normativo. Si comprender en ciencias humanas

(...) es tener por método el superar la regionalización de los hechos religiosos, (...) la relación determinante no es más aquella del enunciado religioso con la ‘verdad’ a la que afecta una creencia, sino la relación de este enunciado, tomado como síntoma, en relación con la construcción social e histórica en la cual se inscribe el desciframiento de las conexiones entre fenómenos aparentemente heterogéneos (de Certeau, M. 1987).

De esta manera, la religión es desposeída del supuesto privilegio de tener en sí su propia explicación autosuficiente, al ser conformada como un objeto social de investigación. Por lo tanto, queda sujeta a la descomposición de sus elementos y tratada como cualesquiera otra, es decir, reducida a relaciones y conflictos y, también, al descentramiento de la conciencia.

Este proyecto estaba pensado dentro de

un presupuesto que afirmaba el declive inexorable de la religión; declive visto a través del lente de un modelo evolutivo que ligaba la secularización de las sociedades modernas al inevitable fin de las religiones. O, cuando menos, de la drástica reducción de las formas conocidas que hasta ese momento implicaba, según los modelos utilizados, una visión profética o una voluntarista sobre el fin de la religión.

Dicho “final” —o reducción drástica— se daría gracias al arrollador proceso de secularización que estaba sostenido en la “triple presión de la afirmación del individuo, el progreso de la racionalización (instrumental) y la diferenciación de las instituciones. (Hervieu-Léger, 1996). Secularización que, como la sociedad sin clases de marxismo, se pensaba de manera total en el punto terminal de dicho proceso. Todo esto muy ligado a una perspectiva “positivista”. Hasta ahí todo parecía marchar sin contratiempos, ya que se creía que sólo era cuestión de paciencia. Pero, como pertinentemente lo señala Danièle Hervieu-Léger, dos sucesos de orden práctico obligaron a repensar tanto la concepción de secularización, como la de sociedad moderna. Esto provocó un desplazamiento del territorio de lo que debería entenderse por lo religioso, y terminó con un viraje teórico que no termina de reconfigurar su objeto de estudio.

Dichos sucesos se refieren al ascenso

3 Sin embargo, como afirma Guy Le Gaufey, 1986, en la explicación freudiana de los hechos psíquicos se introducen elementos que no se sostienen en una lógica de la remisión de los fenómenos, y que están fuera de toda encuesta posible en cuanto a su antecendencia como, por ejemplo, su concepción de la primera identificación, del padre totémico, de la pulsión de muerte o del Moisés.

político de las corrientes integristas y al desarrollo, en el corazón de las llamadas sociedades modernas, de lo que se denominan como “nuevos movimientos religiosos”, denominación que se presta a más de una confusión, ya que se tiende a colocar en un mismo saco creencias que no necesariamente responden al factor religioso.

Uno de los problemas centrales actuales de la sociología de las religiones lo plantea nítidamente la citada socióloga francesa, cuando se pregunta:

¿cómo al interior de un campo científico constituido por la afirmación de la incompatibilidad de la religión y de la modernidad, dotarse de los medios para analizar no solamente la importancia que el hecho religioso conserva fuera del mundo cristiano occidental, sino también las transformaciones, los desplazamientos e incluso los renacimientos que conoce (dentro de) él.

El dilema fundamental de la sociología de las religiones (es que) el objeto al mismo tiempo que se disuelve, resiste de manera asombrosa, resurge, renace (...) y se

desplaza (...) ¿cómo dar cuenta de esas transformaciones? (Hervieu-Leger, 1987, págs. 16 y 17).

2. Reformulación del modelo clásico de secularización

Si bien se siguen sosteniendo los dos postulados básicos descritos más arriba, el trasfondo del “fin de las religiones” es puesto radicalmente en tela de juicio. Y, como ya adelanté, junto con él, se reformula la concepción del par secularización-modernidad. Si se acepta que en la mayoría de las sociedades occidentales el proceso de laicización iniciado unilateralmente por el Estado –primero bajo el signo de la “laicidad-separación”, seguido de la “laicidad-neutralidad” – (Barbier, 1996, pág. 45), ha servido – junto con “la racionalidad instrumental” progresiva – para consolidar la diferenciación y autonomía de las instituciones con relación a los sistemas religiosos, entonces se puede seguir hablando de secularización⁴. Pero un tercer elemento también definía a ésta, aquél de la “afirmación del individuo”; es ahí en donde comienza una parte de las dificultades⁵.

4 *Habría que pensar con mayor detenimiento el par laicización-secularización que no corresponden a la misma conceptualización. Si el primero no abarca a todo el proceso de secularización, me parece que contribuye sustancialmente a este último. El hecho de que los Estados hayan impuesto unilateralmente la separación con las iglesias, con diferentes suertes y matices, implicó la voluntad de constituir un “verdadero Estado laico, es decir, aquél que subsiste de una manera enteramente autónoma por sus propios medios, sin tener necesidad del socorro de la religión”. (Maurice Barbier, op. cit). Que en un primer momento esta voluntad de separación haya tenido un signo anticlerical pareció inevitable, por lo que ahí se jugaba. En un segundo momento, cuando menos en Francia y en buena medida en México, el proceso de laicización adquiere una connotación de neutralidad que ya no la convierte en un fin de sí misma, ya que “no tiene más por objetivo el asegurar (su) independencia frente a la religión, sino la libertad de la religión gracias a la neutralidad del estado” (Ibid) Medio, pues, al servicio de la libertad religiosa y de la no creencia.*

5 *La otra parte de éstas, como veremos más adelante, se da en la racionalidad.*

“El estado –afirma Poulat– no tiene religión porque no tiene conciencia. Éste no puede sino reconocer y garantizar derechos (Poulat, 1983, pág.78). En cambio, los que sí la tienen son los individuos, los cuales fungen al mismo tiempo como ciudadanos y creyentes⁶; pero también lo pueden hacer como ciudadanos no creyentes. Esto instituye una triangularidad problemática con respecto a las diferentes posibilidades de la libertad de conciencia y a lo que en parte se entiende por espacio público. La función del Estado irreligioso como garante de derechos implicó un lento proceso en el que se fueron discriminando las libertades a promover y proteger, entre otras: la libertad de pensamiento y la de conciencia, que son del orden estrictamente personal–la segunda, lugar para ajustar cuentas con la creencia o la no creencia– y la libertad de cultos. Esta última no puede remitirse a lo privado, ya que su ejercicio implica necesariamente al espacio público⁷. Habría que añadir que la libertad de cultos implica algo más que el manifestar en uno de los lugares de lo

público la convicción “privada”, ya que la manifestación colectiva de la fe tiene su(s) propia(s) configuración(es) cultural(es) que es más que la pura suma de las convicciones individuales⁸.

El liberalismo triunfante reconfiguró la dicotomía básica de lo público y lo privado como consecuencia de la separación iglesias-Estado (entendiendo al espacio del creyente como lo privado y al del ciudadano como lo público, sin ninguna mediación entre el individuo y el Estado). Sin embargo, le fue muy difícil concebir una tercera instancia mes-tiza en la cual las creencias privadas pudieran manifestarse tranquilamente en el espacio público y más aún, incidir en éste⁹.

3. El individuo propuesto por la sociología de las religiones y el psicoanálisis

La modernidad, promotora del advenimiento del individuo, nos lo presenta en una de sus facetas como dueño de su conducta y de su juicio y, por lo tanto, con capacidad para decidir

6 A medida que se consolida la cultura de la democracia, las creencias religiosas no necesariamente coinciden con las preferencias políticas; ahí también los individuos no coinciden en ser sólo el brazo largo del clero.

7 Entre otras partes, en Francia se luchó durante más de un siglo por hacer reconocer instituciones intermediarias entre el Estado y el ciudadano. Después de la Revolución se reconocieron las libertades individuales, pero no las colectivas. En México las Leyes de Reforma reconocieron las libertades individuales y casi eliminaron a la iglesia católica. Fue la Constitución de 1917 la que definió que la iglesia como asociación debía ser eliminada. “La ley respeta la creencia en el individuo; pero la colectividad, como persona moral, desaparece de nuestro régimen jurídico: de este modo, sin lesionar la libertad de conciencia, se evita el peligro de esa personalidad moral”. Artículo 129 (después se convertiría en el 130).

8 Esto les fue especialmente difícil de entender y sobre todo de digerir a los liberales anticlericales y antirreligiosos.

9 Existen diversos modelos al respecto. Estoy pensando, fundamentalmente, en Francia y México. Sin suponer tal cual una identidad de los dos procesos.

qué pensar y en qué creer. En la otra faceta, aquella que introduce el psicoanálisis —y no sólo él— lo muestra como sujeto “escindido”, constituido en y por el inconciente.

En su faceta consciente y responsable de sujeto racional, el individuo tiene la posibilidad de rechazar la sumisión al dogma inmutable y de tratar de no abdicar frente a lo incomprensible. Como diría en algún lugar Sigmund Freud, “la ignorancia no da derecho a creer”. Frente a esta posibilidad, se instaura aquella otra menos exigente, pero también moderna, que no es la del espíritu científico, sino la del individuo con capacidad para decidir “libremente” en qué creer y, como ciudadano, por quién votar.

Es precisamente en ese lugar de libertad para creer donde se dibuja una de las contradicciones mayores de la modernidad. Me explico apoyándome nuevamente en Danièle Hervieu-Léger, cuando afirma que

(...) las sociedades modernas están dominadas (...) por “el imperativo del cambio”¹⁰, (y por lo tanto) viven en una situación de incertidumbre estructural que pone continuamente en entredicho las certidumbres racionales forjadas por la ciencia y por la técnica. Obligadas a hacer frente a la falta de sentido que resulta de esta incertidumbre, las sociedades racionalmente desencantadas no son, sin embargo, sociedades “menos

creyentes”. Son sociedades en las que la creencia prolifera (Hervieu-Léger, 1996, pág. 40).

En este sentido, la modernidad está sujeta a un doble movimiento contradictorio e irreductible. Al mismo tiempo que general el progreso de la racionalización en diferentes ámbitos, lo mina en razón de la “incertidumbre estructural” que constituye su motor. El individuo que nos devuelve no es aquel prometido por el racionalismo, cada vez más desencantado, racional y homogéneo, sino uno contradictorio que se maneja en diferentes lógicas tensadas por el eje “racionalidad/irracionalidad”¹¹, pero sin especial disonancia cognoscitiva

Se trata de un individuo que no puede ser reducido a la pura racionalidad, sino que se muestra a sí mismo como inevitablemente heterogéneo, lo cual rompería con la concepción dicotómica instituida en el siglo de las luces, que postulaba que sólo los incrédulos serían racionales y que los creyentes asumirían el monopolio de la irracionalidad. Metodológicamente, le permite a la antropología, a la sociología y al psicoanálisis “tomar por objeto (de análisis), el corte mismo” de la racionalidad/irracionalidad. Lo anterior supone, como afirma Elizabeth Claverie.

(...) no solamente el otorgar crédito a las capacidades racionales del

¹⁰ Idea que toma de Marcel Gauchet

¹¹ Esto lo pongo entre comillas porque no se trata de reducir el universo de la fe y de las creencias a un puro elán afectivo irracional, puesto que también nos la tenemos que ver con sistemas de comprensión del mundo.

observador, sino también, el tratar de tomar en serio el conocimiento que puede otorgar la puesta en juego de las capacidades cognitivas desarrolladas por los actores (Claverie, 1990, pág. 65). Lo que tiene como resultado que el segundo postulado sostenido por Durkheim, Marx, Freud —aquél de trascender la conciencia de los actores—¹², se resignifique¹³.

Todo esto introduce un tercer tipo de individuo en la oposición que mencionamos anteriormente, entre el sujeto del racionalismo —consciente racional y libre— y el ofrecido por el psicoanálisis —conformado por la lógica del inconsciente—. Tercer tipo no plenamente racional ni expurgado del inconsciente ni vacío de creencias, pero tomado en cuenta en las representaciones que organizan su mundo y en sus maneras específicas de creer.

En síntesis, este conjunto de elementos pone en entredicho la afirmación que sostiene la incompatibilidad entre modernidad y religión. Hervieu-Léger da una vuelta de tuerca más a su razonamiento. Si la innovación es la norma de conducta de estas sociedades, es que éstas han logrado cuestionar y aún

(...) romper las cadenas de la memoria obligada de la tradición. (...)

Según esta perspectiva, se puede decir que las sociedades modernas son (ideal típicamente) ajenas a la religión. Pero esto no es porque sean (ideal típicamente) sociedades racionales sino porque son (ideal típicamente) sociedades amnésicas, en las que es cada vez mayor la incapacidad para dar vida a una memoria colectiva portadora de sentido para el presente y orientaciones para el futuro. (Hervieu-Léger, 1996, pág. 42).

Esto lleva a no querer reducir la secularización a racionalización, y menos, como ya mencioné, a conjugarla con declinación religiosa, so riesgo de perder de vista la complejidad del fenómeno a ser analizado.

Si “el imperativo del cambio” ha provocado esta creciente amnesia y, por lo tanto, un “vacío simbólico creado por la pérdida de densidad y de unidad de la memoria colectiva”, esta contradicción exige la invención de “memorias de substitución”, múltiples, parcelarias, diseminadas, disociadas unas de otras, pero que permiten salvaguardar (al menos parcialmente) la posibilidad de la identificación colectiva”. (Hervieu-Léger, 1996, pág. 43).

La doble función que la socióloga francesa le confiere a la religión, aquella

12 *Habría que recordar el interesante primer capítulo del libro de Paul Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud (Éditions du Seuil, París, 1965), dedicado en parte a lo que denominó como “la escuela de la sospecha”, en donde están Freud, Marx y Nietzsche, los cuales, desde diferentes perspectivas, instituyen una crítica radical del sujeto de la conciencia.*

13 *Aunque justo es decirlo, en el caso del Psicoanálisis hay una notable apuesta por las capacidades cognitivo-afectivas del analizante.*

de ser una de las maneras posibles¹⁴ de enfrentar y de “resolver” la incertidumbre, así como las “necesidades de identificación” (Hervieu-Léger, 1987, pág. 28) de los grupos humanos, está atravesada por la cuestión de la memoria. No toda la matriz de memoria cristiana se ha evaporado, pero sí ha sufrido cambios sustanciales. No es que antes fuera homogénea, pero conservaba cierta coherencia en la medida que era un lenguaje con pretensiones totalizadoras. Ahora se hace entrar en relaciones inéditas, pedazos de linajes de memoria de Oriente y Occidente, entremezclados con la psicología y otras ciencias en una diseminación creciente. Todo este magma de creencias replantea el estatuto epistemológico de lo que habría que entenderse por religión.

¿Cómo entonces, diferenciar la religión de las creencias proliferantes de todo tipo y signo? ¿Cómo, por otra parte, no caer en las nociones de “religiosidad secular” o de “religión invisible” de Luckman, que tienden a diluir la especificidad de lo religioso, ni dejarse encerrar por el tipo de categorías que intentan dar cuenta del fenómeno religioso en términos tales como pérdida y retorno? Una de las alternativas es pensar la secularización en términos no de pérdida o retorno, sino de “recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias” (Hervieu-Léger, 1996, pág. 31) o de “metamorfosis de lo creíble” (Gauchet). La apuesta es interesante y arriesgada, y más si se quiere evitar tanto

una definición restrictiva de religión como la de Bryan Wilson, que la encajona entre el llamado de lo sobrenatural y la eficacia social utópica o una extensiva, como la de la religión invisible.

Por otra parte, si se opta por una posición como la de Émile Poulat que hace de “la indeterminación la condición estructural de la sociología de las religiones”, y que limita la operación de definición no a la religión en sí misma, sino “al campo que se atribuye cada religión”. (Hervieu-Léger, 1987, pág. 24), se deja la iniciativa en manos de los actores y de las instituciones.

Danièle Hervieu-Léger, opta por otra “solución”. Veámosla más de cerca. Por lo pronto, busca

(...) concentrar el esfuerzo de definición en la modalidad particular de la creencia que caracteriza a la religión (...) La presencia de un modo particular de organización de las significaciones y de las prácticas, que sería también el de las religiones históricas y al que podría llamarse “religioso” (...) Esta dimensión específica de todas las formas de creencia religiosa (sería) la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición. (Hervieu-Léger, 1996, págs. 37, 38).

Si toda religión supone

(...) una comunidad creyente (...) y un linaje imaginario pasado y futuro (e...) Incluso hay casos en que la tra-

14 En la medida en que dejó de ser un lenguaje total

dición invocada es pura y simplemente inventada (esto no es obstáculo para que...). El linaje creyente funcion(e) siempre como referencia imaginaria, (y) legitimadora de la creencia. (Sintetizando...) se definirá (...) como religión a todo tipo de dispositivo –ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo– mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular. (Hervieu-Léger, 1996, págs. 38, 39).

Si en última instancia la referencia a una tradición, una memoria, y a una comunidad es el pivote que define a lo religioso, entonces el modelo de las llamadas religiones históricas continúa ejerciendo una fuerte “atracción”, por más que el modelo que propone la autora francesa intente escapársele. Pero, por otra parte, si “el linaje puede ser inventado”, la citada atracción se “atenúa” en referencia al modelo de las grandes religiones del libro, mas no desaparece; porque, en última instancia, aunque esos linajes sean trastocados con nuevos elementos o simplemente dejados de lado, el modelo persiste, aunque sea formalmente.

A su vez, la autora señala que con esta herramienta teórica “no pretende precisar cuál es la esencia de la religión” (Hervieu-Léger). Pero si no importa el contenido de esta memoria, esto querría

decir que ¿cualquier linaje es pertinente con tal de que sirva como referencia autorizante? ¿Y tampoco importaría la antigüedad de la constitución de los linajes? ¿Es acaso posible librarse de una definición sustancial mínima y restrictiva de religión sin terminar por diluirse en lo no específico? Creo que esta última interrogante hay que responderla afirmando que no es posible eliminar ese mínimo esencial de lo que se entiende por religión.

Resumiendo, las nociones de secularización-laicización resignificadas y desembarazadas del horizonte del declive de las religiones, así como de aquél del “retorno” de éstas, asumiendo el aprecio por las representaciones de los actores y sus maneras de organizar las creencias, permite pensar de otra manera los procesos de individualización, racionalización y diferenciación de las instituciones. Para ello hay que tener siempre en claro que el individuo no es homogéneo, que la racionalidad instrumental no es total ni basta para enfrentar la incertidumbre estructural producida por la modernidad. También, que la diferenciación institucional no sólo le deja un lugar propio a las instituciones y linajes religiosos¹⁵, sino que muchos de estos últimos proliferan ahí en donde menos se les espera, desarticulados de sus propias instituciones oficiales, y que, por lo tanto, la modernidad está constituida a partir de una contradicción fundamental.

15 Y aun en el espacio de lo político se tiende a dar un especie de transferencia de elementos de lo “religioso”. Por ejemplo, aquél de “cambiar la vida”. Conf. Paul Ricoeur, “Ética y política”, Ixtus, año V, núm. 21, México, 1997. Imposible eliminar del todo a esa especie de “sacralidad cívica” que acompaña a la consolidación de los Estados modernos.

Al fenómeno de la secularización, es necesario no pensarlo como si se tratara de un especie de marea con sus flujos y reflujos. Habría que distinguir dos tipos de escularización –siguiendo a Poulat–; una primaria y otra secundaria. La secundaria

(...) sería asunto de psicología social y por lo tanto susceptible de variaciones barométricas.

(...) Pero ella se inscribe en una secularización de los cuadros sociales de la vida pública y privada que la precede, (...) reenvía a eso que cada uno piensa y hace de eso que nos tiene a todos; la otra (la primaria) es eso que nos tiene a todos sin importar lo que cada uno piense o haga. (Poulat, 1994, págs. 260-261).

A su vez, la noción de laicidad –entendida en sus transformaciones históricas y en estado práctico– es una cuestión fundamentalmente política promovida por el Estado y no sólo religiosa.

Eso que podríamos denominar como el dolor de la iglesia católica –más de ella que de otras– por la consolidación del territorio estatal, es un dolor explicable en la medida que parte de éste le fue arrebatado a ella, algunas veces al costo de sangre y fuego. La secularización es, pues, mucho más abarcativa que la laicidad, a la cual contiene.

Pero, también el Estado tuvo –y tiene– su propio dolor: aquél de haber aprendido a renunciar a pensar todo el

espacio público como si fuera de su exclusiva competencia y control. Es el caso de lo que conforma el núcleo institucional de la llamada sociedad civil, que está formado

(...) por asociaciones no gubernamentales y no económicas de tipo voluntario, que abarcan iglesias, grupos culturales (...), clubes deportivos, iniciativas y foros ciudadanos. (Habermas, 1992, pág. 1).

Todo lo cual da por resultado el espacio público-político, que no es otro que aquél en

(...) donde puede formarse algo así como una opinión pública (y que no abarca...) el poder del Estado sino (que) más bien (es) su eterno contrincante. (Habermas, 1992, pág. 70).

Ya que es ahí en donde se genera el control democrático de la actividad estatal¹⁶.

En cuanto a la aprehensión del objeto religioso, queda un contencioso abierto y en espera de futuras reformulaciones.

4. El psicoanálisis, entre la transferencia, la creencia, la asociación libre y la irreligiosidad

4.1 Transferencia y creencia. La cuestión de la alteridad

En la medida que desde el psicoanálisis

¹⁶ Entre las cuestiones que dejo fuera de esta reflexión está la importancia del factor religioso como conformador central del nacionalismo. Es el caso de Polonia.

no es posible pensar las transformaciones sociales, porque carece de un modelo al respecto, la tendencia es pensar un tema como el de las creencias sin tomar en cuenta las transformaciones que ha sufrido el "campo" religioso. Por ello es necesario aludir al contexto en donde la práctica analítica se ejerce. Una tendencia al ahistoricismo tiende a guiar la reflexión analítica. Ahistoricismo que está aunado a la inevitable visión parcial que cada uno de los analistas tiene, y que es producto de la pequeña muestra que significa el conjunto de los analizantes de los que se hace cargo. Lo que sucede en los divanes tiende al efecto confeti, es decir, a refractar de múltiples maneras lo social, al grado que vuelve muy difícil realizar inferencias que posean un cierto grado de generalidad. Quisiera introducir en el debate del psicoanálisis, en relación con las transformaciones del campo religioso y en el más amplio de las creencias, la sugerente posición de Marcel Gauchet. Entre otras razones, porque me servirá de pasaje e intersección para introducirme en dicho universo.

Para este autor, el psicoanálisis se enfrenta a dos problemas centrales de lo humano: 1) la cuestión de la alteridad, y 2) el enigma de la disponibilidad y vulnerabilidad ante el otro. Problemas que Freud intentó aprehender, utilizar y analizar en el fenómeno de la transferencia y, en la escala colectiva, en lo que denominó la "ilusión".

Gauchet considera que la cuestión de la alteridad —vista a largo plazo— ha sido explícitamente instituida y organizada por la alteridad religiosa, bajo la prevalencia de lo invisible sobre lo

visible (Gauchet, 1998, pág. 200). Sin embargo, la especificidad de la experiencia contemporánea de los últimos cien años es el advenimiento del inconciente como experiencia cultural y personal.

El inconciente es el rostro que toma la alteridad a sí cuando se deshace la alteridad intuitiva de las religiones, cuando se disuelve la prevalencia social de lo invisible. De ello resulta una alteridad (en la que...) el otro en sí llega a ser cada vez más un otro de sí mismo. (Gauchet, 1998, pág. 201)

Gauchet nos recuerda estas transformaciones que sucedieron en los últimos cuatro siglos y que permiten situar en qué contexto se da la producción freudiana del inconciente. Señala que se puede pensar nuestra cultura a partir de una estructura antropológica compuesta de tres términos: lo invisible, el cuerpo y la verdad. Y añade que nuestra experiencia al respecto es la de un desdoblamiento entre lo visible y lo invisible, gracias al cual algo más allá de nuestro cuerpo visible se oculta a la visibilidad. No habría para él, cultura que no se enfrenta a esto y construya una interpretación al respecto. Afirma también Gauchet que la interpretación dominante de esta experiencia de alteridad es aquella que se mueve entre dos polos: el de la posesión y el de la profecía.

Ahí donde hay religión (es decir...) estructuración religiosa del espacio humano-social, hay esta doble experiencia de lo invisible, en la extra-

ñeza de un cuerpo que cesa de pertenecernos, y en el borramiento de sí en provecho de una verdad que habla en vuestro lugar (...) La figura de un inconciente personal emerge y deviene concebible gracias a una reformulación (de estas...) experiencia(s) de alteridad. (Gouchet).

Dentro de las metamorfosis de lo creíble y la secularización —entendida en este caso en un sentido restrictivo, es decir, como “salida” del universo religioso— el psicoanálisis viene a incidir de manera determinante en la modernidad, debido a que postula que no hay más allá de lo social subjetivizado, cuando sitúa la alteridad dentro del propio sujeto bajo la fórmula del poeta: “yo soy otro”.

Para el citado autor, el cambio más espectacular de los últimos tiempos—entiéndase los últimos veinte años— es el de la caída de la llamadas “religiones seculares”. Para él, tanto la historia como la sociedad han dejado de constituir receptáculos creíbles para cualquier tipo de religiosidad, sea de tipo “secular”, como el marxismo, o más ortodoxamente religiosas. “El porvenir no puede ser más el objeto de una fe en sentido estricto” (Gauchet, 1998, pág. 204). Esto, según él, quiere decir dos cosas. Primera, que todo aquello con característica religiosas que se había investido más allá de la propia religión en otras esferas, tenderá a refluir de nueva cuenta hacia ella, y segunda, que “el dominio de aplicación de lo religioso a las cosas humanas se ha drásticamente restringido” (Gouchet, 1998).

Lo anterior no quiere decir que la

religión desaparecerá sin más, sino que este doble movimiento de reflujo y restricción pone al desnudo el núcleo duro, “y sin duda irreductible”, de la religiosidad, que replantea de nueva cuenta la cuestión de lo que es creer, y una especie de irreductible antropológico de la fe en lo invisible, que puede adquirir nuevos rostros.

Si en la tradición heredada de la sociología religiosa se decía que en la medida en que la religión cumplía una función social indispensable, siempre habrá gentes dispuestas a creer, ahora, según Gauchet, habría que pensar las cosas a partir de una “desfuncionalización integral” de ésta, una nueva mutación de lo religioso, ya que afirma:

Este núcleo antropológico de lo religioso está destinado a sobrevivir a las formas institucionalizadas de religión y probablemente a tomar otros canales diferentes a la expresión religiosa (Gauchet, 1998, pág. 207).

Con lo cual estaríamos nuevamente en un tipo de flujo diseminatorio no hacia el modelo de las “religiones civiles” —pero que en algo las hará recordar— aunque este tipo de nuevo investimento no tenga ya la amplitud ni las fuerzas de las grandes narraciones que se depositaban en la historia y la sociedad.

Sin lugar a dudas, podría haber iniciado esta reflexión acerca del psicoanálisis en relación con algunas maneras de creer, obviando todo lo precedente, y diciendo que el psicoanálisis —como heredero de las Luces— participa de los supuestos de la renuncia a las explicaciones meta-

sociales, y de interpretar las situaciones trascendiendo -al mismo tiempo que tomando en cuenta- las representaciones que se hacen los actores de ellas. Hasta ese punto, aparentemente, todo parecería no tener especiales obstáculos.

Pronto aparecería la primera dificultad, sobretudo en el segundo supuesto, ya que el psicoanálisis al mismo tiempo que pretende ser un método -articulado a una teoría acerca del inconciente- en el cual se analizan las llamadas formaciones del inconciente y las diferentes representaciones que remiten a fantasías inconscientes -y se enfrenta, entre otras cuestiones, a diversas maneras de creer y a una serie de mecanismos psíquicos que los sujetos utilizan a su pesar- fomenta, y en buena medida produce, lo que se denomina como transferencia. La cual está contenida, en parte, en la fórmula lacaniana del lugar del analista como "supuesto saber", y que se expresa así: "aquél a quien yo supongo el saber, yo lo amo" (Lacan, 1975, pág. 54).

El amor, según este autor, implica un tipo específico de creencia. Aquella que supone la unidad del amante y el amado. Es el

(...) no somos sino uno (...) que parte la idea del amor (...) Ese Uno donde todo el mundo se llena la boca, es de entrada de la naturaleza de ese espejo de lo Uno que se cree ser (Lacan, 1975, pág. 46).

El gran equívoco especular del amor lo resume el citado psicoanalista en esta otra fórmula lapidaria: "el amor, es ofrecer eso que no se tiene a alguien"...

que no es lo que se supone (Lacan, 1986, pág. 334). Ello introduce una disimetría básica entre el amante y el amado, que no es del todo compaginable con la otra que acabo de citar.

Sobre ese motor funciona el método y el proceso analítico. Con toda buena fe y no sin cierto candor, se apuesta a que, al final del tratamiento, lo que se creyó adelantado dejará de funcionar cuando el analizante, como creyente temporal, se dé cuenta de que el supuesto saber que le atribuía a su escucha e intérprete en realidad estaba en él mismo. O a lo más como producto de la relación entre el analizante que testimonia y se autointerpreta, y el analista que escucha e interpreta.

El analista, a veces, sabe escuchar de cierta manera y de hacer entrar las asociaciones por determinados cauces. Tres tipos de saber quedarían así diferenciados y entrelazados: 1) aquél que se le suponía al analista; 2) el que estaba, de manera virtual, en el analizante, pero que sólo en el proceso analítico se va conformando, paso a paso, en la interacción que se da entre sus propias asociaciones y en las interpretaciones y construcciones del analista, y 3) el del analista como operador de una tecnología de escucha e interpretación.

He dicho candor porque lo que se fomentó gracias a la específica configuración del dispositivo de escucha -en el cual se articula el prestigio de un saber institucionalizado al de una relación claramente disimétrica- es difícil desbaratarlo como una pompa de jabón. Más aun en aquellos casos que están

condicionados por la institución psicoanalítica, en la medida que forman parte de sus huestes, lo que no quiere decir que todo analizante sea siempre un beato de tiempo completo –aunque los hay–.

Si bien el psicoanálisis, como todas las ciencias sociales, no puede quedarse en las concepciones que los individuos se hacen de sí mismos, no puede dejar de pasar por ellas y tomarlas seriamente en cuenta, porque en esa “superficie” se juega lo otro que hay que dilucidar. Pero, ¿qué significa pasar por ellas?

Se trata de tomar en serio las creencias de los actores (suponiendo) que la acción de éstos se explica (en parte) por la eficacia de su creencia (...) lo cual implica que (se) rompe con el modelo dominante de las ciencias sociales que desde su constitución (...) implica que todo contenido de creencia vale por otra cosa que el mismo (...). Cualquiera que sea el juicio último del (estudioso) acerca de las función de las creencias, (no elude que) el creer, como la acción, se presenta al filo de la historia, como la instancia inmediata, manifiesta y eficaz de la agregación de los individuos orientados hacia actitudes u acciones comunes (Boureau, 1991, págs. 513, 514).

Dicho de otra manera. No se puede hacer válido a rajatabla el postulado según el cual la creencia vale siempre y únicamente por otra cosa. Este postulado de la sociología de la religión descansa en otro, aquél que supone la posibilidad de que se hable de la religión desde fuera, pero como si se

estuviera dentro. Con esto se introduce en la experiencia del creyente, quien la acepta como mirada posible –sin aceptarla plenamente– un desdoblamiento inevitable, el de considerar de ahí en adelante el punto de vista del observador que pretende objetivarlo, aunque siempre guardándose, como último recurso, decirse que lo más específico y subjetivo de su creencia ha quedado a buen resguardo.

Si el psicoanálisis toma como modelo de toda creencia que enfrenta su noción de transferencia, como recorrimiento y “caída” de la posición del analista, habrá reducido las diferentes maneras de creer a una sola y tenderá a diluirlas en sus supuestas “causas profundas e inconscientes”. Por lo tanto, se impedirá entender la complejidad del fenómeno al que se enfrenta.

4.2 Breve tipología del creer

Ya es tiempo que, al menos, describamos diferentes maneras de creer con las que los analistas se enfrentan. Acerca del acto de creer expondré “mi posición”, que se apoya en buena medida en la de Michel de Certeau y que se expresa así:

(... en este acto no se trata tanto del objeto de la creencia (un dogma, un programa, etc.) sino de la manera de investir una proposición por parte de los sujetos, del acto de enunciar que tienen por verdadero. Dicho de otro modo, de una modalidad de la afirmación y no tanto de su contenido (Certeau, 1980, pág. 300).

Esta(s) modalidad(es) de la afirmación, este tipo de consentimiento que algunas

veces no tiene necesidad de pruebas, es lo que me interesa describir escuetamente. Desarrollaré siete posibilidades.

1) *Las creencias plenas*, que son aquellas que habitan y constituyen a los fanáticos y fundamentalistas. Recordadas selectivamente para los fines del análisis, pueden inducir al error de pensar que se trataría de creyentes homogéneos de tiempo completo. Estas creencias plenas estarían cercanas a un movimiento de consentimiento que no tiene necesidad de pruebas, algo que se impone como certidumbre sin tensión ni disonancia.

2) *Las creencias en suspenso*, aquéllas en las que los individuos deciden mantener hasta nuevo aviso su interrogación en *stand by*, mientras piensan su posible respuesta. Umberto Eco ofrece un ejemplo adecuado en una entrevista:

(...) yo fui católico, yo he perdido la fe, pero hay una diferencia profunda entre no creer más en Dios y decir: Dios no existe (Eco, 1989, pág. 25).

Y esto vale no sólo para Dios.

3) *Las creencias paradójicas*, que se pueden resumir en la fórmula de Octave Mannoni: "ya lo sé, pero aun así". Esta

fórmula, "extraña" de la clínica de las perversiones –sobre todo del fetichismo– Mannoni tuvo la intuición de aplicarla a otros ámbitos que los puramente psicopatológicos. Se trata de un tipo de creencia que está afectada por una contradicción insoluble y que depende del ámbito elegido para saber si es más o menos sufriente¹⁷. La citada frase no se mantiene idéntica cuando Mannoni la aplica a ciertas creencias en los Hopis o a una ceremonia emprendida por el seductor casanova para conquistar a una campesina. En este último caso, el juego "cartesiano" de las creencias claras y distintas de un lado, y del incrédulo del otro, se desarticula y se instalan ambos elementos en tiempo diferido, en el corazón del mismo individuo.

4) *La creencia como proceso*. Es decir, aquél(la) que presupone que se trata de algo progresivo y que un buen día se despertará del otro lado del espejo instalado(a) plenamente en la creencia. Un ejemplo pintoresco lo ofrece una bailarina del colectivo Tropicana de Santiago de Cuba, cuando alguien le pregunta: "– Pero vamos a ver, ¿tú eres católica?". La descomunal señora y primera bailarina pensó un momento y dijo: "–en eso estoy, mi amor"¹⁸.

5) *La creencia intermitente*. Aquella que se condensa en la curiosa fórmula

17 Con respecto al artículo de Octave Mannoni, "Ya lo sé, pero aun así", conf. La otra escena: claves de lo imaginario, Amorrortu, Buenos Aires, 1973. Y, para un comentario a dicho texto, ver Fernando M. González, "Creencia y facticidad en relación al discurso religioso y político", Andrew Roth Seneff y José Lameiras (editores), El verbo oficial, El Colegio de Michoacán/ITESO, México, 1994.

18 El País, México, 25 de enero de 1998. Artículo sobre la visita del Papa a Cuba.

siguiente: –¿y tú crees?, respuesta: –a veces, o –según las circunstancias. Lo cual presupone un contrato con el creer que nunca se rompe y que simplemente permanece no explicitado en determinadas circunstancias.

6) *La creencia como “acumulación insatisfecha de signos”* (Bazin, 1991, pág. 503). Es el caso por ejemplo de Madame du Deffand, cuya interrogación se podría formular de la siguiente manera: “¿será o no el signo de un fantasma eso que percibo?”, para lo cual acumula signos que le otorguen una respuesta. En la medida en que no hay límite posible para esta insaciable acumulación ni un sistema de protección que le permite encontrar reposo, el tipo de contradicción está condenada a la hemorragia perpetua. La conocida fórmula de que “no existen los fantasmas, pero de que los hay, los hay” sintetiza en buena medida este tipo de creencia (que para colmo se da en alguien que se presentaba como racionalista).

7) *La creencia desdichada*. Es el caso de los místicos. A diferencia de la anterior, esta vez se apuesta por la existencia del Otro¹⁹, y podría sintetizarse en la fórmula: “creo, luego (a lo mejor) existes”. El místico para poder escuchar la voz de ese Otro, tiene

que librarse del parloteo y de esta manera adentrarse en

(...) la experiencia de un gran silencio (...) Pero la espera choca contra un hecho: lo que debería estar, falta ¿Cómo pues, y dónde hablará esa voz? ¿De qué manera prepararle el vacío en dónde pueda resonar? (...) O ¿acaso sería (lo) propio de la naturaleza de esta palabra al callarse? (Certeau, 1973, pág. 63).

La suposición de la existencia del parlante divino paradójicamente silencioso, implica la constitución de un campo de alocución que ofrezca un soporte mínimo a la creencia en aquél con quien se pretende conversar.

Sirvan estas notas como descripción no exhaustiva de un conjunto de maneras de creer, que implican diversos modos de encararse con ese “Otro” (virgen, fantasma, dios(es), ancestros, secretos²⁰, fuerzas de la naturaleza, etcétera) que es útil como referente y que provoca diferentes maneras de adhesión; y que incluso se pueden presentar combinadas en el mismo individuo, fruto maduro de la modernidad²¹.

El ejercicio del psicoanálisis se encuentra, tarde o temprano, con alguno de los tipos de creencia aquí aludidos; y para intentar analizarlos tiene que situarse en el exterior.

19 Jean Louis Schefe define a la mística como “la ciencia de la sola posibilidad del Otro”, *L'invention du corps chrétien, Galilée, Paris, 1975, pág. 141*.

20 En el capítulo 2 de mi libro *Ilusión y grupalidad*, analizo una “maldición” transmitida a una familia por vía materna.

21 No incluí la propuesta de Danièle Hervieu-Léger para las creencias netamente religiosas porque ya la traté más arriba.

4.3 *El psicoanálisis en el corazón de la libertad de pensamiento y de conciencia introduce la asociación "libre"*

A diferencia del espacio instituido por el Estado irreligioso, en el espacio analítico no se trata de que convivan de la manera más civilizada las diferentes creencias, sino que se puedan analizar tanto las maneras de creer, como de incredulidad, buscando en su cohabitación y simultaneidad los puntos problemáticos, los énfasis y las interferencias.

¿Qué características tiene el espacio analítico? Por lo pronto, en él confluyen elementos que tienen que ver tanto con lo que he denominado el espacio público como con situaciones de lo propiamente privado. En síntesis, en cuanto intuición forma parte del primero, pero en lo que se refiere a la manera de instituir y operar un dispositivo de palabra, abarca fundamentalmente al segundo. Ello no quiere decir que lo que tiene que ver con el ámbito de lo público nunca se haga presente como configurador contextual de lo que se dice, bajo el régimen de la llamada "libre asociación"; con el matiz de que lo privado tiene esa ambigüedad que puede abarcar tanto al ámbito del hogar como al del individuo.

En el espacio de palabra analítico, las creencias "privadas" de cada uno se someten a una particular consideración que no se reduce a la manifestación de la simples creencias. Por lo tanto, se puede concluir que se trata del fuero de lo íntimo que no sale comúnmente a la luz. Espacio de palabra en donde las creencias valen por otra razón, tanto

desde la singularidad psíquica como desde la particularidad social, pero también por sí mismas en su singular especificidad.

Estas trayectorias cruzadas de lo social y lo psíquico no despojan necesariamente a las creencias de su consistencia ni la disuelven después de un análisis. No hay situación más difícil de desarmar y analizar que el de las constriñentes evidencias que proporcionan las creencias, que implican siempre una especie de resto irreducible al análisis. Resto que posee en analogía —que no en identidad— con los delirios psicóticos algo del orden de lo inaccesible e inerte en relación a toda dialéctica. Como recuerda Jacques Lacan a propósito de los delirios de los psicóticos, no se trata en ellos de realidad sino de certidumbre; ya que el paranoico puede llegar a admitir

(...) hasta un cierto punto la irrealidad que los constituye, pero hay una certidumbre (que) le concierne. (Algo del orden de la significación...) la cual él no la sabe, (pero que...) se (le) impone, y para él es perfectamente comprensible (Lacan, 1975, pág. 88 y 30).

En términos paradójicos, se trata de una significación que "se sitúa sobre el plan de la comprensión como un fenómeno incomprensible" (Lacan, 1975).

Lo que le pasa al paranoico se trasluce parcialmente en las diversas maneras de creer a la que me he referido. Además, el mencionado "resto" se hace presente al menos de dos maneras, las que dejarán

perplejo al psicoanalista y que no le permitirán dar plenamente cuenta de lo que ocurre: 1) cuando se da el caso de que una creencia literalmente se desagrega como evidencia y como contrapunto, y 2) cuando la creencia permanece después de haberse intentado analizarla, y se busca reducirla a los elementos y relaciones en las que supuestamente se sostiene²².

Hablo tanto de perplejidad del analista y de la específica singularidad del creer porque, al menos, el que sigue los planteamientos freudianos, se enfrenta al fenómeno multiforme de la creencia inmerso en una posición “insostenible”. Posición que Jacques Derrida ha expresado de manera nítida cuando señala que Freud, como metafísico clásico y Aufklärer, como positivista,

(...) no quiere hablarles a los fantasmas (...) pretende no creer (...) en la existencia virtual del espacio espectral que, sin embargo, toma en cuenta. Lo toma en cuenta para dar cuenta de ello, y cree no poder dar cuenta (...) más que reduciéndolo a otra cosa diferente, es decir, a otra cosa que lo otro. Quiere explicar y reducir la creencia en el fantasma. Quiere pensar la parte de verdad en esta creencia, más cree que no se puede no creer y que se debe no creer en ello (Derrida, 1997, pág. 101).

Posición sorprendente para los que habían realizado la crítica de los

creyentes con pretensiones científicas, es decir, la de aquéllos que se deslizan y oscilan alegremente —o con mínimo malestar— entre dos territorios; el del creer y el de la pretensión de ser sociólogo, antropólogo o psicoanalista para analizar las creencias de los otros, pues finalmente no es posible desembarazarse del “no se puede no creer” y del “se debe no creer en ello”.

La diferencia entre los creyentes y científicos sociales y los no creyentes y científicos sociales está en la manera en cómo relacionan esas fórmulas. Para los segundos, “el no se puede no creer” implica que la tendencia a la credulidad conforma parte fundamental de la constitución de los individuos. Sin embargo, ello no quiere decir que aquélla se imponga de manera ineluctable y sin posibilidad de contrariarla. En última instancia, “nada de la creencia le es ajeno” y, por lo tanto, deciden no dejar ningún santuario intocado.

El encuentro disimétrico del niño con el mundo adulto implica un sometimiento temporal no desdeñable a mensajes en función imperativa y a un tipo de relaciones en donde “el supuesto saber” —de padres, sacerdotes y guías, además de la voz anónima de instituciones que administran “la verdad”— campea por sus fueros.

El “no se puede no creer” freudiano quiere decir por lo menos, dos cosas: 1) que la disposición a creer no es reabsorbible del todo, y 2) que en las creencias y en el fantasma algo de otro

22 Y todavía se podría añadir el caso de los Hopis, sobre el que habla O. Mannoni —citado más arriba— en el cual el desenmascaramiento de la creencia por aquellos mismos que la sostienen lo único que produce es un reforzamiento de ésta.

orden se trasluce y que, por lo tanto, es plausible de análisis.

Ninguna satisfacción se extrae de ese “mal de análisis” —parafraseando al “mal de archivo de Derrida— ya que no existe corte lo suficientemente tajante y que separe de manera limpia las dos afirmaciones inevitablemente entrelazadas.

Cambemos de escala y volvamos a la consideración del espacio público que conduce al Estado, para que quede mejor contrastado y delineado lo que acabo de describir. Si

(...) la base ética de una comunidad política se limita a los valores sobre los que hay consenso y deja fuera de cuestión las justificaciones, motivaciones, (y) los enraizamientos profundos de estos mismos valores, (es porque...) la paz social sólo es posible si cada uno pone entre paréntesis las motivaciones profundas que justifican (...) los valores comunes (Ricoeur, 1965, pág. 23).

Lo anterior no quiere decir que el Estado de Derecho se proponga eliminar todos los conflictos, sino que buscará

(...) encontrar los procedimientos que les permí(tan) expresarse y permanecer negociables. (...) Es con respecto a este ideal de libre discusión que se justifica la pluralidad de los partidos (como...) el instrumento menos inadaptado para la regulación de los conflictos. (Estado en el que a su vez se busca que la participación se

asegure) a un número mayor de ciudadanos (Ricoeur, 1965).

No obstante, hay que aclarar que, a diferencia de la esencial libre discusión que se debe dar en la producción de conocimientos científicos, y en aquella otra que incluye a las políticas públicas a través de los partidos y las organizaciones ciudadanas, ¿qué es lo que propiamente se puede discutir con respecto a las creencias? Hay que señalar que éstas contienen un núcleo “dogmático” que impone “lo evidente” y, por lo tanto, incuestionable: es parte de ese “resto” que no remite a otra cosa y que permanece como irreductible.

Con respecto a las creencias más socializadas y enmarcadas por grupos e instituciones, se busca más bien que tengan igualdad ante la ley, aunque ésta no implique todavía igualdad de condiciones ni de oportunidades. Todas (o casi todas) tienen derecho a existir en ese lugar público normativizado, en el cual ninguna puede aspirar a imponerse sobre las otras, en la pluralidad irreductible de las sociedades modernas.

Ahora veámoslo desde el punto de vista del espacio analítico, donde se supone que se estaría dispuesto a enfrentarse a las “motivaciones profundas” de las multicitadas creencias, tanto en su dimensión sociocultural como personal. Digo que se supone, en cuanto a mi particular experiencia —y al de algunos colegas²³— en lo que se refiere a las creencias “religiosas”, las fetichistas y

23 *Lógica del “confeti” no generalizable.*

las convicciones políticas, la mayoría de los sujetos no van al análisis dispuestos a dilucidarlas por una sencilla razón: cada una de ellas, y por diferentes razones y lógicas –salvo excepciones²⁴– no duelen; por el contrario, producen un

tipo específico de certidumbres y satisfacciones. Aunque, como ya señalé, no todas las maneras de creer se confunden, como en la noche cuando todos los gatos son pardos.

BIBLIOGRAFIA

- Barbier, M. 1996** La laïcité c'est la République. Le nouvel observateur, núm 1963, 19-25 de Septiembre, p. 45
- Bazin, J. 1991** Les fantomes de Mme. du Defaut (Exercices sur la croyance), critique, núm. 529-530, Paris, Junio-Julio, p. 503
- Boureau, A. 1991** La croyance comme competence, en critique. Sciences humaines: sens social, núm. 529-530 Paris, Junio-Julio, p. 513-514
- Certeau de, M. 1973** L'absent de l'histoire, Réperes-Manie, Ligué, Francia, p. 63
- Certeau de, M. 1980** L'invention du quotidien. Ars de faire, col. 10718, tomo 1, Uge, Paris, p. 300
- Certeau de, M. 1987** La faiblesse de croire, colección Esprit/Seuil, Paris, p. 193
- Claverie, E. 1990** La Vierge, le désordre, la critique. Les Apparitions de la Vierge a l'age de la science, revista Terrain, Carnets du Patrimoine Ethnologique, L'incroyable et ses preuves, núm. 14, marzo 1990, p. 65
- Denida, J. 1997** Mal de Archivo. Una impresión freudiana, Editorial Trotta, Madrid, p. 101
- Durkeim, E. 1985** Les formes elementaires de la vie religieuse, PUF, Quadriga, Francia, p. 10-11
- Durkeim, E. 1986** Les regles de la methode sociologique, PUF, quadriga, Francia, p. 109-111
- Eco, U. 1989** entrevista con Jean Jacques Brochier y Mario Fusco, De l'oeuvre ouverte au Pendule de Foucault, Le Magazine Literaire, núm. 62, Paris, Febrero, pag. 25
- Gauchet, M. 1998** Essai de Psychologie contemporaine, Le Debat, núm. 100, Gallinard, Paris, Mayo-Agosto, p. 200
- Gauchet, M. 1998** Essai de Psychologie contemporaine, Le Debat, núm. 100, Gallinard, Paris, Mayo-Agosto, p. 201
- Gauchet, M. 1998** Essai de Psychologie contemporaine, Le Debat, núm. 100, Gallinard, Paris, Mayo-Agosto, p. 204
- Gauchet, M. 1998** Essai de Psychologie contemporaine, Le Debat, núm. 100, Gallinard, Paris, Mayo-Agosto, p. 205
- Habermas, J. 1992** De la sociedad civil a la esfera política de lo público, tomado de Strukturwandel der Offenlichkeit, Ed. Suhrkamp, y traducido por Michel Krapp et al., El Nacional, México, 22 de Agosto 1992
- Habermas, J. 1996** El espacio público, en Nexos, núm. 224, México, Agosto, p. 70
- Hervieu-Leger, D. 1987** ¿Faut-il definir la religion?, en Archives de sciences sociales des religions, 63/1, Enero-Marzo, p. 14

24 Como en algunos fetichistas y travestis.

- Hervieu-Leger, D. 1987** ¿Faut-il ..., p.16-17
- Hervieu-Leger, D. 1987** ¿Faut-il ..., p. 24
- Hervieu-Leger, D. 1987** ¿Faut-il ..., p.28
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas, en Gilberto Jiménez (coord.), *Identidades Religiosas y Sociales en México*, IFAL-IISUNAM, México p. 23
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología...p. 40
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología...p. 42
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología...p. 43
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología...p. 31
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología...p. 37-38
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología...p. 38-39
- Hervieu-Leger, D. 1996** Por una sociología...p. 23
- Lacan, J. 1975** *Le Seminaire. Les Psychoses*, livre III, Editions du seuil, Paris, p. 88 y 30
- Lacan, J. 1975** *Le Seminaire, Encore*, Livre XX, Editions du Seuil, Paris, p. 54
- Lacan, J. 1975** *Le Seminaire...* p. 46
- Lacan, J. 1986** *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, livre XII, citado por E. Proudhon, *Histoire de la Psychanalyse en France*, tomo 2, Editores du seuil, paris, p. 334
- Poulat, E. 1983** *El catholicisme sous observation*, Le Centurion, Paris, p.78
- Poulat, E. 1994** *L'ere postchrétienne*, Flammarion Francia, p. 260-261
- Ricoeur, P. 1965** *De l'interpretation, essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, p. 23

La presencia de Winnicott en mi persona

Saúl Peña K.

"Oh, mi Dios, pueda yo vivir cuando muera"

D.W. Winnicott

Este trabajo tiene que ver con lo aprendido en mi vínculo personal con Winnicott durante las supervisiones de mis casos, así como con la relación total con él. En segundo lugar, con el libro "Relato de mi análisis con Winnicott" de Margaret Little, con quien me unió igualmente una relación muy estrecha de amistad y aprendizaje, y con las lecturas de la gran mayoría de los trabajos de Winnicott. Como dije en mi comunicación sobre este maestro, "Winnicott y la Sociedad Peruana de Psicoanálisis" (presentado en el V Encuentro Latinoamericano sobre el Pensamiento de Winnicott en Noviembre de 1996), antes de iniciar mi vínculo y de aprender y disfrutar con él, ya existía una afinidad con su persona y sus ideas que motivaron mi acercamiento. Hablar de la técnica de Winnicott implica la necesidad de un reconocimiento muy nítido y preciso de la subjetividad, objetiva o no, de quien transmite. A mi entender, es muy difícil aspirar a sustentar cuál es la técnica propia de

Winnicott, ya que manifestaba que él era diferente en sus vínculos con cada uno de sus pacientes, con lo cual coincido plenamente, valorando la importancia de la distintividad. En otras palabras, lo que les voy a transmitir son los aspectos esenciales, conscientes e inconscientes, que yo elijo de mi vínculo con él. Winnicott da una importancia fundamental a lo auténtico, condición indispensable para una aproximación a la verdad. Sin embargo, lo que es auténtico en un analista puede no serlo en otro. Dentro de la concepción de su técnica, más importante que seguir una recomendación precisa que podría ser equívoca, es la que se elige por lo que uno es. Esto, de ser uno mismo, es un elemento fundamental en la participación terapéutica del analista e influye en la importancia del gesto espontáneo que no significa libertinaje ni relajo ni ausencia de límites o de coherencia, sino todo lo contrario, y aquí estamos ya justamente sobre la paradoja.

Dentro de mis elecciones tienen prioridad los aspectos filosóficos, ideológicos y éticos que percibo surgen en él, no simplemente como manifestaciones idiosincráticas. La actitud, la escucha y el inconsciente del analista son aspectos

sustanciales de su teoría.

Esto nos conduce a reconocer en nuestra ciencia su sustento fundamentalmente antidogmático y un rescate de la subjetividad-objetiva. Paradójicamente, este es el camino para alcanzar lo más objetivo. Su manifestación más lograda sería la pasión lúcida, acompañada de otras expresiones como el rapport, la empatía, la intuición, la creatividad, la originalidad y la intimidad, dándoles el lugar que les corresponde en ese específico paciente, en ese específico analista y en ese específico vínculo, luego de un proceso discriminativo, suficientemente bueno, en un medio ambiente facilitante y con un espacio potencial. A través del juego se van a evidenciar manifestaciones de fondo como el falso o el true self en sí mismo y en el paciente. Es a través de la otredad que se logra la transformación del objeto natural en objeto simbólico.

La dialéctica es presencia-ausencia, ilusión-desilusión, yo-no yo, suficientemente bueno-perturbante, confianza-desconfianza, insatisfacción-realización, encuentro-desencuentro, dependencia-independencia, receptivo-intrusivo, entrega-constricción, elemento femenino-elemento masculino, espontaneidad-influenciabilidad, verdad-falsedad, ser-hacer, vida-muerte, paradoja como inicio de la idea de contradicción, personas que viven como si fueran otros.

Donde encuentro diferencias es que Winnicott privilegia el ser, que a mi entender no puede desinstintivizarse; que el sentimiento de aniquilamiento y el de vacío tienen que ver con el instinto

de muerte. Winnicott acepta la agresión, la agresividad, el odio, la rabia y la cólera. Si provienen del instinto de muerte o no, pasaría a un lugar secundario.

El psicoanálisis de Winnicott aprecia la creatividad primaria del ser humano, sus valores superiores. Coincido plenamente, agregando la raíz instintiva del ser, erótica y tanática. Percibo en el pensamiento de Winnicott un monismo, no dándole la misma prioridad al psicoanálisis como ciencia instintivista, y he aquí una de mis discrepancias con él. Por el contrario, estoy plenamente de acuerdo con poner en tela de juicio el concepto de envidia innata más no el del instinto de muerte que a través de toda mi experiencia clínica me parece evidente, tangible y visible, una realidad inevitable y constitutiva del existir tanto a nivel concreto como a nivel simbólico, a nivel de la salud, como a nivel de la psicopatología. Para Winnicott, supondría que frente a una experiencia penosa, falla ambiental, los instintos o el instinto se afectaría a través de la experiencia, perdiendo la continuidad del ser y de su objeto en el tiempo, sumerge en la catástrofe del vacío del no ser hallado y se traduce como desilusión, desesperanza y anhelo de muerte. Para él, la maduración, creatividad e integración del ser en el tiempo son las únicas actividades innatas.

La actitud de escucha de Winnicott era contemplativa, reflexiva y meditativa de la persona y su acontecer fundamental para encontrar lo humano en él y en su paciente.

La contribución winnicottiana adquiere

dimensiones indispensables en el tratamiento y en la conceptualización de paciente limítrofes y psicóticos (transferencia psicótica y borderline) que son expresión de una falla grave, temprana y duradera en que el analista tendrá que restituir en su vínculo materno de identificación primaria con el aspecto niño del paciente, justo en el momento en que éste empezaba a ser y donde se cortó la continuidad existencial, rompiendo la unidad psicosomática: carencia de holding (contener), handling (manejo) y backing (reforzamiento), todo ello incluido como sostenimiento. El trauma es una intrusión que proviene del ambiente y de la reacción del individuo a éste.

Lo que aprendí con Winnicott, además, es a estar preparado frente a lo inesperado. Cada experiencia es única, distinta e invaluable. Totalmente contrario a los dogmas y muy libre. El analista cometerá errores y tratará de restituirlos. El error es importante dado que es una manera de desidealizarnos. Quien no es capaz de reconocer su odio al paciente no puede trabajar con él, pues se produciría una colusión y no aliviaría el sufrimiento ni el dolor psíquico ni físico de sus pacientes y de él. La verdad que se descubre a través del mismo paciente se expresa en el alivio de su sufrimiento.

Para él la transferencia no se reduce a los términos libidinales, es una experiencia integrativa del ser y sostenida en el tiempo, con continuidad y maduración.

Él introduce aspectos de sí mismo reconociendo sus errores o fracasos. No

tiene respuestas inmediatas para la múltiples complejidades sino que necesita un tiempo: "Se lo haré saber cuando lo recuerde", mostrándose falible. Cuando el analista es bueno, sustituye a la madre y a otras personas que fallaron; cuando es malo reactiva un pasado que se vuelve presente. Percibe la utilidad en el reconocimiento del error. Diferencia la repetición de la igualdad aparente ya que nunca se repiten dos actos. Siente la experiencia emocional compartida. La repetición puede cambiarse y madurar. La vivencia y anhelos están ligados a experiencias de satisfacción de recuperación del cuerpo, de la ilusión y de la propia naturaleza. Recrea lo ya dado. El libre deambular de la fantasía y el juego: un encuentro con la cultura.

La analizabilidad no depende de ciertas patologías severas sino de la propia posibilidad de percepción del analista. Lo importante es tener la capacidad ética de introducirse en la intimidad del ser y rescatarlo en una continuidad legítima con el propio pasado personal, familiar y cultural.

El juego del analista-paciente consiste en vivir, experimentar, y descubrir, conduciendo a una mutualidad. Es ahí donde se ubica el espacio potencial, la experiencia cultural y la simbolización. El enigma es constitutivo de la experiencia misma de lo vital: deseo de saber, posibilidad de sentir y pensar.

El análisis se da en la superposición de dos zonas de juego: la del paciente y la del analista y está relacionada con dos personas que juegas juntas. Cuando el juego no es posible, el analista se orienta

a llevar al paciente de un estado en que no puede jugar a uno en que le es posible hacerlo. "Transformar en terreno de juego el peor de los desiertos".

Winnicott manifiesta que el juego es universal y corresponde a la salud. Jugar es la capacidad que desarrolla libremente el área intermedia donde el adentro y el afuera se confunden en la experiencia vivencial. Jugar es vivir creativa, saludable y enriquecedoramente consigo mismo y con el entorno. Significa recrearse, divertirse, loquear. El juego es también ilusión y ofrecimiento. El escenario del juego es el espacio potencial.

En la experiencia de la confianza básica no surge un problema de separarse porque aparece un juego creativo y con ilusión, con sentido de realidad, significativo y descubridor. Disfrute de la capacidad de estar solo. Este espacio entre analista y paciente se extiende luego a la familia, al individuo, a la sociedad y al mundo.

El jugar y la experiencia cultural son experiencias vinculadas al pasado, al presente y al futuro que ocupan espacio y tiempo y pasan del ser al hacer.

En el análisis el juego tiene que pasar del dolor y del sufrimiento inevitables e indispensables al disfrute, al placer, al goce y hasta la felicidad. El juego con la locura, cualquiera que ésta sea, tiene que ser participando y acercándose a ella para permitir ir descubriéndose y aprendiendo de aspectos profundos no solamente del otro sino de uno mismo. Cuando el niño juega está en contacto consigo mismo y con la libertad, desplegando una intensidad y dando

lugar a una unidad de su vida interna y externa, es decir, la tranquilidad en movimiento y su creatividad sería una calidad de vida que le confiere su realidad. De esta manera el paciente creará al analista y el analista al paciente en un lugar de encuentro con ilusión y transfiguración, marcando el hito en el proceso de separación, diferenciación e individuación, dándose cuenta de la existencia de contrastes y que la subjetividad es inseparable de la distinción entre el símbolo (un pensamiento) y lo simbolizado (de lo que se piensa). Realidad que no excluirá lo imaginativo. (Marion Milner)

El paciente también va a tener que participar no solamente en la búsqueda de su propia interpretación, sino en la utilización de ella.

El proceso de regresión se da en un ambiente facilitante que conducirá a descongelar la situación del fracaso con una dependencia del paciente y del setting, produciendo el alivio necesario, la esperanza, y la sensación de un nuevo sentido de sí mismo (self) con independencia, capacidad del sentimiento de odio relacionado al ambiente inicial, la posibilidad de pulsiones que se expresan en una vitalidad y con la creación de un setting con espacio y límites que, a mi entender, tiene que ser interno.

El analista es capaz de disfrutar del crecimiento del paciente que descubrirá y creará su propia interpretación, reconociendo la necesidad que tuvo de la presencia y participación de aquél y expresándole su gratitud.

Para Winnicott el proceso se centra no en la sexualidad ni en la agresión, sino

en la reacción del individuo ante condiciones adversas para el desarrollo, su tendencia vital sería buscar su supervivencia y bienestar. En mi opinión integraría estos conceptos con el paradigma freudiano de teoría instintiva dualista, la vida y la muerte como el trasfondo del conflicto psicológico y la realidad del complejo de Edipo como inherente a la naturaleza humana y centro de la psicopatología.

Los conceptos no sólo deber ser expuestos, sino entretenerse con la estructura del sí mismo. De esta manera contactamos con algo verdadero, profundo y oculto de nuestro ser.

La vida es creatividad facilitada por la cópula auténtica de la plenitud del goce, orgasmo yoico y de la procreación del sense of "being", sentido de "ser", que devendrá en sentido de "hacer". De tal manera que la integración de lo instintivo y del ser es indispensable; ser y sentirse real es lo propio de la salud y de la otredad. El todo es más que la suma de las partes. Vivir es la expresión de una totalidad trascendente, corporal, ideológica, filosófica y ética.

Winnicott amplió el concepto de inconsciente que guarda privaciones muy precoces que el yo no puede registrar y menos aún reprimir.

La manera de recordar es que el paciente experimente por primera vez en el presente, en la transferencia, un hecho del pasado.

Si el analista y el paciente desarrollan una confianza básica permiten que la locura temida y vivida en el pasado, se pueda vivir como tal en la transferencia y que el paciente se haga dueño de esa

experiencia, logrando una recuperación y un nuevo comienzo. Recrear su identidad.

Para Winnicott la cura analítica no sólo es hacer consciente lo inconsciente o lo reprimido sino que necesita un ambiente, una presencia y un marco confiable; agregaría, integrando los aspectos escindidos y disociados del self, como dice Rycroft.

Al analizar hay que tener plena conciencia de la enorme influencia de los aspectos ideológicos, filosóficos y éticos del analista (ideología inconsciente) y de esta manera intentar que no influyan en una forma determinante sino que se desarrolle la posibilidad de aceptar que el otro elija sus propios valores, su propia ética, etc. hasta donde sea posible. La mejoría incluye lo indispensable del sostener, la naturalidad de una atención libre y flotante.

Hay que evitar la crueldad y el sadismo del analista y usar el tanatos terapéutico (utilización creativa del tanatos). Aunque en ocasiones uno puede errar y hacer lo contrario de lo que se desea exponiéndose a lo iatrogénico. De ser así se intentará restituir el error.

La mutua y auténtica gratitud no debe surgir por motivos narcisísticos sino por lo que significa primordialmente, que es el beneficio de ambos, expresión de su desarrollo y de su capacidad objetal significativa y trascendente.

La libertad conduce a una responsabilidad de la existencia; salud mental es ecuación de vivir con plenitud, con pasión lúcida, coraje, dignidad, ética y amor, incluyendo lo tanático, por la cultura, por el conocimiento y por

sentimientos genuinos por el sufrimiento humano. Disfrutar y gozar plenamente, como también ser capaz de sufrir saludablemente sin que el sufrimiento se desnaturalice o desvirtúe convirtiéndose en síntoma o enfermedad y pasando a ser sufrimiento patológico.

Para Winnicott no es solamente a través de la interpretación sino a través de cualquier suceso, que le permita al paciente darse cuenta de algo que no había percibido antes.

Para terminar quiero mencionar algo que comparto plenamente con este gran maestro, del cual tuve el privilegio de aprender en un trascendente vínculo personal, cuando dice: "La única compañía de que dispongo cuando me interno es ese territorio desconocido que es cada nuevo caso, es la teoría que siempre está conmigo, que se ha constituido en parte de mi ser y a la que ni siquiera tengo que recurrir de modo deliberado".

Problemáticas actuales y diagnóstico

Situación actual de nuestra práctica

Jorge Rosa

Reflexionando hoy sobre la realidad de la práctica de la psicoterapia psicoanalítica en sus múltiples expresiones, comenzando por la más privilegiada, el psicoanálisis propiamente dicho, nos encontramos ante lo que podríamos caracterizar como un panorama de crisis. Crisis en su sentido más puro, de encuentro de algo que fue de una manera y se encuentra con lo que será, generando una conmoción que deja a sus actores en una situación de desorientación, e incluso, de confusión. Por supuesto que lo primero que surge es si estamos hablando de una crisis entre los practicantes de la disciplina, o de algo que hace al cuerpo mismo de la teoría y de la práctica. Seguramente, esto es sólo una forma de intentar comprender el fenómeno, generando una dicotomía en algo que está profundamente interrelacionado. Lo cierto es que hoy enfrentamos algo que podríamos llamar, en términos de otro pensamiento, una pérdida de posicionamiento del Psicoanálisis en su conjunto. Es decir, la sociedad, incluyendo colegas de disciplinas relacionadas, no devuelve una imagen que favorezca el refuerzo narcisista de los psicoterapeutas. En nuestro medio, esto se refleja en una

profunda crisis laboral que, obviamente, se traduce en pérdida de status, autovaloración, y en definitiva, sentimiento de identidad y pertenencia a la profesión. Por supuesto, lo primero que nos surge es que esta situación está enmarcada en las dificultades generales. Algo de eso hay, por supuesto. En el caso de los países donde el acceso a la Universidad es gratuito y sin restricciones, es obvio que los desplazamientos a las profesiones requeridas y económicamente viables, determinan una alteración entre la oferta y la demanda, claramente visualizable en países como Uruguay y Argentina. En una palabra, hay más profesionales de la Salud Mental que los que la sociedad requiere y está dispuesta a pagar. Sin embargo, la inscripción a nivel universitario continúa en números estables, o hasta con aumentos en la Facultad de Psicología, a lo que en los últimos años se agregan los Institutos privados. Sin embargo, junto con este hecho, y en parte debido a lo anterior, observamos un progresivo desinterés de los estudiantes por el Psicoanálisis. Aquí nos resulta claro que al factor económico se aúna la antedicha disminución de prestigio social. La irrupción de otras técnicas, algunas serias y otras no,

generan una competencia, que se ha tardado mucho en llamar por su nombre, y que a veces fuerza modificaciones de hecho, que terminan constituyendo una mala práctica, ya que no se han hecho las revisiones teóricas y técnicas necesarias. El punto parece ser: hemos caminado detrás de nuestros pacientes. Lo que ha sucedido es que, mientras en los años de auge, 60 y 70 por estas latitudes, contábamos con un cuerpo teórico y una técnica adecuada a los seres humanos con quienes convivíamos, nuestra práctica fue quedando rezagada por causa de no comprender los cambios estructurales que se estaban operando en la sociedad. Fenómeno que en realidad en los países desarrollados se venía describiendo hacía muchos años.

El Psicoanálisis y los cambios

Llegado este punto nos debemos a una discusión que hace a la concepción misma que tengamos de la constitución del aparato psíquico y la relación entre éste y el medio. De lo que se trata es si adscribirse a una concepción absolutamente genetista (aunque no se lo reconocía) e inamovible (lo que es falso incluso desde el punto de vista de la Genética) o si concebir el aparato psíquico, cualquiera sea el modelo elegido para describirlo, como algo en continuo cambio, vinculado a las necesidades adaptativas del individuo y la especie. Es obvio que la sociedad actual en poco se parece a la de principios del siglo XX. Esto está dicho por todos lados y no es necesario describir por qué. Pero sí hacer algunas precisiones en lo que hace a los

modelos identificatorios sociales que condicionan estructuras de personalidad diferenciadas y, por ende, emergencias psicopatológicas también diferentes.

Freud se encontró trabajando en un momento histórico de enormes proyectos sociales. Las grandes ideologías que marcarían el siglo que empezaba son la expresión de esta época. Porque si bien ahora consideramos su devenir histórico como perteneciente a los últimos años del Modernismo, no cabe duda que estuvo inmerso en formas de vida y expresión cultural plenamente representados por éste. El positivismo científico prometía no sólo una mejora en las condiciones de vida de la humanidad, sino que se asistía al sentimiento de que todos los problemas iban a poder ser explicados y resueltos. La expresión de esto en el nivel social fueron las utopías sociopolíticas y su consiguiente expresión en estructuras sociales concretas. Al proyecto socialista se le enfrentó en las primeras décadas del siglo el fascista, con su mito de perdurabilidad y trascendencia histórica. Pero en ambos las grandes masas humanas (y no sólo europeas) estaban embarcadas en empresas de largo aliento y que iban más allá del momento de su concepción. Y aun deberíamos mencionar que quienes no estaban en estos proyectos, tomaban la postura liberal, en su expresión antitotalitaria, también como una causa que ligaba sus vidas a los otros y sobre todo al futuro, como algo tangible y superior al individuo. La religión también ocupaba un lugar diferente al que percibimos hoy, claramente expresado en la jerarquía del concepto del más allá.

No estamos, diciendo que esto fuera nuevo, ni que hoy no exista, sino que aún signaba buena parte de las motivaciones y preocupaciones del individuo. Podríamos seguir enumerando grandes causas, pero no se trata de agotar una lista, sino de marcar un modo de ver el mundo propio de la convicción de un desarrollo que sólo podría devenir en mejores condiciones de vida y la felicidad consiguiente. No es de extrañar entonces que Freud también se refiriera al psicoanálisis como "la Causa". Se trataba de liberar el mundo de otra de sus plagas, la represión sexual y su correlato, la neurosis. Al mismo tiempo que la actitud terapéutica en el consultorio, las medidas pedagógicas y profilácticas que el Psicoanálisis ayudaría a desarrollar, tendrían como efecto la disminución de los efectos nocivos de las formaciones psicopatológicas.

Buena parte de esto sucedió, en realidad. La teoría Psicoanalítica fue permeando otras disciplinas. Se hizo referencia ineludible en Psiquiatría y Pedagogía, pero encontramos profundas influencias en todas las disciplinas que hacen a la actividad humana, incluso en aquellas que cumplen una función que podríamos llamar de tipo conductual, como ser lo referido al marketing y las relaciones laborales. También en las expresiones artísticas la influencia del pensamiento psicoanalítico se observa en manifestaciones que van desde las posturas que tienden a la supresión de toda represión, como el surrealismo, hasta lo que aparece como el conocimiento de los grandes conflictos humanos expresados

con mayor o menor influencia del conocimiento formal de la disciplina, por todas las formas del arte. No desconocemos que ya Freud decía que no había nada que no supieran y lo hubieran expresado mejor los poetas. Pero nos referimos a que en este siglo vemos cómo estas expresiones están avaladas en el nivel científico por una teoría y una práctica en expansión. Como en otras áreas, sólo el horizonte parece el límite. Para los observadores atentos, Freud el primero, pronto se revelarían los límites de la posibilidad de universalización del Psicoanálisis, fundamentalmente en lo que hace a su práctica terapéutica. El nivel intelectual, la edad, la educación, se mostrarán en su pensamiento como barreras que limitarán la indicación de este tipo de tratamiento.

Luego vendrá la Primera Guerra Mundial. Lo enorme de la tragedia impactará al ya no tan joven Freud. Lo terrorífico en las pasiones humanas nunca lo había impactado así. Pierde para siempre su convicción en las posibilidades de cambio en la conducta de la especie humana como tal. El antisemitismo que había vivido había servido casi como ejercicio para la comprensión de la realidad. Esto era otra cosa y aparece la Pulsión de Muerte. No intentamos discutir acá lo necesario que era a su concepción dialéctica de la vida psíquica este concepto. Solamente pensar este aspecto desde el lado de los límites. También Eros los tiene.

Presenciará el nacimiento de la República de Weimar y la Revolución Rusa, que tantas esperanzas traía consigo. Desconfiará de ambas, y necesitará

explicar los procesos colectivos en su relación con el individuo. Nace "Psicología de las masas...". También la preocupación por lo más primitivo y sus diques, las estructuras morales. Se desarrolla la Segunda Tópica.

Las modificaciones en la teoría de las Pulsiones y de la Angustia y la descripción de la Segunda Tópica, así como la modificación del lugar de la represión en la generación de patología, y la concomitante jerarquización del concepto de Narcisismo, tanto en lo estructural como en su importancia psicopatológica, darán lugar a distintas escuelas psicoanalíticas, que desarrollarán, al decir de Wallerstein, no posibles lecturas de la teoría psicoanalítica, sino verdaderas teorías propias, conformando, a su decir, **diferentes Psicoanálisis**.

Segunda tópica, adaptación y posmodernismo

La creación de un segundo modelo del funcionamiento mental conocido como Segunda Tópica tiene una importancia central al desarrollo no sólo de la teoría, sino de la misma práctica de nuestra psicoterapia. Sin duda trabajamos más apoyados en uno u otro de estos modelos. Ya hemos señalado que el tomarlos como incompatibles genera en el cuerpo teórico escuelas que difieren en forma radical, produciendo modificaciones en lo que hace a la concepción misma del concepto de cura (desde el hacer consciente lo inconsciente, a las capacidades adaptativas del Yo).

Parece claro que en los últimos veinte

años de trabajo de Freud, el fundamento de su trabajo estuvo centrado en esta segunda perspectiva.

El Yo, con sus componentes concientes e inconcientes, registra la historia individual. El Ello, reservorio pulsional, la de la especie. Es decir que el Ello, en esta descripción es, en esencia, modificable. Freud lo expresa a través de su señalamiento de que el Ello registra la historia de muchos individuos, es decir, de muchos Yoes. La especie registra en este polo profundo la capacidad adaptativa de múltiples individuos. Entendiendo por adaptativo aquel comportamiento que mejor conduce al mantenimiento y eventual predominio de la misma.

De no mediar esta relación entre este reservorio profundo, producto de lo más antiguo y ya experimentado como útil y la respuesta del individuo concreto a los estímulos del medio ambiente, la supervivencia no estaría asegurada.

En ese sentido, el Ello Freudiano aparece como profundamente dinámico, tanto como la biología también lo es. En definitiva, lo más pegado al cuerpo, instintual, es necesario porque en ello va la misma capacidad de mantenimiento de la especie. Pero es siempre correlativo a aquello que el medio provee. La discusión entre Naturaleza y Cultura parece no tener mayor sentido si comprendemos esta perspectiva. Es interesante señalar, lo hemos hecho al pasar más arriba, como también desde otras disciplinas el pensamiento actual corrobora esta perspectiva. La Genética de hoy, en un nivel explosivo de desarrollo, nos muestra, a poco que lo mos

pensemos, que no estamos tratando con elementos fijos, sino con productos de adaptaciones codificadas mientras sean útiles. Si dejan de serlo y no se producen nuevas la especie en cuestión desaparecerá. Y esto es la Historia Natural. Que es en lo fundamental la historia de la desaparición y la extinción más que de la supervivencia. El ensayo y error deja afuera la mayoría (y no me estoy refiriendo, como es obvio, a la intervención humana).

Asimismo, los condicionamientos ya fijado genéticamente, son posibilidades, no certezas.

En definitiva, lo que estamos tratando de decir es que tanto Freud como la Genética moderna nos muestran que el aparato psíquico sólo puede estar configurado en **una relación dinámica con el medio ambiente**.

A nuestro modo de ver, no podemos pensar en modelos psicológicos que no conciban al individuo como producto de su época histórica y su lugar. La idea del aparato psíquico como un continente que permanecería más o menos inmutable frente a los diversos estímulos dados por las condiciones concretas, pero que no estaría determinado por éstas, nos parece apuntar a una rigidez, que no es ni siquiera propio de lo biológico o genético, aunque en ocasiones se lo piense así.

Desde esta perspectiva, pensamos que los cambios en la subjetividad que se producen luego de las descripciones clásicas en el psicoanálisis tienen la suficiente profundidad como para generar nuevas formas de presentación de los conflictos.

La posmodernidad, producto de la liberación de fuerzas productivas más grande de la historia, expresión cultural del nivel más alto de desarrollo capitalista, plasmado en la Revolución Tecnológica, genera nuevas modalidades relacionales que se expresan en todos los ámbitos de acción humana, y que terminan generando modificaciones en la esencia misma del sujeto, expresadas en las nuevas definiciones que abarcan los más diversos campos del sentir y el accionar. Se hablará entonces de los nuevos conflictos buscando expresar la radicalidad de los cambios. A modo de ejemplo, ya no estará solamente la sexualidad, sino que se habla de neosexualidades (McDougall). Y así se podrán definir todos los cortes que se hagan de los actuales modos de sentir y accionar.

El centramiento del individuo en sí mismo, la retracción de sus puntos de contacto social, y el enmascaramiento de esta retracción a través de niveles nunca antes alcanzados de información, confort y consumo para ciertos sectores sociales, acompañados de las consecuencias devastadoras que hasta ahora ha tenido el explosivo salto tecnológico de las últimas décadas sobre el empleo, la seguridad, la confianza en el futuro (y la misma noción de éste), la pérdida de valoración social de la experiencia generada por la edad y el conocimiento a éste relacionado, así como la llamada globalización, concepto discutible por demás, que junto con la posibilidad de conocimiento mutuo y mejoramiento en aspectos ciertos de las condiciones de vida que tiene, ataca los cimientos mis-

mos de las identidades grupales de los más débiles.

Esta combinación, que no hemos hecho más que señalar, entre cuestionamiento de la identidad grupal y debilitamiento de los lazos solidarios y de reconocimiento social a nivel individual, no pueden tener otra expresión que las patologías vinculadas al narcisismo. Dice Modell (1988): "Las neurosis sintomáticas han sido reemplazadas por neurosis de carácter, y, a su vez, éstas resultan sustituidas por lo que se ha llamado neurosis narcisistas, o la personalidad narcisista". La represión de la sexualidad, como generadora de patología, situación propia del Modernismo con sus altos ideales y exigencias de control del placer en aras de logros trascendentes, dará lugar a una sexualidad desprendida de valores relacionales fundamentales que, podríamos decir, está cada vez más biologizada (cerca del cuerpo, de la descarga). La libertad sexual sufrirá un tremendo golpe cuando a los fantasmas personales se agregue el otro como portador de la muerte real. La separación esencial de nuestro tiempo tendrá un nuevo abogado en el preservativo.

Resquebrajamiento de las identidades, dificultades enormes en la construcción de sustitutos para los pedazos perdidos, nuestra época se caracteriza por vivencias depresivas de permanente presencia hasta los cuadros constituidos que figuran en las nosografías. Emilio Rodríguez, en reciente visita a Montevideo, decía: "En la década del 60, de cada diez pacientes, cinco o seis eran obsesivos. Hoy en día de diez pacientes, seis son depre-

sivos. De los otros cuatro, tres tienen síndrome de pánico, cuadro que antes ni siquiera tenía nombre. Se hablaba de individuo fóbico". Naturalmente, lo primero que surge a la discusión, es si se trata simplemente de un cambio en la denominación, o si estos cuadros son lo mismo sólo en apariencia, diríamos en su aspecto más superficial.

Modificación del lugar de la sexualidad y del ejercicio de la misma, cuestionamiento de roles y emergencia de nuevos sin desaparición de los viejos, inseguridad laboral (elemento fundamental en la identidad personal), crisis de los modelos familiares clásicos y emergencia de nuevos, presión hacia el abandono de las tradiciones y culturas locales en aras de una homogeneización "globalizadora", y su contrapartida defensiva, los fundamentalismos de todo tipo, van a poblar los consultorios en busca de una ayuda muy distinta a la del levantamiento de la represión en las descripciones clásicas.

No debería entenderse que estamos diciendo que no queda nada de lo anterior. Por el contrario, debemos aplicar el concepto de crisis expuesto más arriba en el sentido del encuentro (y por lo tanto convivencia) de épocas diferentes y su correlato, las diferentes subjetividades y sus conflictos.

Lo antedicho nos remite a la discusión sobre si hay o no modificaciones en la estructura de la transferencia (o las transferencias). Si ésta da cuenta de aspectos vinculares básicos, puede pensarse que no las haya? Son muchos los autores que plantean la emergencia de nuevas modalidades transferenciales,

jerarquizando la menor adherencia al tratamiento, producto de ligazones objetales más débiles. Asimismo, la fantasmática edípica se muestra más vinculada al reaseguramiento narcisista que al conflicto con la sexualidad.

Si los contenidos transferenciales se modifican, ¿será posible que el dispositivo diseñado para permitir su despliegue no lo haga y continúe siendo eficaz?

¿Para quién la psicoterapia?

Los criterios de analizabilidad fijados por Freud y rediscutidos por Zetzel hace casi cincuenta años han marcado en el pensamiento psicoanalítico algo así como aquello que todo paciente debería llenar para que la técnica fuese eficiente. Pero mientras los límites impuestos por Freud eran relativamente amplios y fáciles de modificar en la práctica (edad, nivel cultural, demanda) los que fijó Zetzel nos hablan más de un paciente ideal que de aquel que tenemos en el consultorio. Por supuesto que este paciente es necesario, y en eso quizás Zetzel no se equivoca, en la medida en que nuestra propia técnica no permita las variaciones que la situación demande. Herederos de este pensamiento, los analistas frecuentemente han evocado el mito de Procusto, haciendo esfuerzos para que el paciente se adaptase a la técnica y el encuadre, como si éstos fuesen dioses a servir, y no meros instrumentos. No es seguramente siguiendo el ejemplo de Freud, que modificó el encuadre tantas veces como lo consideró necesario en aras de sus objetivos. Nos viene a la memoria el famoso encuentro

con Mahler en la estación de tren.

Por supuesto no estamos propugnando realizar las psicoterapias en las estaciones de tren. Nos estamos refiriendo a un espíritu, donde el objetivo es el paciente, poder ayudarlo a comprender su conflicto, modificar su personalidad si es posible y promover los cambios necesarios a un mayor bienestar y no estar al servicio de un ideal que suele tener más relación con identificaciones del terapeuta, sumisiones institucionales y fantasías de estatus y poder que a una verdadera preocupación terapéutica.

Por otra parte, esas modificaciones se dan de hecho, ya que el paciente las impone. Volviendo al inicio, el forzamiento puede funcionar mientras el número de pacientes llena los consultorios, o cuando los mismos participan de esa situación idealizada. Por eso Horstein dice que en los años sesenta no teníamos pacientes, sino creyentes.

De lo que se trata entonces, proceso que se da lenta, pero inexorablemente, es de comenzar a teorizar y sacar conclusiones generales de lo que realmente se hace en nuestros consultorios, como única forma de no asistir a una pérdida referencial, cada vez más frecuente, donde la salida del marco conocido se hace sin base técnica, a veces erróneamente y casi siempre con sentimientos de culpa y tendencia al ocultamiento.

¿Existen las indicaciones?

Sin duda que sí. Lo que lleva implícito que también existen las no indicaciones, y, aun, las contraindicaciones. No toda persona es analizable. Mucho más

importante aún, no sólo pensamos que debemos ser tan precisos como nos sea posible en la evaluación del conflicto del paciente, sino que debemos valorar las posibilidades de que realmente se beneficie de un tratamiento y, contra una opinión muy difundida, y que consideramos errónea (que no existe en psicoterapia la iatrogenia), la mayor seguridad posible de que no se perjudique.

Para ello necesitamos manejar nociones diagnósticas básicas, que por supuesto no encasillen al paciente, pero que den cuenta del nivel de conocimientos alcanzados luego de un siglo de práctica. Entre otras cosas, ésta debería ser la vertiente científica de nuestra práctica. Quizás el período de prueba que solía usar y recomendar Freud (Iniciación del Tratamiento, 1913) fuera una buena manera de protegerse contra posibles errores en las entrevistas iniciales. De todas maneras, éstas deberían servir, pensamos, para una orientación general. Por otra parte, la fijación de un contrato rígido vuelve más difícil las posteriores modificaciones del mismo. En ese sentido, ante pacientes que realizan una demanda no suficientemente firme, o donde tenemos dudas en relación a los criterios antedichos, nos planteamos encuadres más abiertos, que permiten una mayor adecuación a las posibilidades reales que el trabajo concreto nos va mostrando.

El objetivo terapéutico lo definimos en relación a las posibilidades y demandas concretas, usando todos los elementos conocidos de la técnica y aquellos que consideramos parte de la adaptación

actual de la técnica a las nuevas patologías. Coincidimos con Etchegoyen en el planteo que hace en su libro sobre técnica al dejar expuesta una aparente contradicción en llamar "variaciones de la técnica" a aquello que se sale de lo tradicional. Es obvio que una vez verificada su validez, éstos elementos son parte de la misma. Salvo que uno crea que la técnica es inamovible, en cuyo caso los pacientes, que siempre cambian tendrán, como fue señalado, la oportunidad de amoldarse a la necesidad del terapeuta. O irse. Lo que también puede ser una defensa válida ante un terapeuta incomprensivo. Hechas estas precisiones, hagamos un breve repaso de lo que diversos autores han privilegiado a la hora de valorar la analizabilidad y conveniencia de una indicación.

En primer término señalemos que hay conflictivas que claramente quedan fuera de nuestros recursos terapéuticos. Claramente se encuentra en esta situación lo que englobamos bajo el término de "Personalidades Paranoideas". Freud decía en "La Dinámica de la Transferencia": "Allí donde la facultad de transferencia se ha hecho esencialmente negativa, como en el caso de los paranoides, cesa toda posibilidad de influjo y tratamiento". Es claro que en todo ese continuum que va de la personalidad paranoide al delirio paranoico encontramos la imposibilidad de trabajar por el tipo mismo de vínculo que se establece. La desconfianza y la agresividad marcan la relación. El intento terapéutico es cuando menos frustrante desde un inicio. Estos tratamientos que,

obviamente, siempre duran poco, suelen reforzar las percepciones persecutorias del paciente, por lo que consideramos que está contraindicada nuestra psicoterapia.

Una contraindicación que puede aparecer como más relativa, pero de enorme importancia, es la que hacemos en los trastornos maníaco-depresivos (circulares o bipolares). Desde el clásico trabajo de Abraham, y confirmado por la experiencia, sabemos que los períodos intercalares de los pacientes con esta patología suelen expresarse en lo fundamental como rasgos obsesivos. Por otra parte, si tratamos de comprender la estructura psicopatológica, y la expresión de su período de fijación, lo comprenderemos con facilidad. Pensamos que toda terapia profunda, en el sentido de favorecer regresiones, es nociva o inútil para el paciente. Las posibilidades de acceso a esta problemática se dan en los períodos de manifestación más neurótica, pero con psicoterapias que apunten sobre todo a un reforzamiento yoico, no perdiendo de vista el fondo psicótico enmascarado por esa presentación neurótica.

En 1932, en "Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones", Freud señala que las indicaciones son las neurosis de transferencia y sus derivaciones. Los estados narcisistas y psicóticos están fuera de su alcance: "Sería legítimo precaver los fracasos excluyendo tales casos". Ya en "Introducción del Narcisismo" (1914) había señalado que los Parafrénicos (Esquizofrénicos, Paranoicos y Parafrénicos de nuestra

nosografía) eran inaccesibles al Psicoanálisis.

En relación a lo anterior no tenemos dudas de los avances hechos desde que estos trabajos fueron escritos. Hoy comprendemos y tratamos mejor estas patologías. Pero de todas maneras consideramos que siguen siendo inaccesibles a la técnica clásica, y que los avances nos permiten una mejor comprensión, pero que debemos ser sumamente cautos al momento de una indicación de un tipo de psicoterapia a estos pacientes. En ese sentido, debemos hacer una valoración del paciente concreto para poder brindar la máxima garantía de un posible beneficio.

Rosenfeld (1974), señala que el resultado del tratamiento depende de la posibilidad del paciente de admitir la relación con el analista representando a la madre alimentándolo, así como insiste en explorar la parte menos narcisista y dirigida más normalmente a los objetos. Para Meltzer, la posibilidad de establecer una alianza terapéutica depende de la parte adulta de la personalidad. Señala que cuando esta parte adulta es deficitaria, es necesario un apoyo institucional, con inclusión de lo familiar. Esto es válido para fronterizos, psicóticos, adictos o psicopáticos. En lo personal, la experiencia nos enseña lo válido de este planteo para las tres primeras categorías. Pensamos que en el caso de la psicopatía se deben intentar otras aproximaciones, ya que la analítica, en cualquiera de sus variedades, no da resultado. Sucede que por deslizamientos del lenguaje, muchas veces se incluye como personalidad

psicopática toda tendencia actuadora o, simplemente, transgresora, así como las conductas separadas de la moral vigente. No entramos en este momento a si deben ser incluidas en las personalidades fronterizas, pero lo que deseamos enfatizar es que este tipo de personalidad debe ser diagnosticada como estructura, y no en base a una conducta que se salga de la norma. Siendo así, mantenemos lo dicho anteriormente.

Siendo que le hemos asignado particular importancia durante la discusión sobre la emergencia de nuevas patologías, debemos reflexionar sobre las diferencias que en este grupo podemos encontrar, lo que va a condicionar la indicación, el trabajo y el pronóstico. En ese sentido, Kernberg toma tres niveles en la consideración de personalidades narcisistas y fronterizas. En el primero estarían los mejor adaptados, con éxitos reales y que buscan ayuda sólo por alguna dificultad específica, frecuentemente sexual o matrimonial. Piensa que la terapia debe ser breve. Un segundo grupo tiene multiplicidad de síntomas: dificultades sexuales y vinculares, síntomas neuróticos, sentimientos de vacío. Aquí sería el tratamiento específico la psicoterapia psicoanalítica. El tercer grupo, más grave, tiene un funcionamiento fronterizo, con gran debilidad Yoica, reacciones violentas e incluso antisociales. Indica terapia "expresiva y de apoyo", pero piensa que el pronóstico es malo.

Es interesante señalar que en los pacientes con personalidad narcisista toman primer lugar la ansiedad ante el

abandono y el temor de no ser amado, a diferencia de la angustia de castración predominante en las neurosis.

Asimismo, las patologías llamadas psicósomáticas, donde predomina la falla en la simbolización, implica adaptaciones técnicas particulares y adecuadas a la situación. Aún así, no todas las patologías corporales tienen el mismo resultado en el tratamiento psicoterapéutico. Para Etchegoyen, algunas, como la colitis ulcerosa, responden satisfactoriamente, mientras que el asma y la hipertensión presentan resultados variables, no respondiendo la obesidad, la diabetes y las coronariopatías. Nosotros pensamos que es válido en el caso de la obesidad hacer un planteo similar al de otras patologías adictivas. La necesidad de un grupo de sostén es fundamental, pero se puede hacer un trabajo que tienda fundamentalmente al refuerzo Yoico. Compartimos que de pensarse la psicoterapia como facilitación de la regresión, los resultados pueden ser desastrosos, aunque el paciente generalmente deja el tratamiento antes de llegar a esto.

Lugar especial ocupan los grupos, a los que consideramos indicados en todos los trastornos neuróticos, especialmente los caracterizados por inhibición y dificultad en el relacionamiento interpersonal. Asimismo, resultan de particular interés para el análisis de conflictivas específicas, como la de ciertos grupos etarios, o situaciones vitales particulares. Del mismo modo, el manejo de esta técnica permite el acceso, con modificaciones, a situaciones puntuales, como traumatismos colectivos.

Como se ve, el campo de las aplicaciones de la psicoterapia psicoanalítica se ha ampliado y en gran medida se ha adaptado a las exigencias de la realidad. Posiblemente la capacidad de respuesta a los cambios producidos en los últimos años no haya tenido la velocidad y profundidad requerida, como hemos discutido más arriba. Probablemente, la misma velocidad de los cambios tenga que ver con esto, así como concepciones rígidas de la tarea.

Por supuesto, algunas prevenciones generales siguen teniendo validez: no indicamos terapia analítica a personas de bajo nivel intelectual, y la motivación es siempre un elemento fundamental a la hora de las decisiones. Para hacerla, tomamos en cuenta además eso tan difícil de definir que es poseer capacidad de verse a sí mismo, tener cierta tolerancia a la frustración, lo que implica capacidad de espera para la valoración de los resultados, y una parte de sí mismo capaz de aliarse con nosotros en el trabajo de develar e integrar conflictos.

En fin, todo esto es objeto de cierto acuerdo entre los distintos autores. Si tomamos el pensamiento de Freud de su última etapa (Análisis terminable e interminable. La escisión del Yo en el proceso de Defensa y el Esquema del Psicoanálisis) percibimos con claridad que la analizabilidad de un paciente está dada por su estructura Yoica. Señala en esos trabajos la necesidad de cierta integración Yoica para dominar al Ello, así como coherencia y reconocimiento de la realidad. La valoración entonces para hacer una indicación debe incluir

distintas variables interrelacionadas: forma psicopatológica del cuadro, rasgos de personalidad del paciente y del terapeuta, constitución, nivel intelectual y motivación, así como un factor de tipo ético. Asimismo, se deben considerar factores como el beneficio secundario, el masoquismo y la compulsión a la repetición.

La escuela de la Psicología del Yo toma estos elementos y habla de una "alianza terapéutica", para lo cual es indispensable que exista un Yo con partes sana (áreas libres de conflicto), sin lo cual ésta no es posible. Greenson dice que los individuos con defectos o daños severos en su Yo tendrán dificultad en mantener una alianza de trabajo.

Klein y su escuela también destacan el factor Yoico, jerarquizando elementos constitucionales tales como la envidia, que limitan o impiden las posibilidades terapéuticas. Por otra parte, un Yo débil no tolera la ansiedad y tiende a escindirse, llevando a la imposibilidad de elaboración de ansiedades tempranas. Hemos planteado muy brevemente algunas dificultades en la adaptación de la Psicoterapia Psicoanalítica e incluso de las formas más clásicas del Psicoanálisis en relación a los cambios sociales y culturales que estamos viviendo y su correlato en el modelaje de nuevas formas de subjetividad, que naturalmente deben expresarse a través del conflicto. Esto no quiere decir que lo anterior haya desaparecido, pero sí que manteniendo los conceptos fundantes de esta disciplina, debemos enfrentar los nuevos problemas con

capacidad creativa, separando las respuestas científicas de las que tienden solamente a demostrar inamovibilidades institucionales.

BIBLIOGRAFIA

Abraham, Karl 1959 – Psicoanálisis clínico
Ed. Hormé – Bs. As.

Etchegoyen, Horacio 1988 – Fundamentos de la técnica psicoanalítica Amorrortu Ed. – Bs. As.

Freud, Sigmund 1988– Obras Completas -
a) Sobre la dinámica de la transferencia - T. XII
b) Sobre la iniciación del tratamiento - T. XII
c) Introducción del narcisismo - T. XIV
d) El Yo y el Ello - T. XIX
e) Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis – Conf. N° 34
Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones – T. XXII
f) Análisis terminable e interminable - T. XXIII
g) La escisión del Yo en el proceso defensivo – T. XXIII
h) Esquema del Psicoanálisis – T. XXIII
Amorrortu Editores, Bs.As.

Kernberg, Otto 1979 – Desórdenes Fronterizos y Narcisismo Patológico - Paidós – Bs. As.

Klein, Melanie – Envidia y Gratiitud
Obras completas – T. 6 –Ed. Paidós

McDougall, Joyce 1986– Identificaciones, neonecesidades y neosexualidades - Revista de Psicoterapia Psicoanalítica . T. II N° 1 AUDEPP Montevideo

Modell, Arnold H. 1988– El Psicoanálisis en un contexto nuevo - Amorrortu Ed. – Bs. As.

Rodríguez, Emilio 2000– Entrevista Revista Posdata – N° 303 – Julio 2000 - Montevideo

Rosenfeld, M. 1974– Estados psicóticos
Editorial Hormé – Bs. As.

Rosa, Jorge 1993– a) Abstinencia y Neutralidad, Revista de Psicoterapia Psicoanalítica. T. III, N° 1 – AUDEPP - Montevideo, 1989 -
b) Sobre las indicaciones de la psicoterapia psicoanalítica
Revista Intercambio N° 16 - AUDEPP Montevideo

c) Intervenciones Psicoanalíticas - Conferencia Ed. Fin de Siglo – Montevideo - 1994
d) Vigencia y Porvenir del Psicoanálisis Serie Interrogantes N° 2 – AUDEPP Ed. Fin de Siglo - 1995

Wallerstein, Robert S. 1988- ¿Un Psicoanálisis o muchos? - Libro Anual de Psicoanálisis – Ed. Psicoanalítica Imago Londres - Lima.

Una pura historia de amor: el don José, de Saramago

José A. Zubermañ

José Saramago, Premio Nobel de literatura y contemporáneo, nombra solamente don José al personaje central de su novela "Todos los nombres". Es alguien tan sencillo, tan insignificante, que basta nombrarlo así, sin apellido paterno y materno que obviamente tiene. Presta servicio en la Conservaduría General del Registro Civil, donde se ocupa tanto del archivo de los vivos como del archivo de los muertos. También vive en el predio mismo de la Conservaduría General, en casa lindante y adjunta conservada como Documento Arquitectónico desde cuando se destruyeron el resto de las casas de los funcionarios por la modernización de la ciudad. No fue eso ni un premio ni un castigo; fue obra del azar que fue determinando su lugar. José es reservado, discreto, cumplidor, escrupuloso, subordinado. Estas características lo hacen depositario confiable de la llave que comunica su casa con los Archivos de la Conservaduría. ¿Quién pensaría que tan luego don José infringiría alguna norma hace tantos años sancionada?

Sin embargo, don José tenía un goce escondido, su importante colección de noticias acerca de personas del país que

por alguna u otra razón se habrían hecho famosas. Tenía una importante colección privada. José Saramago describe inocente su manía de coleccionista. Sin embargo, en su afán por saberlo todo, don José quiere saber no sólo datos de la vida pública de los famosos, sino también su filiación: donde nació el obispo, quienes fueron sus padres, quién lo bautizó y dónde.

"Es sabido que el espíritu humano muchas veces toma decisiones cuyas causas dice no conocer. Se supone que se dan después de haber recorrido los caminos de la mente con tal velocidad que luego no es capaz de reconocerlos y mucho menos reencontrarlos". (pág. 26).

El cumplidor y escrupuloso don José comienza a transgredir una decisión que no podría fundamentar ni explicar, lo lleva a entrar por las noches secretamente al archivo para realizar sus averiguaciones. Subversión individual secreta y no fundamentada contra el orden catalogador que tan pulcramente sostenía. Esta subversión de irrumpir en el Archivo cada noche en secreto era extraña, porque los mismos datos los puede solicitar cualquier particular por nota, y le serían normalmente respondidos. Su

goce consistía al parecer no sólo en los datos a obtener sino en no seguir la vía jerárquica de la solicitud. Los obtenía saltando el procedimiento convencional y a medida que sigue las intrusiones nocturnas sin que nadie se percate de ellas, aumenta la confianza en sí mismo y en la soledad de cada noche pasa a sentirse el Señor de los Archivos. "La colección de Don José se parece mucho a la vida" (pág. 33). Pone el límite de los famosos en cien. Algunos caen, otros entran en ese centenar; sin buscar demasiadas razones eso se constata. Como en toda indagación tan sostenida; el azar también tiene su lugar. Al tratabillar en una de sus incursiones produce un movimiento en que una ficha se le pega a la que pretendía llevar. La ficha es de una mujer de 36 años que vive en su ciudad y en que constan matrimonio y divorcio.

La ficha de esta mujer lo interroga ¿por qué se le ha enganchado esta desconocida? Precisamente por desconocida, responde Don José. El fichero está lleno de desconocidas, pero el azar había puesto ésta de este lado, en su casa. No está ya del lado del Otro, sino del lado del Sujeto; tanto es así que produce un sueño con la mujer desconocida. "El sueño sólo tiene realidad como sueño, quiere decir que mi única realidad fue esa, sí, fue esa su única realidad vivida". (pág. 50).

Soñó que iba a la casa de la mujer deseada por desconocida, por no familiar. Su realidad, la del deseo realizado del sueño lo lleva a realizar las más insólitas peripecias y aventuras que jamás se habría creído capaz de llevar a cabo. Recorre

en secreto y como intruso la casa de la mujer, y hurga para averiguar, para saber algo de ella. No le interesan otros secretos del mundo ni de la existencia: sólo secretos de ella, la que el azar había llevado cifrada a su casa. No elige la vía directa, una pesquisa policial; ni recurre a la guía telefónica ni a datos convencionales. Corre riesgos que ni hubiese imaginado. Contacta a la madrina de la desconocida, trepa el muro de la Escuela donde concurrió de pequeña y donde ya profesora dictó clase de matemáticas. Intruso, permanece allí, corriendo riesgos, soportando lastimones, destrozando sus ropas, ensuciándose, dañando su salud. Desmejorado sale a la lluvia y el frío, padece alta fiebre que lo deja una semana en cama con gripe. Recuperado con ayuda de su Jefe, del médico del Archivo y del enfermero que le asignan para que lo cuide, vuelve al trabajo y el azar nuevamente lo confronta con una ficha que le anuncia que la mujer que buscaba afanosamente está muerta. Esta vez no sólo soñó; también lloró. Si antes lo angustiaba dejar rastros de sus pasos por la ciudad que lo hicieran reconocible, ahora marcha con igual cautela hacia el cementerio con su credencial de oficial conservador escribiente. Allí lo espera otra angustiante novedad: esta desconocida no había muerto naturalmente, por enfermedad ni accidente, estaba enterrada en el terreno de los suicidas. ¿Qué quiere saber ahora? ¿para qué va al cementerio? "Para tener la certeza de que está muerta? No; la certeza de que estuvo viva". (pág. 259) Recorre el cementerio, se pierde en ese laberinto de tumbas, se le hace la noche, duerme

bajo el olivo y se topa con un pastor de ovejas que tiene el atrevido entretenimiento de cambiar los números de las sepulturas. Ni siquiera logra la certeza de donde está la tumba de la mujer buscada... todo gira en torno de saber donde se encuentran realmente las personas que buscamos; él cree que nunca lo sabremos". Si don José puede definir su lugar en la credencial y el sitio que ocupa, nunca sabe del todo la razón de sus decisiones y mucho menos dónde se encuentra la amada, esa en cuya búsqueda estaba empeñado como ocurre a todo hablante. No hay duda de que este relato es una historia de amor, vivida con gran intensidad. Eduardo Lourenço dice que "Todos los Nombres es la historia de amor más intensa de la literatura portuguesa de todos los tiempos" y el editor lo hace constar en contratapa. Una historia de amor, en cierto sentido como todas: el azar elige a esa mujer, no familiar sino desconocida, a cuyo conocimiento se entrega en una búsqueda que no omite ningún esfuerzo ni ningún riesgo. Don José es un enamorado que no cesa en su búsqueda: "que no tenías ningún motivo para buscar a esa mujer, a no ser, a no ser qué, A no ser el amor" (pág. 285). "Entonces dime también cómo podría querer a una mujer a la que no conocía, a quien nunca había visto. La pregunta es pertinente, sin duda, pero sólo tú podrás darle respuesta, Esa idea no tiene ni pies ni cabeza, es indiferente que tenga cabeza o tenga pies, te hablo de otra parte del cuerpo, del corazón, ése del que decís que es el motor y la sede de los afectos. Repito que no podía querer a una persona que no conozco, a la

que nunca he visto, salvo en retratos antiguos. Querías verla, querías conocerla, y eso, concuerdes o no, ya es amar".(pág. 286)

¿Qué confiere a este amor la sospecha permanente de algo raro, extraño, aun enfermizo? ¿Qué nos hace sospechar de estos riesgos y desvelos de don José?

¿Qué sucede con esta historia de amor que nos entenece pero también nos resulta tan dolorosa, tan distinta a las historias de amor más corrientes de la literatura y de la vida Cotidiana? Nos entenece lo que en cualquier historia de amor. Pero esta historia le falta algo del cuerpo, del amor corporal, de la carne. El deseo se puede leer en todos los párrafos, en sus andanzas, en el sueño, en las sorpresas y en los tropiezos. ¿En qué se sostiene ese deseo? Saramago nos pone en la pista. No hay deseo que no se sostenga en algún apetito que lo exceda. "La decisión de don José apareció dos días después. En general no se dice que la decisión se nos aparece, las personas son tan celosas de su identidad, por vaga que sea, y de su autoridad, por poca que tengan, que prefieren dar a entender que reflexionaron antes de dar el último paso que ponderaron los pros y los contras, que sopesaron las posibilidades y alternativas, y que, al cabo de un intenso trabajo mental, tomaron finalmente la decisión. Hay que decir que estas cosas nunca ocurren así. A nadie se le pasa por la cabeza la idea de comer sin sentir suficiente apetito y el apetito no depende de la voluntad de cada uno, se forma por sí mismo, resulta de objetivas necesidades del cuerpo, es un problema físico-químico cuya

solución, de un modo más o menos satisfactorio, será encontrada en el contenido del plato. Incluso un acto tan simple como el de bajar a la calle a comprar el periódico presupone no sólo un suficiente deseo de recibir información, que aclarémoslo, siendo deseo, es necesariamente apetito, efecto de actividades físico-químicas específicas del cuerpo, aunque de diferente naturaleza, como presupone también, ese acto rutinario, por ejemplo la certeza, o la convicción, o la esperanza, no conscientes de que el vehículo de distribución no se atrasó o de que el puesto de venta de los periódicos no está cerrado por enfermedad o ausencia voluntaria del propietario. Además si persistiésemos en afirmar que somos nosotros quienes tomamos decisiones, tendríamos que empezar dilucidando, discerniendo, distinguiendo, quién es, en nosotros, aquel que tomó la decisión y quién es el que después la cumplirá, operaciones imposibles donde las haya. En rigor no tomamos decisiones, son las decisiones las que nos toman a nosotros. La prueba la encontramos en que nos pasamos la vida ejecutando sucesivamente los más diversos actos, sin que cada uno vaya precedido de un período de reflexión, de valoración, de cálculo, al final del cual, y sólo entonces, nos declararíamos en condiciones de decidir si iremos a almorzar, a comprar el periódico o a buscar a la mujer desconocida."

"Por estas razones, don José, aunque fuese sometido al más intenso de los interrogatorios, no sabría decir cómo y por qué tomó la decisión"(pág. 46147) ¡Qué bien descrita la relación entre

deseo y apetito! ¿No es aquí el apetito un nombre de la pulsión?

La zona erógena del cuerpo de esa mujer amada, sin duda amada ¿no es buscada? Sin duda que sí, y don José lo hace constar. Cuando entra a la casa vacía de la que ya sabe suicida y enterrada escucha su voz emitida por el contestador telefónico que responde a un llamado y huele el aroma que sus perfumes preferidos exhalan. La voz y el aroma son dos objetos que muestran algo de la que ya no encontrará.

Freud enseña que un hombre buscando esa zona erógena de la madre elige a una mujer. Si la madre está caída para el sujeto varón, él, buscando esos pechos, esos labios, esa voz, esa mirada, ese trasero o ese perfume, encontrará una mujer. Es esa zona erógena, objeto pulsional, que obrará como causa del deseo, y es a quien se desea, a quien se le asignan las mejores cualidades imaginarias y a quien se ama. Deseo, goce y amor, quedan anudadas por el mismo objeto que será pulsional, de deseo o de amor de acuerdo al registro Real, Simbólico o Imaginario que lo enlaza. No hay en esta historia de amor goce de la zona erógena, del objeto. Es una historia de amor con nombre y sin cuerpo. El deseo, se lee en la cadena significativa, es inconsciente. El deseo dice de una subjetividad. El deseo de don José dibuja un objeto femenino marcado sólo por el nombre, la edad, la nacionalidad y el estado civil. Lo extraño de esta historia de amor es que falta la carne del cuerpo, que la elección de objeto no viene determinada desde ese borde corporal, de la zona erógena. Que no haya en la

elección de la dama esa zona erógena determinada, hace que no se acceda al goce del objeto del deseo y que el goce en danza en todo el relato sea la curiosidad y el sufrimiento. Una intensa historia de amor de un sujeto deseante sin goce del cuerpo de la amada.

No se trata de que en esta historia faltó la descarga biológica. No es de un cuerpo biológico de que se trata. La pulsión no es biológica. Es un hecho de lenguaje aunque no de discurso; implica a un sujeto barrado por la demanda del Otro. No es el sujeto del deseo subjetivado. El sujeto acéfalo de la pulsión dice de un paso previo a la subjetividad que no implica discurso.

Algunos postfreudianos rechazaron el concepto de pulsión por pensarlo como inherente a la biología. Otros, tomándolo como biológico pensaron en operar desde el organismo sobre el sujeto. No se trata para nada del organismo ni de la biología. "Concepto límite entre lo físico y lo psíquico", clásica enseñanza freudiana, quiere decir que no pertenece ni a uno ni a otro, ni a lo físico entendido como organismo ni a la subjetividad marcada por el significante. Hace a un hecho de lenguaje, lugar donde siguiendo a Freud lo sitúa Lacan: "La letra hace litoral entre el goce del objeto y el saber del significante". Es un modo de leer el límite entre lo físico y lo psíquico. Lo que hace extraña esta historia de amor es que falta el goce pulsional activo, el apetito, como lo llama Saramago. Si el apetito funda el movimiento del sujeto de la demanda del que por presubjetivo no puede dar cuenta, don José no puede pasar de

desear el objeto a gozarlo. No es ajeno a este movimiento que en la frustrada búsqueda de la mujer desconocida, se tope sólo con la madrina, la madre y el padre, los conocidos de aquella, los del circuito endogámico. Todo los nombres, todas las letras, todas las palabras no alcanzan para hacer una historia de amor humana. El objeto, la zona erógena, la carne del hablante necesitan que el sin sentido del goce se anude al deseo, para que el goce no sea pasivo, no sea sufrimiento.

La letra es de lo Real, pero el Real de Psicoanálisis excede a la letra: es la sexualidad freudiana. La economía de goce del sujeto no soporta la exclusión del cuerpo del amado, del Otro sexo, sino a costa del sufrimiento. El goce de don José se juega en sostener su secreto, en ocultarlo, en no acceder a un goce de los cuerpos que, si compartido, no es simétrico. El encuentro constante de madrina y madre habla de impotencia, del encierro de don José, de eso que hace sentir que a la vibrante historia de amor, le falta "algo" de vida. La vida, inherente al registro Real, queda soslayada. "La dignidad del sujeto se juega en el objeto", enseña Lacan. El objeto no es abordado. La dignidad de don José se juega en la constante búsqueda de una satisfacción que le es negada y a la que se niega.

El "apetito" como lo llama Saramago, la pulsión es fundada por un primer barramiento del sujeto ante la demanda del Otro. (\$ <> D). Interrogar esa demanda del Otro estructura el deseo inconsciente, que dibuja su objeto. El inexorable goce será de distinto tenor si

el sujeto aborda su objeto o lo mantiene en el límite del pensamiento. No darse el gusto, engendra sufrimiento. "Cada renuncia a la satisfacción pulsional aumenta la severidad del Superyo" enseña Freud.

El suscripto, tercer José en la serie les ofrece esta lectura de una novela que le provocó impacto. Un analista lee a la

letra el deseo, y si éste se constituye, cómo organiza la economía del goce. El goce fálico, goce de la palabra más allá del cuerpo prepara para el ejercicio del goce del objeto. El empacado sostenerse en los límites del goce fálico engendra el sufrimiento de don José tan bien descripto por Saramago.

BIBLIOGRAFIA

José Saramago, Todos los Nombres, Editorial Alfaguara, México, 1998.

DE LIBROS

Working Intersubjectively, Contextualism in Psychoanalytic Practice

*Donna M. Orange, George E Atwood,
Robert D. Stolorow.*

The Analytic Press.

London 1997

103 páginas.

Este libro es el cuarto de una serie que los autores, principalmente Stolorow, vienen publicando desde 1984. Desarrollan su perspectiva intersubjetiva en psicoanálisis desde hace unos 20 años, en Norteamérica, en contacto con instituciones psicoanalíticas y en el debate amplio de la academia universitaria. Se respira un aire fresco en todo el libro que es una breve y clara síntesis del trabajo realizado.

Nos acercan a una práctica que prescindir de la metapsicología, o plantea una nueva, simplificada, orientada por el proceso intersubjetivo del transcurso transferencia contratransferencia y no por obscuras elucubraciones especulativas.

Resulta interesante, aunque desafía seriamente el conservador temor de alejarse de fetiches teóricos a los que nos aferramos en la dificultad de nuestra práctica. Cada paso que dan en la exposición de sus puntos de vista resuena en el trasfondo de inquietudes privadas e inevitables pecados del encuadre que nos trae diariamente el encuentro / desencuentro con nuestros pacientes.

Se plantea que es el contexto intersubjetivo el que da lugar al proceso de desa-

rollo y de la patogénesis. Revelan lo que podría ser un elemento sistémico radical en la esencia del psicoanálisis a través de la afirmación de que no se puede formar parte de un sistema y, a la vez, estar fuera de él para describirlo. Demoliendo la neutralidad se plantea el cómo se hace un cargo de la participación total del analista en la situación analítica o sistema transferencia contratransferencia.

Se discute la teoría de las pulsiones rechazando la idea de colocar el origen y mantención de la patología únicamente en el paciente. Esto incluye una severa crítica a Freud a partir de una interpretación de defensa en su construcción teórica la cual mantiene un excesivo cuidado por librar a los padres (contexto) de toda responsabilidad en la infancia, achacando al mundo pulsional las dificultades personales. Extrapolando lo mismo al analista supuestamente neutral ven en este concepto un escudo de cómoda irresponsabilidad y protección ante los poderosos sentimientos, vulnerabilidad y riesgos en que nos involucra nuestro quehacer. Los procesos de la persona son vistos desde su surgimiento en el contexto intersubjetivo

en el que tienen lugar.

Todo esto no es lejano de las consecuencias de hacerse cargo cabalmente de la obra completa de Winnicott y Bion, sin embargo resulta notable el desparpajo con el que estos muchachos se deshacen de trastos viejos, y en tan breve libro, nos recuerdan autores y obra de notable envergadura que además parecen no conocer. Notable libertad de dar paso al pensamiento propio sin la obsesiva reverencia de la cita.

Las herejías al credo freudiano no comienzan tímidas, el primer golpe es la redefinición de lo inconciente; con un toque pragmático reclasifican lo no conciente. No debe descorazonar esta primera simplicidad norteamericana del libro. Su continuación es más contundente, pasando por la redefinición de la práctica analítica (como una muy particular) en el capítulo 2 con apoyo en Gadamer, y luego desarmando la neutralidad y dejándola como un mito en el capítulo 3, revisando a Freud mismo. Continúan con ejemplos clínicos y el despliegue del concepto

central y aporte efectivo, contextualismo, en los capítulos 4 y 5.

Es una postura humanista que recupera el arte para nuestra profesión, pone en su lugar lo técnico mecanizante y estéril. Renovadora mirada a un psicoanálisis que se cae a pedazos por la rigidez litúrgica de algunos de sus representantes mientras desaparecen los consultantes que buscan personas y no mecanismos, recuperan un sentido de juego en una labor que de otra manera se vuelve letal.

Libro interesante y de fácil lectura aunque tiene un efecto caballo de Troya, con seguridad no dejará neutro a ningún psicoanalista, ni al más. Las palabras entran y luego se organizan de manera inquietante. No aparece por ahora una versión en español pero su inglés es accesible. Recomiendo que el desprecio por lo que aparece simplista o el prejuicio de que el peso teórico está en lo que no se entiende, no haga desistir al lector de continuar hasta el final. Ingratas o gratas sorpresas, pero las hay.

Matías Fernández Depetris

Variaciones psicoanalíticas sobre un tema de Mahler

Theodor Reik

Taurus Ediciones, S.A.

Madrid, 1975

En diciembre de 1925, encontrándose Reik de vacaciones de Navidad en la localidad de Semmering, (Austria) recibe una noticia que lo conmueve intensamente: Karl Abraham quién fuera primero su analista y con posterioridad llegara a ser su mentor y amigo, ha muerto.

Junto con la noticia recibe la petición de Freud de hacerse cargo de pronunciar el discurso de homenaje en memoria de Abraham en la próxima reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Es en estas circunstancias, lleno de pensamientos sombríos y penosos que de pronto se vienen a su mente los últimos compases del coral de la Segunda Sinfonía de Mahler, conocida también como Resurrección. La melodía se apodera de él constituyendo un tema recurrente refractario a cualquier intento por entender de qué le habla su repetición obsesiva. Sólo desaparece cuando Reik termina de escribir el discurso que leerá en homenaje a su admirado maestro.

De esta manera comienza este ensayo que a ratos se aleja bastante de lo que tradicionalmente entendemos por tal género y se transforma en biografía, autobiografía, confesión. Intento de resolución de un enigma signado por la música, no sólo la del controvertido Mahler², sino además porque Reik efectivamente desarrolla múltiples variaciones a propósito del asunto que le preocupa. Su ir y venir por estas variaciones se da en una suerte de contrapunto ya que movido por este dilema, Reik llega a transformarse en un conocedor cabal de la vida, personalidad y música de Mahler. En la medida que conoce más y más del músico va encontrando nuevas claves que iluminan a su vez, su propia vida, ambiciones y temores.

Este libro, cuidadosamente escrito y ampliamente documentado que va adentrándose en los motivos inconscientes del autor, permite además echar un vistazo a la época en que Mahler se desempeña en Hamburgo como direc-

1 Theodor Reik: *Psicoanalista* (Viena 1888-Nueva York 1969). Ejerció el psicoanálisis en Viena y Berlín y emigró a Estados Unidos en 1938. Doctorado en Letras y Filosofía se interesó en las aplicaciones del psicoanálisis. Otros libros: "La necesidad de confesar. Psicoanálisis de crimen y castigo" (1959) "Fragmentos de una confesión" (1956).

2 La música de Mahler ha suscitado grandes ataques y grandes incondicionalidades. El connotado musicólogo Adolfo Salazar entre otras cosas dice: "era un temperamento propenso al gigantismo, deformación que, como se sabe, es una enfermedad" (*La música moderna*, 1954, Madrid) Theodor W. Adorno le dedica un interesante estudio: *Mahler, una fisiognómica musical* (Ediciones Península, 1999, Barcelona) donde analiza en profundidad sus sinfonías y Alessandro Baricco, en su ensayo "El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin" (Ediciones Siruela, España, 1996) lo pone junto a Puccini al desarrollar el concepto de espectacularidad que para el ensayista es lo que va a caracterizar a la música moderna.

tor de orquesta y conocer de los avatares, que debe sortear para llegar a ser director de la Opera de Viena, cargo que constituiría una de sus máximas aspiraciones. Reik nos cuenta la intrincada relación de Mahler con Bulow, director de la orquesta de Hamburgo, (a quién sustituye en el cargo una vez que éste muere). Bulow tenía en gran estima el desempeño de Mahler como director, llegando incluso a considerarlo excepcional, sin embargo, no manifestaba el mismo entusiasmo frente a su trabajo como compositor, expresándole sin ambages su desaprobación al decirle "si esto es música, yo ya no entiendo nada de música" (pág. 60)

Siguiendo con el contrapunto, Reik recuerda que Abraham se mantuvo cauteloso frente a su posible desempeño como psicoanalista lo que era para Reik su meta más sentida. Abraham no participaba de la idea de Freud de que "personas dotadas e instruídas" (pág. 97) pudiesen hacer psicoanálisis sin ser médicos. Sin embargo, Abraham le habría manifestado en múltiples ocasiones su estimación por las investigaciones llevadas a cabo por Reik tanto en literatura, historia comparada de las religiones y etnología, afirmando que su campo

debería ser el del psicoanálisis aplicado. Reik también relata el "análisis" de Mahler realizado por el propio Freud, llevado a cabo en una larga tarde peripatética en la estación de trenes de Leyden (Holanda) cuyo tema principal, al parecer, eran los episodios de impotencia del músico. (Reik demora 25 años en llevar a cabo su proyecto de escribir sobre la aparición del tema musical a propósito de la muerte de Abraham) Tanto el músico como el psicoanalista aparecen homologados en sus ansias de ser más que sus maestros. No en vano Mahler en el coral, (modificando los versos originales de Klopstock) llama a la inmortalidad al decir:

*"Desplegando las alas que he ganado
Desbordando amor,
Levantaré el vuelo,
y contemplaré la luz que ningún ojo ha visto*

Música, poesía, historia, psicoanálisis son la materia de este libro. Como trasfondo, pasiones. También el ser judío. Las tareas pendientes. Los sueños. Y la muerte.

María Luisa Azócar

AUTORES



Daniel Malpartida:

Antropólogo, Psicoanalista, miembro de la Asociación Psicoanalítica Chilena (APCH) y miembro de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

César Ojeda Figueroa:

Médico Psiquiatra, ex-presidente de la Sociedad Chilena de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía.

Rodrigo Rojas:

Psicólogo, miembro titular de la Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (ICHPA), candidato en formación de la Asociación Psicoanalítica Chilena (APCH), miembro de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP).

Pilar Soza:

Psicóloga, Psicoanalista, Magister en Psicología Clínica Infantil, miembro titular de la Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (ICHPA) y de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP).

Andreas Giannakoulas:

Psicoanalista didacta, con funciones didácticas, Presidente de la Asociación Italiana de Psicoanálisis (AIPSI), Director del Curso de Psicoterapia Analítica del Niño, del Adolescente y de la Pareja (ASNE-SIPSIA), Departamento de Ciencias Neurológica y Psiquiátrica de la Edad Evolutiva, de la Universidad de Roma.

Fernando M. González:

Psicoanalista, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Saúl Peña:

Psicoanalista con función didáctica y miembro fundador de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Jorge Rosa:

Psiquiatra, Psicoanalista, miembro y ex presidente de la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica (AUDEPP), Presidente de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP).

José Zuberman:

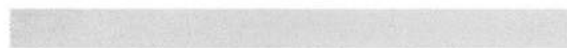
Psiquiatra, Psicoanalista, miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA), fundador del Dispositivo del Lacanoamericano.

Matías Fernández Depetris:

Psicólogo, Psicoanalista, miembro de la Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (ICHPA) y de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP). Miembro del Comité Editorial de la Revista Gradiva.

María Luisa Azócar:

Psicóloga, miembro de la Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (ICHPA), miembro de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP). Miembro del Comité Editorial de la Revista Gradiva.



INSTITUCION

Revista Gradiva - Presentación

El miércoles 9 de Agosto del 2000, se inauguró oficialmente la publicación de nuestra revista Gradiva. Con la asistencia de autoridades, miembros y alumnos de la Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (ICHPA), autoridades universitarias y miembros y colegas de instituciones afines (APCH, entre otras) se inició la presentación, tras breves palabras de la Directora Eleonora Casaula, el Dr. César Ojeda F. y la crítica en Literatura Sra. Adriana Valdés expusieron sus impresiones y comentarios acerca de la Revista.

Sus palabras constituyen una lectura muy precisa de los propósitos y motivaciones que han inspirado la creación de Gradiva. Por ello ofrecemos a nuestros lectores sus ponencias.

Palabras de Adriana Valdés

Agradezco que me hayan invitado a participar con ustedes en la celebración del primer número de la revista Gradiva. Lo atribuyo a algo que Eleonora Casaula, su directora, dice en el editorial: “nos interesa dialogar desde su profundidad (la del pensamiento psicoanalítico) con el discurso cotidiano y con todas las disciplinas que de una u otra manera atañen al ser humano”. Para responder a eso, lo que puedo traerles es una mirada desde fuera de la disciplina de ustedes, pero muy atenta a esa disciplina. Quisiera decir, primero, algo sobre eso.

La primera advertencia, un poco sonriente, es que ponerse frente a un conjunto de psicoanalistas, y a un conjunto de discursos de psicoanalistas, como son los de esta revista, inseguriza mucho a quien comenta. No hay cómo escaparse de la idea de que uno es, o fue, o está cerca de ser paciente; las lecturas de textos psicoanalíticos tienen, al menos para los no especialistas, una atracción turbia que viene de ahí. El poeta Enrique Lihn lo decía en su poema muy citado, “Porque escribí”: “Estuve enfermo, sin duda/ y no sólo de insomnio/ también de ideas fijas que me llevaron a leer con obscena atención/ a unos cuantos psicólogos...” Lo de obscena atención refleja bien la actitud inevitable de muchos legos, el sobresalto permanente y la curiosidad por encontrar, bajo un estudio especializado, la puntada de reconocerse en algún síntoma. Es difícil poner las lecturas de textos sobre psicoanálisis enteramente fuera de uno mismo, como si sólo tuvieran interés científico. Unos jóvenes amigos escritores fundaron en conjunto, no hace mucho tiempo, un sello editorial que se llamaba “Dr. Stekel”, yo creo que en homenaje a la obscena atención de la que hablaba Lihn, a ese interés casi pornográfico, o al menos de voyeur, con que se siguen los textos que tienen que ver con psicoanálisis. También los de esta revista, por supuesto.

La segunda advertencia, también un poco sonriente: moverse en una disciplina

cualquiera significa, entre otras muchas cosas, saber qué palabras evitar cuando se habla de ella. Hay palabras que transforman a quienes la dice en un ingenuo. Hay otras que lo delatan como absolutamente demodé. Otras más, como un desubicado. Las peores, como un superficial. Hablar el lenguaje de una disciplina ajena es caminar tanteando por un campo minado. Los afuerinos corremos ese riesgo constantemente. Por otra parte, lo que digamos difícilmente va a ser inmediatamente funcional, difícilmente va a entrar en la corriente del pensamiento con que ustedes trabajan. Para qué les sirve entonces? Permítanme responder literariamente. Me persigue la imagen de los bufones en los dramas de Shakespeare, notablemente ahora la del bufón del Rey Lear. Dice a cada rato cosas inaceptables, que hacen rabiar o hacen reír. El bufón cambia el registro de los discursos de los demás y los pone en tensión, riéndose de ellos, criticándolos o desarmándolos, o trasladándolos a un plano distinto del pensado por quien los emitió. Y sirve mucho en la obra: le pone palabras a lo que los otros no pueden decir, ya sea porque no se atreven, o porque están presos en los límites de su propia posición; y muchas veces, como de soslayo, señala los baches o las ausencias o incluso las posibilidades del discurso de los demás. (Ese “de soslayo” es un poco el desiderátum de un diálogo entre disciplinas, que pasarían la vida tratando de uniformar o al menos compatibilizar sus lenguajes, si lo pusieran como condición previa para conversar.) El bufón lo hace livianamente, siempre un poco al modo del burro flautista, también un personaje literario, esta vez de fábula: es el burro que tocó la flauta “por casualidad”. Yo me daría por muy satisfecha si alguna observación levemente desubicada de mi parte les sonara a melodía y les facilitara, por casualidad, de soslayo, esos saltos en el pensamiento que uno está afanosamente buscando al redactar un texto, sea en la disciplina que sea.

Vamos a la revista, hechas esas advertencias sobre los peligros de las miradas desde fuera. Hay una evidente intención de apertura en ella: apertura geográfica, hacia Argentina, Uruguay y Perú, y hacia temas que tienen más desarrollo o relieve en esas realidades nacionales; apertura hacia temas, la política, la violencia, el maltrato, que son de la vida cotidiana, abordables por varias disciplinas. Esta apertura tiene un valor evidente, el de la pluralidad de voces y de enfoques, el de la valentía de poner en riesgo y en juego la validez del aporte del trabajo psicoanalítico en el discurso cotidiano, sin refugiarse en el puerto seguro de la jerga disciplinaria y autorreferente. Tiene también otras facetas. La primera, introduce una cierta discontinuidad en la línea de horizonte de la revista, como si hubiera que transformarse en un lector distinto saltando de un artículo a otro: corre ese riesgo y obliga al lector a esa agilidad, a esa gimnasia. La segunda lleva a una pregunta: de qué estamos hablando cuando decimos “vida cotidiana” y de “discurso cotidiano”? Estamos, tal vez, hablando de la versión periodística de nuestra vida cotidiana, de nuestro discurso cotidiano? Y podemos tomar esa “versión periodística” como un equivalente de la experiencia de lo cotidiano? O es ahí, en los supuestos de la “corrección política” del discurso periodístico - por ejemplo sobre la violencia, por ejemplo sobre la política, por ejemplo sobre los desaparecidos - donde las herramientas del psicoanalista pueden

ser de más utilidad, como sugiere el trabajo de Juan Flores? Esta pregunta es candente en relación con algunos artículos de este número de la revista, que están en el filo mismo del tema. Un peligro, que en la revista tiende a evitarse, es quedar absorbido en un discurso que sólo se refiere al psicoanálisis. Otro es tomar como un dato firme otro discurso - el cotidiano, el periodístico - que es también el resultado provisorio del juego de fuerzas y de intereses que se mueven en el campo de la comunicación pública. A veces llego a pensar que en un escenario drásticamente cambiado por los casi cien años que nos separan del nacimiento del psicoanálisis, es el discurso "políticamente correcto" del periodismo (alguien lo llamó "el sabotaje de la experiencia") lo que está tomando el lugar de los grandes relatos que el postmodernismo ha dado por muertos. Ya la gente no se explica el mundo en términos de la ideología del progreso racionalista, ya la gente no se explica el mundo en términos del marxismo, ya la gente no se explica el mundo en términos ni siquiera del psicoanálisis, eso se viene repitiendo hace ya más de una década. Es decir, no se lo explican en términos de teorías que analizan y sistematizan la experiencia. Pero se contentan con explicárselo con el conjunto de nuevos lugares comunes "políticamente correctos" que nos sirven, como cualquier otro discurso simplificado, para ponernos al abrigo de un excesivo contacto con lo Real. (Pienso en "lo Real" desde Lacan, en este momento: en lo real que irrumpe, que rompe el recubrimiento de las representaciones.) Se habla, en la revista, de "la banalización del mundo": a eso mismo me estoy refiriendo.

Un último ejercicio, esta vez más lúdico y bufonesco, de la mirada desde fuera. Déjenme jugar con los trabajos, percibir alguna repetición o algún eco entre ellos, perseguir los deseos y los fantasmas que se revelan más allá de la seriedad de sus planteamientos explícitos. Mirar esta revista para mí es una oportunidad única de ver el psicoanálisis haciéndose, de verlo no como un saber establecido sino como un espacio en que pululan discursos distintos entre sí, en el que emergen algunas ideas, en que otras están como residuos, es decir, algo en movimiento, en riesgo, vivo, en un mundo en cuyo horizonte, desde los inicios del psicoanálisis, y según una frase de Walter Benjamin, "todo ha cambiado, menos las nubes". Los sujetos que ustedes tratan no son los sujetos de Freud. Hay "un modo otro de subjetividad", dice Mauricio García, hay nuevos sujetos, y con ellos, para tomar el título de un libro de Julia Kristeva, hay "nuevas enfermedades del alma". Y con eso hay incomodidades, dolores de crecimiento, para los terapeutas. A algunos de esos dolores, como fantasmas, como fantasías, como deseos, como deriva, se puede seguir la pista leyendo al sesgo estos artículos: como si, tomándolos a modo de corpus, se le pudiera seguir la pista a "una cierta huida" (la frase es del trabajo de Jaime Coloma).

Hacia dónde avanza, fantasmáticamente, esta Gradiva. Hacia dónde se desplazan sus deseos. Eso queda a los lectores averiguarlo. Yo apenas pude entrever, desde fuera, algunas líneas. Diría que deja a la teoría en un lugar resguardado (muy valiosa, como el oro, en una comparación que se repite: la teoría es oro, la psicoterapia cobre), pero sin duda hay un mayor impulso deseante hacia la práctica terapéutica,

hacia “la posibilidad de un trabajo que pueda ubicarse en cada momento en una zona transicional entre lo teórico y lo experiencial” ; hacia la práctica psicoterapéutica como el arte “de reacomodar lentamente y de manera proporcional a las posibilidades la trama escindida de la historia individual”, incluso hacia la cura. Está, en segundo lugar, el deseo de reconocer los propios límites. De sentir que el analista no tiene todos los conocimientos “científicos”, por una parte, sino un conjunto de herramientas que va modificándose con el uso, y que además no puede, en la situación terapéutica, evadir un elemento subjetivo y fantasioso personal, que lo pone todo constantemente en juego. En tercer lugar, percibo en más de un artículo un desplazamiento del deseo, de lo tanático a lo erótico, de la culpa al deseo mismo, a lo libidinal que crea y modifica. En cuarto lugar, veo en varios de ellos un deseo potente, expresado de distintas maneras, de exceder en la psicoterapia psicoanalítica los límites estrictos de lo individual. Un deseo de conocer las redes sociales e institucionales en que los sujetos se constituyen como tales, y tener a su vez herramientas psicoanalíticas para pensarlas e interpelarlas. Un deseo de ver los grupos como escenario de las transformaciones individuales, como generadores de otras normas, capaces de modificar la conducta y la conciencia de los sujetos. Un deseo de adoptar una visión “binocular” , dice uno de los artículos, en que lo social y lo grupal se reconozcan más. Y, por último, me llama la atención, sin duda desde mi propio deseo, la apertura que percibo hacia la ilusión y el juego como herramientas. Desde el juego, y desde el juego de la mirada desde afuera, les he ofrecido estas palabras para celebrar la aparición de la revista.

Palabras de César Ojeda Figueroa

Agradezco algo perplejo el que la Directora de esta publicación y su comité editorial hayan decidido elegirme para hacer una presentación de su primer número. Desde luego, yo soy un psiquiatra clínico, y si bien he mantenido vínculos cordiales y fructíferos con el psicoanálisis y sus derivaciones, “soy” en gran medida un alienígena. Meditando sobre las razones que pueden haber influido, he llegado a la endeble conclusión de que yo puedo ser un representante de aquello que en el mercadeo se denomina “grupo objetivo”. Esto nada tiene que ver con “objetividad” en el sentido corriente del término, sino más bien con la idea de “blanco” o “meta”. Efectivamente, yo podría ser un ejemplar de psiquiatra que forma parte de una masa de psiquiatras más o menos parecidos, y que la revista *Gradiva* desea tomar en cuenta, no sólo como lectores, sino también como colaboradores. Y esto, para mí, tiene un significado estimulante de apertura, intercambio, reconocimiento mutuo y, especialmente, de una cierta comunidad de destino: de distinta manera, psiquiatras, psicoanalistas y psicoterapeutas estamos dedicados, en lo esencial, a lo mismo.

El nombre *Gradiva* tiene una belleza misteriosa, no sólo por su origen en la novela de Jensen o por la interpretación que Freud hizo de ella, sino también, por su sonoridad: huele a “greda” y a “diva”, sabe a “cascada”, a “gradiente” y a “agrado”,

pero especialmente, tiene una suavidad femenina inconfundible. Observando la figura del sobrerrelieve que la representa, el origen latino de la palabra -*Gradi* significa "caminar"- se entiende como un avanzar consistente y a la vez ténue, decidido y a la vez cauteloso.

La revista, en su contenido, hace justicia al significado dual de ese caminar, pues amalgama la denuncia y el respeto, la discrepancia y la tolerancia. De su lectura destacan características poco comunes en las publicaciones del ámbito psíquico. Cada artículo es un ensayo: eso significa espacio y reflexión. Pero además, cada colaboración es única, diferente e idiosincrática, sin embargo -y allí está el misterio- parecen compartir la atmósfera general y respirar el mismo aire. Tal vez si esa atmósfera sea un profundo sentir latinoamericano, expresado en colaboraciones provenientes de la República Argentina, Perú, Uruguay y Chile. Junto a eso, los trabajos tienden a valorar la práctica psicoterapéutica por sobre la teoría y la técnica puras, y a abordar directamente los temas políticos, sociales y de antropología indoamericana.

Finalmente deseo destacar que aparte de las fuentes derivadas de la práctica reflexiva y crítica, autores como Bion, Winnicott y Lacan, además naturalmente de Freud, parecen ser el sustento clásico predominante.

¡Enhorabuena!

**Instituto Chileno de Psicoterapia Psicoanalítica
y Psicoanálisis
ICHPA**

DIPLOMADO EN TEORIA PSICOANALITICA

Duración: 4 semestres

Requisitos:

- Título Profesional (excluyendo a Psicólogos y Psiquiatras)
- Entrevista de selección

PROGRAMA

Formación Teórica

1er Año	1er Semestre	Freud I : Orígenes del Psicoanálisis Freud II : Sueños y Formaciones del Inconsciente Filosofía I
	2do semestre	Freud III : Pulsión y Sexualidad Dreud IV : Metapsicología Freudiana Filosofía II
2do Año	1er Semestre	Klein I Freud V : Edipo y Castración Freud VI : Los Textos Culturales
	2do Semestre	Lacan I Klein II Psicopatología I

Al finalizar y aprobar los 4 semestres, se entrega un diploma que certifica la formación en Teoría Psicoanalítica, lo cual no faculta para el ejercicio de la práctica clínica.

**Instituto Chileno de Psicoterapia Psicoanalítica
y Psicoanálisis
ICHPA**

FORMACION EN PSICOANALISIS

Duración: 8 semestres

Requisitos:

- Título de Psicólogo o Psiquiatra.
- Tratamiento Psicoanalítico personal iniciado a más tardar al inicio del 1er semestre y continuado durante toda la formación (3 sesiones semanales como mínimo) con terapeuta reconocido por el ICHPA.
- Entrevista de selección

PROGRAMA

Formación Teórica

1er Año	1er Semestre	Freud I : Orígenes del Psicoanálisis Freud II : Sueños y Formaciones del Inconsciente Filosofía I
	2do semestre	Freud III : Pulsión y Sexualidad Freud IV : Metapsicología Freudiana Filosofía II
2do Año	1er Semestre	Freud V : Edipo y Castración Freud VI : Los Textos Culturales Klein I
	2do Semestre	Klein II Lacan I Psicopatología I

Formación Clínica

- Mención Adultos

- Mención Infanto-Juvenil

La formación Clínica comienza paralelamente el segundo año del programa teórico con la integración a un grupo de supervisión de pacientes, derivados por el Consultorio del ICHPA, optando el estudiante por supervisión de pacientes adultos o de niños y adolescentes.

Durante el 3er y 4to año, se realizan supervisiones individuales.

Los seminarios son comunes a ambas menciones, las que se diferencian sólo en el ámbito de la supervisión.

3er Año	1er Semestre	Psicopatología II Proceso Psicoanalítico I Winnicott I Constitución del sujeto I
	2do semestre	Psicopatología III Proceso Psicoanalítico II Grupo Operativo Constitución del sujeto II
4to Año	1er Semestre	Psicopatología IV Proceso Psicoanalítico III Lacan II Metodología y Técnica en Niños I
	2do Semestre	Proceso Psicoanalítico IV Talleres Teóricos y/o Clínicos Winnicott II Metodología y Técnica en Niños II

Al finalizar los seminarios y la supervisión se presenta un Trabajo Clínico Final. Si el trabajo es aprobado se entrega la Certificación en Formación Psicoanalítica (acreditado por la Comisión Nacional de Acreditación de Psicólogos Clínicos).

1er CONGRESO LATINOAMERICANO

10-11-12 de Noviembre 2000

FEDERACION DE ASOCIACIONES DE
PSICOTERAPIA PSICOANALITICA Y
P S I C O A N A L I S I S

F L A P P S I P

PENSAMIENTO PSICOANALITICO EN LATINOAMERICA

Conflicto y Cultura

NATURALEZA Y CULTURA
Controversia terminable e interminable en la clínica

FIN DE ANALISIS
Adaptación cultural o libertad pulsional

ENCUADRE
Institución y cultura

NEUTRALIDAD DEL ANALISTA
Técnica o ideología

LA CONDICION SOCIAL DEL ANALISIS

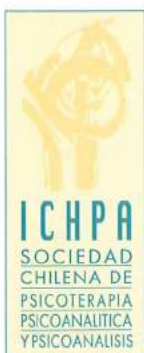
REALIDAD SOCIAL Y REALIDAD PSIQUICA

INSTITUCIONES COMPONENTES

Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica	AUDEPP
Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados	AEAPG
Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima	CPPL
Centro de Estudios Psicoanalíticos de Porto Alegre	CEP de PA
Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis	ICHPA

ICHPA: SOCIEDAD ANFITRIONA

La reproducción parcial o total de
la publicación no está autorizada
por los editores, porque viola
derechos reservados.
Cualquier utilización debe ser
previamente solicitada.



INDICE

TEXTOS

El niño Vicente Huidobro ha muerto.
Vivencia de muerte y creatividad
Daniel Malpartida

Ser y tiempo de Marín Heidegger,
y la tragedia griega
César Ojeda Figueroa

Trauma, escisión y adaptación:
Ferenczi, antecedentes de Winnicott
Rodrigo Rojas

El Yo interrogado
Pilar Soza

Holding: acerca del espacio afectivo
Andreas Giannakoulas

Sociología de las religiones,
psicoanálisis y creencias
Fernando M. González

La presencia de Winnicott en mi
persona
Saúl Peña

Problemáticas actuales y diagnóstico.
Situación actual de nuestra práctica
Jorge Rosa

Una pura historia de amor:
el don José, de Saramago
José A. Zuberhan

DE LIBROS

Reseñas
Matías Fernández
María Luisa Azócar