



GRADIVA

2

Número 1 - 2001

Revista de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis
ICHPA

Revista Gradiva

2 Número 1 Año 2001

Publicación Oficial de la
Sociedad Chilena de 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 Psicoanálisis
ICHPA**

Presidente

Jaime Coloma

Vicepresidenta

Bernardita Méndez

Secretario

Hugo Rojas

Tesorero

Eduardo Jaar

Director Consultorio

Joseph Bandet

Directora Académica

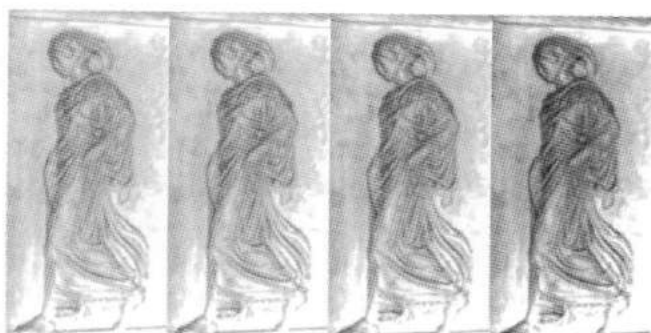
Sandra Oksenberg

Diagramación e Impresión

Covisual

Portada

Débora Kalfman



GRADIVA

2

Número 1 - 2001
Revista de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis
ICHPA

Indice

Editorial

5

Experiencia del holocausto y efectos en la segunda generación

Joseph Bandet

9

Electra. Otra mirada psicoanalítica

Eleonora Casaula

23

Fin de análisis y porvenir

Hugo Rojas

29

Psicoanálisis: el porvenir de una ilusión

Eduardo Sabrovsky

45

La regresión revisitada

Renata Gaddini

69

Mentiras verdaderas

Ana Hilzerman

81

Sueños y mentiras

Lía Pistiner de Cortiñas

89

El sueño de la bella carnicera

Diana Salvagni

109

De Libros

Sentir lo que sucede (The feeling of what happens)

Antonio R. Damasio

Constanza Aguilar

117

Autores

123

Institución

127

Editorial

El presente número, el primero del volumen dos del año 2001, ICHPA inaugura su nuevo nombre. Hace 12 años, en su origen, se denominó Instituto Chileno de Psicoterapia Psicoanalítica. Posteriormente, pasó a llamarse Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis, culminando hoy en Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA.

Estas variaciones han correspondido a una reflexión, inserta en el desarrollo del ICHPA, subyacente a su condición de centro formador de profesionales que practican el psicoanálisis. Tal reflexión supone un origen institucional en el cual se creyó fundamental diferenciar entre psicoterapia psicoanalítica y psicoanálisis. Pensábamos en un postítulo técnico apto para un especialista que denominábamos psicoterapeuta psicoanalítico. De esta manera, la concepción de la práctica se centraba en el espacio del Yo. Un Yo que se determina por el ejercicio de funciones, ya sea de psicoanalista, ya sea de psicoterapeuta.

¿Por qué señalar esto? Sin duda la influencia del pensamiento lacaniano en nuestro país, como en otros, ha significado un cambio profundo en el modo en que los psicoanalistas piensan su disciplina. Y estos cambios dependen, en su base, de la necesidad que surge con Lacan de diferenciar entre Yo y Sujeto. Esta distinción implica variar el criterio con el cual se pensaban los objetivos del ICHPA.

Lo propio del concepto de Yo es definirlo como una instancia centrada en sí misma. Todo su descentramiento ocurre sólo por la búsqueda de un objeto y, en esta operación, se mantiene lo que podría llamarse, con el positivismo y el pensamiento moderno cartesiano, una diferenciación sujeto-objeto.

La filosofía que se despliega desde Heidegger cuestiona tal distancia sujeto-objeto, a partir de la idea de un Dasein que como ser en el mundo invalida la noción de una relación entre sujeto y objeto como algo radical. Adquiere primacía la concepción de la existencia como ser excéntrico, volcado hacia afuera y descentrado, no por búsqueda del objeto sino por un sujeto articulado simbólicamente en el lenguaje. Todo símbolo, por definición, encuentra su sentido fuera de sí. Lo importante de tomar en cuenta, a partir de estas concepciones, es que una organización psicoanalítica requiere tener presente la

existencia de un sujeto de lo inconciente que la entrama. Lo psicoanalítico se hace consistente en la medida que asume la condición de lo inconciente como determinante. Y esto parece ser más posible en las condiciones de intersubjetividad desde las que brota este sujeto de lo inconciente.

Nuestra institución se ha ido haciendo cargo paulatinamente de esta distinción entre Yo y Sujeto. Un psicoanalista centrado en el Yo requiere diferenciar esencialmente entre psicoanálisis y psicoterapia psicoanalítica. Se trata de un profesional que encuentra características propias para autodefinirse. Se instalará entonces con una presencia cultural jerárquica y entenderá que un setting prefijado y supuestamente neutro define su práctica y, en algunos casos, la propia vida.

En nuestra institución queremos esforzarnos por superar tal status auto-otorgado. Nos parece que hacerse cargo de la noción de sujeto de lo inconciente nos compromete como psicoanalistas y como formadores de psicoanalistas. Distinguir entre psicoterapeuta psicoanalítico y psicoanalista nos parece inconsistente con una perspectiva consecuente con sus postulados básicos: "el individuo es un ello inconciente e incognoscible" dijo Freud en 1923. Somos como analistas parte de la intersubjetividad de lo inconciente y ejercemos nuestra práctica a través de funcionalizar una escucha y una mirada. Allí, en esa ubicación, el modo como se intervenga concretamente dependerá de la forma como se comprenda la cadena significativa en juego, dentro de la sesión. El psicoanalista ya no está centrado en sí mismo ni en su institución. Tampoco participa de un conocimiento técnico que lo distancia de su analizado y de colegas no institucionalizados. Ejerce su oficio por obra del efecto de su análisis personal, de sus supervisiones, de sus estudios y de su concentración en la práctica del psicoanálisis. Esto no le da cetro alguno y sólo lo sitúa en una función que no lo distingue, sino por la práctica, del modo como otros colegas conciben su función psicoanalítica. No pretendemos ser lacanianos, ni winnicotianos, ni kleinianos. Sólo queremos ser una institución que haciéndose cargo de lo que se ha denominado sujeto de lo inconciente, posibilite la preparación sistemática de aquellos que, como nosotros, quieran adentrarse en las complejidades de este oficio.

Jaime Coloma Andrews.

Presidente

Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA

TEXTOS

Experiencia del holocausto y efectos en la segunda generación

Aportes para la comprensión de Chile después de la dictadura

Joseph Bandet

¿Acaso se pueden atravesar tiempos de horror sin ser atravesados por ellos mismos?

Este artículo puede dividirse en tres partes fundamentales. La primera propone una manera diferente de concebir la violación sistemática de derechos humanos encarnada, principalmente, en el pueblo judío durante la segunda guerra mundial. La segunda parte intenta esclarecer las consecuencias que esto acarrea entre los hijos de quienes vivieron estas experiencias y, en tercer lugar, algunas comparaciones y conclusiones aplicables a la comprensión de algunos fenómenos observados entre hijos de personas afectadas por la violación sistemática de derechos humanos en Chile.

Me ha llamado la atención encontrar, en la mayoría de los textos sobre el holocausto, la calificación de "inhumano" para los actos allí cometidos. Es tal vez este aspecto el primero que desearía discutir. Me parece que la detención masiva, el traslado de los detenidos a un medio físico desconocido, la fractura de todo tipo de organización y jerarquía sociales entre ellos, la instauración de nuevas estructuras sociales, el despojo de sus ropas y hasta del cabello, el tatuaje de un número en sus propios cuer-

pos que reemplazaba, de ahí en lo sucesivo, el uso del nombre, corresponden a actos extremadamente planificados, sistemáticos y dirigidos hacia un propósito: la destrucción de aquello que constituye lo humano del ser humano. El propósito es arrasar con su ser. Decir maldad u horror no permite captar su carácter altamente inteligente; científico, si se puede decir. Nada más humano entonces que el exterminio masivo. No hay nadie más a quien culpar fuera del hombre mismo.

Todos estos actos ejercidos sobre el cuerpo de los detenidos (polacos, rusos, gitanos y homosexuales), buscaba destruir al "enemigo" y, en tanto tales, constituyen un acto militar. Vale decir, la continuación de una voluntad política que se busca implementar ahora a través de la violencia sistemática. Recordemos que en el campo de concentración el tiempo carecía de todo sentido, las actividades no se organizaban en horarios definidos sino arbitrariamente. La realidad a la que se enfrentaban los detenidos no era posible de ser referida a ninguna experiencia previa, no existían derechos de ningún tipo, las familias eran separadas unas de otras, etc.

En suma, la ausencia de palabras para nombrar un horror que va más allá, o la ausencia de referentes temporales, realiza el proceso inverso del fenómeno de personalización. Destruye las bases de los mecanismos de defensa psicológicos desbaratando la capacidad de predecir o controlar cualquier evento. Estos mecanismos resultaban tan efectivos que muchos presos cometían suicidio arrojándose a las alambradas electrificadas de los campos, tal como lo describe Frankl mientras estuvo preso en Auschwitz. Muchos otros se suicidaron una vez liberados.

Entonces, considerar estos hechos sólo como expresión de la maldad de sus perpetradores, impide percibir su carácter cuidadosamente científico así como los fines sociales que el partido nazi pretendía imponer a través de tales métodos. Por otra parte, no podemos olvidar que la depuración en los métodos de destrucción de la voluntad de luchar del enemigo —objetivo militar— y la obtención de información por medio de la tortura, recogen experiencias milenarias de prácticamente todos los países y todas las culturas. ¿Es menos horrorosa la extracción de corazones en la guerra florida entre los pueblos aztecas o el genocidio romano contra los cristianos por medio del asesinato de los hijos varones? ¿La crucifixión es menos civilizada que el horno?

Si convenimos en que tales hechos se diferencian de los del holocausto no por su crueldad sino sólo por la supremacía técnica de los métodos disponibles por sus perpetradores, entonces, difícilmen-

te podríamos sustentar una cierta idea inmanente al hombre moderno (o postmoderno) que lo propone menos maligno por hallarse en una época más cercana a la que nos tocó vivir. Tal suposición parece menos científica y más parecida a un mecanismo de defensa primitivo de proyección y negación.

Por otra parte, sospechosamente tienden a perfilarse estos hechos como privativos de los nazis y de ese momento histórico. Ni es privativo de los nazis ni tampoco puede atribuirse únicamente a al ejército alemán o a las SS la originalidad en ejecución de actos de crímenes contra la humanidad; de hecho, muchos de estos conocimientos sobre organización de aparatos de policía política, secuestro, tortura, y adoctrinamiento fueron un objetivo prioritario durante la inmediata post guerra para la KGB y la CIA. Con respecto a estos últimos, algunos miembros de inteligencia de las SS capturados, transmitieron directamente esta información a la CIA. Es de público conocimiento que los mandos militares de casi toda Latinoamérica recibieron entrenamiento en la escuela de las Américas. De allí salieron los cuadros encargados de aplicar estos conocimientos, ahora al servicio de la defensa de los valores de la "libertad" contra los disidentes políticos en el contexto de la guerra fría.

Por otro lado, la negación masiva que de estos hechos hizo el pueblo alemán agrega otro factor imprescindible para comprender este fenómeno, tal como lo señala René Girard: la violencia cuando es consensual se vuelve legítima ante

los ojos de quienes la ejercen. De ahí a la masacre o a la tortura sólo le falta un elemento: la búsqueda de una víctima propicia.

La víctima propicia es un fenómeno social —recalco la idea de fenómeno—, parece corresponder a una síntesis de proyecciones colectivas que encarnan en una figura, en un cuerpo en particular, la realización de las más oscuras barbaridades, «comer niños», violaciones, incestos, tramar en las sombras oscuros planes para reducir a las actuales autoridades e instituciones sumiéndolas en el caos y la violencia. Si esto coexiste con frustraciones económicas o con inseguridad social, los elementos de un nuevo fenómeno de violaciones masivas de los derechos humanos aparecen en escena.

"El Nazismo fue precedido por una dinámica de masas paroxísticamente segregacionista; el derrumbe de los valores y la estructura familiar de las clases medias alemanas; una crisis radical del Estado burocrático y jerárquico prusiano, sobre cuya descomposición sucumbió el débil parlamentarismo de la república de Weimar, asediada a su vez, por la crisis de representatividad de partidos políticos y gremios" señala Juan Bautista Ritvo.

Entonces, el holocausto no puede reducirse a un delito masivo perpetrado por un grupo dotado de un grado de malignidad mayor que el del resto de la sociedad sino que por el contrario, los nazis encarnaron la voluntad asesina de una sociedad mayor en un momento de

la historia. A este factor lo llamamos el grupo social legitimante.

Kernberg cita a Dicks (1972) diciendo: "investigó los antecedentes y el desarrollo de la personalidad de una serie de asesinos en masa de las SS alemanas, antes y después de que actuaran en campos de concentración. Este autor presenta pruebas espectaculares de que estos criminales, aunque padecían trastornos graves de la personalidad con predominio de rasgos narcisistas, paranoides y antisociales desde el principio de la niñez, sólo emprendieron una conducta criminal repugnante cuando el entrenamiento de las SS y los campos de la muerte, proveyeron la facilitación social de la conducta; durante y después de su encarcelamiento, volvieron a su anterior funcionamiento con personalidad no delincente. Esto equivale a un estudio empírico de los facilitadores sociales de la criminalidad.

Perla Sneh y Juan Carlos Kosaca, aportan algunos conceptos esclarecedores sobre el holocausto. Uno de los más importantes consiste en criticar el empleo del concepto de holocausto (que en hebreo se dice Korbán Olé). Este es un término bíblico y se refiere a un tipo específico de ofrenda destinada *íntegramente a Dios*. "Coagular el exterminio en una significación sacrificial señala a los asesinados por la generalidad del sacrificio (que justifica la acción del verdugo y ubica la muerte de la víctima en un sistema de significaciones) y vuelve a despojarlos de la dignidad de un nombre propio. El término **shoah** —que en hebreo designa al exterminio— no re-

mite a sacrificio alguno, sino a la más completa devastación, a la catástrofe, al arrasamiento". Y más adelante agregan "Decir **shoah**, entonces, no es un capricho lingüístico, es una toma de posición: apunta a retomar esa devastación y esa ruina no como algo cancelado en la significación, sino como peso que persiste, en toda su ciega opacidad, en la palabra humana".

Aquello que es arrasado, no puede sino quedar inscrito como un daño estructurante. No es simbolizado, ni objeto de represión. Ni siquiera de forclusión—agregan estos autores—"Por el contrario, sostenemos que en el desencadenamiento del exterminio hay un punto de absoluta opacidad (ausencia de significativo) (la idea de lo **unerkant**). Y que eso, como dice Primo Levi, es incurable. Algo del orden de lo irreparable lesionó el mundo humano—es decir, el discurso, la subjetividad—de la mano del novedoso exterminio inaugurado por el nazismo".

Inscribir lo irreparable es intentar una lectura en torno a lo que hay allí de radicalmente ilegible. Es en este sentido que estos autores emplean el concepto de fenómeno. Vale decir, un hecho carente de discurso, que quiebra todo vínculo de filiación, que en sí carece de discurso o más bien cuyo discurso consiste en la negación de toda alteridad: en la destrucción de todo discurso.

En este sentido, la **shoah** es equivalente al concepto de trauma en la medida en que dentro de sí no alberga representación alguna, pero resulta estructurante

en la medida en que anuda a las representaciones a su alrededor.

La **shoah** no es un derivado pulsional, no es reprimido, no tiene representación sino sólo el registro que es dejado por una ausencia de registro: el daño. Allí donde hay arrasamiento no hay discurso. En ruso existe un concepto similar **progrom**.

Quienes sobrevivieron a la **shoah**, manifiestan secuelas de por vida, las que han sido descritas en numerosos trabajos. Éstas incluyen todas las manifestaciones posibles del dolor, temor, desconfianza y la muerte.

El trauma masivo de la **shoah** introduce una fractura a la idea de Balint en la estructura mental: la Falta o la Falla básica. Shen y Kosaka van más allá: "No pocas veces la consideración del nazismo se ha hecho en términos de psicosis (colectiva o individual) o perversión (entendida en su vertiente más popular: el sadismo), es decir, cuestiones que remiten a los bordes de la estructura, a "constelaciones externas" de la misma. Por el contrario, nuestra lectura es que no se trata de cuestiones en el borde de lo humano sino que se trata de algo que se inaugura y se despliega en el lugar mismo donde la estructura es abolida y que esa abolición no cae por fuera de lo humano... entonces, quizás habría que decir que "eso" que algunos remiten a los "bordes" y que nosotros hallamos en el centro de la cotidianeidad, ha "lesionado" en forma irreparable la estructura".

Laub y Auerhahn plantean las dificultades que subyacen al evaluar la contribución del trauma actual versus la de la fantasía. Este aspecto —señalan— es similar al dilema que Freud enfrentaba al pensar sobre la traumatización sexual externa en 1897. Por aquel tiempo, Freud había pensado que sus pacientes habían sido seducidos por sus padres. Después descubrió la potencia de las fantasías en la niñez y concluyó que en la mayoría de los casos el trauma real no había ocurrido. Los niños no habían sido sexualmente seducidos por sus padres, pero habían deseado y fantaseado con tal seducción, lo que había sido suficiente para devenir en un factor traumático etiopatogénico. Desde entonces nos hemos vuelto bastante más cautos al evaluar las seducciones sexuales en relaciones incestuosas, llegando incluso en algunas teorías psicoanalíticas a plantear que tal distinción (si el hecho fue real o fantaseado) no importa, en la medida en que en ambos casos será representado y tramitado mentalmente generando síntomas.

Algunos eventos políticos de magnitudes históricas sin precedentes, como las dos guerras mundiales, Hiroshima y varios genocidios de nuestro siglo (a los cuales han sido expuestos millones de personas) pueden ser considerados como el ambiente traumático al que hemos estado expuestos, constituyendo parte de la herencia cultural de nuestro tiempo.

Considerar al arrasamiento como un principio organizador inconsciente de las futuras generaciones, instala un pun-

to de no retorno en nuestra era, antes del cual era posible despertar de un mal sueño y tener la convicción tranquilizadora de que se trató sólo de una pesadilla. Ya no existe esa posibilidad. Porque tales hechos ocurrieron y han vuelto a tener lugar.

Diversos autores (Luel, Steven y Marcus) han propuesto relaciones entre haber experimentado traumas de tal envergadura —como los campos de exterminio— y su relación con el desarrollo psicológico "normal" en términos de servir de metáfora para la expresión de fantasías, conflictos entre derivados impulsivos, etc. La evidencia clínica parece indicar que eventos de tales magnitudes no sirven de metáfora alguna, sino que perduran en el aparato mental como "cosas" (elementos-Beta de Bion).

Para Laub y Auerhahn, la existencia de hechos como el holocausto no sólo proveen de metáforas que permiten simbolizar conflictos sino que forman conflictos *per se*. La presencia de metáforas relativas al holocausto frecuentemente resultan ser la fachada de cambios psíquicos más profundos, subyacentes y difíciles de delimitar. Estos cambios abarcarían funciones primarias del yo y superyo, el sentido de sí mismos y la realidad, modos de adaptación, así como ciertas manifestaciones superyoicas que reflejan la toma de conciencia de la realidad material de la existencia de eventos de violencia desenfrenada.

Para ellas, el mecanismo a través del cual se producen estos cambios resulta complejo y difícil de delimitar. En al-

gunos opera como la instauración de tempranas identificaciones yoicas o superyoicas. En otros el holocausto puede formar parte de conflictivas infantiles actuales en el individuo, contribuyendo a ellas más que como mero contenido, incidiendo en varios aspectos del desarrollo infantil —impulsos infantiles, representaciones de la realidad y contenidos del superyo—. Una versión de un campo de concentración en la fantasía de un joven, incluye todos los aspectos antes mencionados. Por ejemplo, escuchar un cuento de Hansel y Gretel en que los niños terminan por empujar a la bruja mala al horno, puede producir un impacto significativamente mayor en un niño cuyo medio representacional incluya la realidad de la muerte de algunos de sus familiares directos en manos de otros seres humanos en un horno crematorio en Auschwitz.

Conocer las particularidades de la metáfora del holocausto y de sus efectos en el funcionamiento yoico es esencial para comprender las elecciones entre operaciones defensivas que en unas personas adquiere la forma de una fuerte inhibición de impulsos fálicos y agresivos, reemplazándolos por una vida ascética y llena de autosacrificios y que, en otros, adquiere la forma de identificación con estos impulsos, manifestando dificultades en el control impulsivo y fallas en los mecanismos de defensa. Según estas autoras, producto del conocimiento de la existencia del holocausto —como *factum*— se producen cambios estructurales en la línea de lo planteado por E. Erikson en el sentido que los procesos e instituciones culturales reflejan

así como forman el desarrollo del yo.

Nuevamente por razones de espacio, no podemos aportar nuevas consideraciones teóricas sobre cómo se producirían estas identificaciones sino que debemos pasar a algunas de sus consecuencias directamente expresadas por la generación inmediatamente posterior al holocausto, es decir en la segunda generación.

Algunas de las características observadas en hijos de víctimas del holocausto son:

1. Temas generales y difundidos de temor de perder la integridad corporal. El self individual es experimentado como que ha sido dañado, lo que se presenta con envidia y con deseos de venganza.
2. El sentimiento de que no existen frenos externos a los impulsos internos, de tal forma que uno debe establecer estos frenos internamente para prevenir excesos de todo tipo. Se desarrolla un superyo especialmente áspero y severo, el cual aplasta los derivados instintuales con una rudeza igual a la magnitud del deseo.
3. Superyo lacunar. Paradojalmente en la medida en que el superyo se "adapta" a esta realidad anormal (una en que las reglas han sido rotas), desarrolla lo que superficialmente se ha dado en llamar lacunar. La creencia individual de que las costumbres, reglas o los compromi-

sos, no pueden ser tomados con seriedad en un mundo en que la sobrevivencia está en juego. De esta forma, lo que realmente cuenta –quizás lo único que cuenta– es mantenerse con vida. Su obligación para con la vida (la suya, la de sus cercanos, los de Israel, la de los demás que también se hallan amenazados), está por sobre cualquier otra consideración.

4. Relaciones interpersonales tenues. Un sentimiento de tristeza, soledad y abandono se experimenta cuando se está en ausencia de los otros significativos. Las relaciones con las personas están atravesadas por la presencia permanente de la amenaza de perderlas súbitamente y por irrupciones esporádicas de agresión y/o ambivalencia. La separación es temida y vista como conducente a la muerte.
5. Establecer relaciones paternalistas con otros e identificación con las víctimas.
6. Experimentar el mundo externo como inestable. Es inundado por la sensación de que el mundo súbitamente podría cambiar, sin causa aparente, en una atmósfera viciada de violencia y atrocidades y que la gente no es lo que parece ser. La civilización es concebida como una fachada que encubre un potencial de violencia y corrupción. Producto de esto, el individuo se mantiene en una actitud permanentemente en guardia, hipervigilante ante cualquier

señal de traición del otro. La desconfianza y la alienación caracterizan las relaciones interpersonales, así como la sensibilidad y la dualidad.

7. Límites difusos entre el self y los otros, pasado y presente, realidad y fantasía. Existe una neutralización incompleta de la agresividad, mezclada con impulsos libidinales.
8. Visión de la generación parental como dañada, victimizada e incapaces de brindar protección de la agresión de los otros e incluso de la propia. La presencia de los padres así como la presencia de cualquier otro, no brinda la seguridad suficiente como para protegerse de un mundo que contiene peligros mortales.
9. Sensación de desamparo, crisis y condena. Y la sensación de que nada proveerá garantías suficientes contra la ocurrencia de eventos apocalípticos. La próxima vez ocurrirá tal vez bajo la forma de un holocausto nuclear.
10. Tendencia permanente a rescatarse a sí mismo y a adoptar una serie de técnicas comunes de superviviente (por ejemplo parecer ario, no generar rabias en otros, evitar ser notado). Desarrollar estrategias de huidas y escape para eludir ciertos desastres hipotéticos.
11. Fantasías de rescatar a otros.
12. Inhibición de la fantasía. Si bien tienden a imaginar reconstrucciones

vívidas de las atrocidades del holocausto, sin embargo esto se acompaña de una inhibición del despliegue general de la capacidad de fantasear, coartada en su despliegue y en su goce, debido al potencial de traducción en un evento real y peligroso.

13. Hipervigilancia sobre el mundo interno en vistas a evitar que uno se llegue a convertir en un nazi. Abierta competitividad, logro o asertividad son experimentados como equivalentes a empujar al rival a la destrucción; por ganar, se siente sobreviviendo mientras otros están muriendo y de este modo uno se estaría convirtiendo poco a poco en un nazi. Así el temor interno – infantil y caótico– es de perder el freno interno de la destructividad.
14. Un defecto en el self idealizado y en las representaciones de objeto. Los brotes del imaginario onnipotente infantil, se hallan sesgados por la pérdida de toda esperanza de perfección después de la era del holocausto. No sólo la pérdida de la esperanza de la perfección en el niño o el adulto, sino la desaparición de toda perfección encarnada en un objeto existente, hasta la sola idea de perfección se vuelve inconcebible.

Tal vez aprovechando esta coyuntura del registro de lo traumático en su doble papel (como metáfora y como elemento beta estructurante) es que George

Lucas viste a las fuerzas del mal en su película "La guerra de las galaxias" empleando cascos militares que imitan a los empleados por los nazis durante la segunda guerra mundial. En esta misma línea, es decir, aprovechando el carácter inconsciente en que operaría esta determinación, podríamos encontrar en el comics japonés (japanimación) un rasgo peculiar: toda la escena destaca el rostro y la expresión de los personajes y particularmente de los ojos. Grandes ojos abiertos, como enfrentados de un modo perenne al horror. ¿Será casualidad que el comics japonés tal como lo conocemos surgiera después de la segunda guerra mundial, o sea, después que los japoneses experimentaran los horrores de las dos bombas atómicas que otros seres humanos decidieron arrojarles?

Diversos autores vinculados al estudio de las pruebas gráficas en niños, entre los que podemos citar a Mercedes Fernández, consideran el dibujo de grandes ojos o el predominio de este detalle en el trazado general como manifestaciones paranoides. Serían una manera de mostrarse alertas ante un peligro vuelto inmanente, onnipresente y al cual habría que acechar para que no nos sorprenda de súbito. No se cuestiona la existencia del peligro, sólo se intenta detectar el momento en que aparecerá para no verse tan absurdamente sorprendidos.

Al respecto Mercedes Fernández señala: "Los ojos son órganos básicos de contacto con el mundo exterior. Los paranoides enfatizan mucho los ojos en

base a su alerta permanente respecto del mundo exterior. Otras veces las ideas de auto-referencia se expresan en ojos furtivos y sospechosos. Ojos penetrantes, grandes, oscuros y amenazantes, aparecen también en dibujos que presentan la apariencia de una actitud socialmente agresiva”.

“También suelen destacarse de esta manera en sujetos con mecanismos psicopáticos que dibujan ojos penetrantes y dotados de poder o control hipnótico”.

Sería interesante considerar entonces a tales manifestaciones artísticas y al comics en particular en el lugar de predilección que ocupa hoy en día entre la generación más joven. ¿Pudiéramos aventurar, que esta predilección pudiera estar contribuyendo a expresar una manera de percibir al mundo donde el mal, el hacer daño a otros seres humanos de un modo masivo, es propio del mundo que les tocó vivir? Tal vez el fenómeno de la **shoah** contribuyó a brindarles razones para esto.

Igualmente en Chile, el comics irrumpe en un contexto político dictatorial, cargado de escenas sexuales y violentas explícitas, transmitiendo una atmósfera devastada, hostil y contaminada.

Estas características hasta aquí reseñadas nos permiten avanzar hacia el último propósito de este artículo: intentar una aproximación comprensiva de un estilo de relación aparentemente incomprensible en algunas instituciones universitarias en Chile que reúnen tanto a

profesores como a alumnos vinculados con el proyecto político de la izquierda en nuestro país durante el período 70-73.

Me remito a mis observaciones. Uno de los hechos más notorios resultaba la oposición aparentemente ciega de los alumnos a todo aquello que percibiesen como autoridad. Las normas eran vividas como castigos o daños inflingidos con una malignidad planificada ante la cual prontamente debían organizarse para combatir. Como la actitud era de organizarse para el combate, el resultado no podía ser menos que una demanda ante el SERNAC (por discrepancias en la corrección de un examen) o la expulsión del profesor en cuestión. Por contraparte, los profesores, igualmente comprometidos en dicho proyecto ideológico-político, insistían en la idea del daño de que habrían sido objeto como generación, como país. Había que “proteger” a los alumnos evitando aplicar sanciones o hacer cumplir acuerdos previamente fijados “para no producir más daño”. Todo esto traía como consecuencia una severa dificultad para fijar y hacer cumplir normas y plazos. Parecía no haber quién las acatara, ni quién las hiciera cumplir. Unos se sentían dañados de alguna forma por la autoridad; la autoridad por su parte, parecía sentirse inauditamente sádica y responsable, ante lo cual se retiraba asustada ofreciendo sendos aplazamientos y franquicias curriculares. En varias ocasiones, llegaron a postular personas sin haber rendido la P.A.A. y sin haber presentado concentración de notas alguna, gracias a que una autoridad se los habría permitido.

Esto se repitió infinitamente sobre el tema de la copia y el contrabando de pruebas, el alcohol y las drogas y finalmente la internación de bombas molotov a una sede del tamaño de una casa, las que terminan siendo arrojadas en el contexto de una protesta al rostro y manos de un carabinero en servicio, causándole graves lesiones. En dicha oportunidad nadie vio nada ni supo nada, generando una complicada relación de complicidad, en un contexto que termina siendo legitimado por la misma lógica anterior.

Buscando hacer un bien a estos estudiantes, para reparar en este espacio protegido de la «maldad y las injusticias del régimen», facilitan la percepción inconsciente de haber sido dañados en lo personal, en su dignidad, por un enemigo difuso que les debe algo. Esta sensación traducida en esperar tener por derecho propio ciertos privilegios o un trato especial, esta reacción de la autoridad que aparece confirmando esta sensación, no puede sino estar avalando la generación de una poderosa predisposición a la psicopatía. Generando un desplazamiento de la conflictiva interna a la actuación y favoreciendo la perpetuación del conflicto en cada nueva autoridad con la que deban trabajar en el futuro o toda norma que deban seguir en la convivencia social. Paradojalmente esto dificulta la organización y lucha por los legítimos derechos de reparación y reivindicación social de las víctimas.

Muchos de estos jóvenes son hijos de personas que participaron del proyecto político de izquierda en Chile durante

el período 70-73. La imagen que parecen tener de sus padres es la de la derrota. Sus padres habrían sido derrotados en lo político y en lo militar. Aplastados, desaparecidos, obligados al exilio. La mayoría de los que permanecieron en el país, debieron aprender a sobrevivir, desarrollando una actitud hipervigilante, de temor (por la seguridad propia y por la de su familia), moderando o bien ocultando sus antiguas creencias, llegando incluso a prohibir que se hablase estos temas en cualquier parte. La quema de libros ayuda a ilustrar de un modo sintético este cambio de escenario. La percepción que los hijos tienen de sus padres, resulta entonces confusa: la figura de autoridad se encuentra derrotada. Si consideramos un momento las dificultades que esto puede acarrear a los procesos de internalización, tal vez avancemos en la comprensión de los fenómenos actuales observados en algunos jóvenes, hijos de aquella generación.

Es frecuente observar una manifiesta oposición a todo lo que perciban como autoridad o poder. Su lema inconsciente (si puede decirse así) sería: "a mí no me van a derrotar, yo sí combatiría hasta morir".

Un joven le enrostraba a su padre su supuesta cobardía por no haberse armado y defendido. Otro lo denigraba burlándose de su celos por los procedimientos "democráticos". El mensaje que podemos encontrar tras de esto sería "Yo ya no creo en nada de eso", "Yo sí me sé defender".

Recientemente, a partir de una convocatoria a paro nacional de camioneros, me llamó la atención las fantasías desplegadas por la generación de 50 años o más, y la menor de cuarenta. Entre los primeros abundaban los recuerdos del paro de "Octubre" que coincidió con un paro de camioneros prolongado y subvencionado por la CIA, el que se recuerda como el principio del fin del gobierno de la Unidad Popular. Algunos temían que se volviese a producir desabastecimiento y muchos tuvieron la aprehensión de un nuevo golpe de Estado, ante lo cual se plantearon abiertamente partir a vivir a otro país. Entre los más jóvenes las fantasías parecían ser principalmente agresivas. Un joven profesional comentaba estos hechos con un amigo telefónicamente. Se mostraba indignado por lo que denominaba una toma de caminos, encontraba un abuso, esto era el colmo y acabó concordando en broma ir a quitar los camiones del camino con una bomba.

Con esta fantasía ambos rieron y se despidieron. En la primera generación las fantasías predominantes giran en torno al miedo y a la indefensión. En la segunda generación las fantasías giran predominantemente en torno a la agresión y al despliegue de las propias capacidades, negando cualquier temor al respecto. No debemos olvidar que otra manifestación recurrente entre la segunda generación es la de "no querer saber nada". Nada de política, nada de problemas.

Algunos de estos hijos, han llegado a golpear a sus padres, sintiéndose ampa-

rados por golpear a una figura ya denigrada con anterioridad por las instituciones y el Estado, por la patria misma.

Una proyección conservadora de estas consideraciones prevé que estos jóvenes podrían enfrentar problemas con la ley. Desgraciadamente ya existen antecedentes documentados de casos de este tipo.

En la experiencia de la consulta individual una paciente exiliada con su familia en Brasil, realiza una fantasía de fusión idealizada y complementaria con su padre, suprimiendo toda sensibilidad de su vida, como única forma de sobrevivir, no sabe bien a qué ni por cuanto tiempo, pero se alcanza a dar cuenta de lo difícil que le resulta iniciar una vida de pareja en que puedan emerger sentimientos de ternura y entrega como ingredientes fundamentales para permitir que se exprese lo que pueda haber de fructífero en ella, sin que esto la haga sentir expuesta a ansiedades propias del morir.

Otra paciente todavía rechaza con violencia a su hijita cuando salta sobre su cama el domingo por la mañana, porque ella tiene que enseñarle que hay que ser firme y dura, porque sino la vida la va a tratar mal y tiene que aprender a pelear y a no sufrir. Y en la medida en que aprende cómo es hablada por una historia que la precede y que la atraviesa y que se despeja en la nebulosa de los fantasmas, el rostro de su hija que la mira horrorizada, no puede entender que es de su propio dolor y susto de lo que busca prepararse obsesivamente para un

combate inexistente y aterrador. La madre se paraliza y sus manos no son capaces de acariciar. Su hija llora.

Otro paciente que sufrió la detención y tortura de su esposa se da cuenta de su alcoholismo, trata de disminuir lo que bebe y lo consigue, pero si le creemos cuando nos dice que bebe para olvidar, faltaría entonces escribir algunas líneas más recogiendo la sangre seca de sus heridas para enhebrar una plegaria que a través del dolor redima y restituya con unos actos humanos la dignidad que otro hombre dañó.

Comentarios finales

Durante la lectura de este trabajo en el Ier. Congreso Latinoamericano de Asociaciones de Federaciones de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP), se produjo un interesante intercambio de opiniones, algunas de las cuales hago mías y desearía agregar al presente trabajo.

1. No compartimos la idea que propone atribuir la **shoah** a la parte psicótica del yo y lo bueno a algún otro aspecto de las instancias psíquicas. Nos parece más apropiado entenderlas como aspectos integrantes de nuestro ser psíquico, ante el cual se vuelve imperativo un esfuerzo ético permanente. La integración de agresión y libido en un nivel más evolucionado puede ser un esfuerzo social en la cultura.
2. Rechazamos la idea de que "todos somos culpables". Existen responsabilidades diversas según el grado de información, poder, planificación e intencionalidad de los hechos.
3. Autoridad no es lo mismo que autoritarismo. La autoridad contra la que puede canalizarse la rebeldía es contra aquella que produjo daño y destrucción. Es necesario educar en el ejercicio de la autoridad como una necesidad humana, sometida a crítica, no personalizada, sujeta a la ley, pero que permita la canalización de los deseos.
4. El psicoanálisis no debería transformarse en una ideología encubridora—por su silencio, por omisión—. Deben haber culpables; debe la ley estructurar la diferencia entre agresor y víctima.
5. La condición de la **shoah** es inocultable. Emergerá directamente o bien retornará como lo reprimido. Los psicoanalistas pueden contribuir a permitir la expresión y elaboración de estos hechos ayudando a entregar elementos que ayuden a su reparación en un plano más conciente y adulto.
6. Así como Sifneos encontró dificultades para nominar y referirse a sus propios afectos, entre personas que sobrevivieron a la **shoah**, también es posible encontrar entre todos quienes han sufrido una violencia ejercida por el estado, una sintomatología similar cuando no se les ha

brindado la oportunidad de expresarse. En Israel, muchos sobrevivientes recibieron una pala o un fusil y luego fueron destinados a sitios remotos para labrar la tierra, trabajar en una fábrica o defender una frontera. A nadie se le preguntó cómo se sentía, que le había pasado, dónde o quién. De lo que había ocurrido no se hablaba. En Chile sigue siendo restringido y fuertemente polémico hablar sobre lo ocurrido. El tema se halla fuertemente politizado, lo que no contribuye a su discusión y expresión pública. El psi-

coanálisis puede decir algo al respecto.

7. Es necesario un acto de reparación, que sea público y que instale, en el terreno de lo real y en el discurso público, actos que reconozcan el daño y lo simbolicen de un modo permanente. Las fuerzas armadas pudieran incorporar en su uniforme un listón negro. Un baluarte en la doctrina institucional que señale su duelo por las víctimas y su compromiso futuro con el respeto a los derechos humanos de sí mismos y de los demás.

BIBLIOGRAFIA

Bion, W.R. 1963, *Elements of Psychoanalysis*, U.K., William Heinemann. Medical Books. Ltd.

Dukes, Gabriel. 1991, *Algunas Observaciones sobre el holocausto judío y sus sobrevivientes*, Chile, Rev. Psiquiatría VIII: 879-884.

(**) **Fernández, Mercedes.** 1996, *El dibujo de la Figura Humana: aspectos psicométricos y proyectivos en el proceso psicodiagnóstico*. Argentina, Editorial Psicoteca.

Frankl, Víctor E. 1995, *El hombre en búsqueda de sentido*, España, Herder.

Girard, René. 1989, *La Ruta Antigua de los hombres perversos*. Anagrama

Kernberg, Otto F. 1992, *La Agresión en las perversiones y en los desórdenes de la personalidad*, Argentina, Paidós.

Kijak, Moisés y Funtowicz, Silvio. *The syndrome of the survivor of extreme situations*. International Rev. Psychoanal. 9: 25-33.

(*) **Luel, Steven and Marcus, Paul** (Editores). 1984 *Psychoanalytic reflections on the holocaust*. E.U.A., Holocaust awareness institute center for judaic studies University of Denver and KTAV publishing house, inc.

Sneh, Perla y Cosaka, Juan Carlos. 2000, *La shoah en el siglo*, Argentina, Xavier Bóveda ediciones.

Electra

Otra mirada psicoanalítica

Eleonora Casaula T.

Electra ha pasado a formar parte del repertorio mitológico psicoanalítico, pudiendo considerarse el homónimo femenino de Edipo, pese a que S. Freud considerara poco atingente e innecesaria la formulación de un complejo de Electra. No obstante, diremos que de manera abierta y desembozada, sin la mediación de oráculos ni subterfugios, el drama de Electra se fundamenta en amar a su padre Agamenón –sin llegar a consumar incesto– y odiar a su madre Clitemnestra por haberlo asesinado.

Cuando estalla la guerra de Troya, Agamenón se une a su hermano Menelao y a los demás reyes de Grecia para ir a luchar. Durante la travesía desembarcan en un bosque custodiado por la diosa Artemisa, donde dan caza a una cierva. Este hecho desata la furia de la diosa quien, en represalia, detiene los vientos impidiendo que las naves avancen o retrocedan. La intervención de un adivino permite saber que se necesita compensar a la diosa con un sacrificio. Para ello, Agamenón manda a buscar a la mayor y más bella de sus hijas, Ifigenia, quien será ofrendada a Artemisa. La diosa, entonces, dándose por satisfecha permite que se reanude la travesía hacia Troya. Terminada la guerra y vuelto Agamenón a su reino, su esposa Clitemnestra dolida por el sacrificio

de Ifigenia, toma venganza asesinando a Agamenón en complicidad con su amante Egisto, quien ha tomado ya posesión del trono de Micenas. Es en este momento donde se sitúa el comienzo de la tragedia que nos interesa. Electra, profundamente afectada por la muerte de su padre, da curso a su dolor y frustración a través de insultos y lamentaciones sin fin. Clitemnestra, la madre, cansada y asustada, ha decidido expulsarla a las afueras del palacio. La vida de Electra se sostiene en la espera ansiosa de la vuelta de su hermano Orestes –que mandado a matar a fin de evitar la descendencia masculina de Agamenón– fue salvado por su tutor. Los hermanos, juntos, deberán llevar a cabo el asesinato de su madre y de Egisto. De este modo, la stirpe de los Atridas se lavará de la carga de crímenes y culpas derivados de las acciones de los padres y el gobierno del reino volverá al legítimo heredero de Agamenón, Orestes.

En 1909, se estrena en Dresde la ópera "Elektra" del compositor Richard Strauss y libreto de Hugo von Hofmannsthal. Esta versión, revisitando el mito, confiere a la tragedia clásica de Sófocles un sesgo muy particular. Abordado el tema desde lo femenino despliega con ferocidad y crudeza la polisemia del vínculo madre - hija. Esta vez se trata más de un drama sobre el odio de una

hija hacia su madre que de un drama sobre el amor que un padre inspira a su hija. Restringiéndose en el texto la participación de los personajes masculinos –Agamenón, ya muerto, Orestes y Egisto– se da curso al conflicto pasional entre mujeres.

En otras palabras, quisiera decir que Hoffmannsthal ubica el conflicto en el vínculo madre-hija, es decir, en la díada materno filial, mientras que la tragedia clásica se centra en la tríada edípica. De este modo pudiéramos considerar esta propuesta estética como una visión adelantada de la conceptualización edípica temprana que más tarde propondrá al psicoanálisis Melanie Klein.

Tanto los trágicos griegos como los autores que han tomado inspiración en su dramaturgia para investigar aspectos emocionales esenciales del ser humano, han enfatizado la vertiente amorosa, haciendo hincapié en el dolor ante la pérdida del objeto amado. Sófocles, por ejemplo, hace decir al Coro refiriéndose a Electra: ¿Porqué te enamoras así del dolor? Es así que vemos a Electra personificando a una enamorada en duelo por la pérdida de su objeto amoroso, y a una princesa que celosa del honor de su casta, busca afanosamente el restablecimiento del orden, aun mediante el asesinato.

La ópera "Electra", en cambio, va más allá y su potencia dramática se focaliza en la escena que acontece entre madre e hija, donde no se aprecia ningún vestigio amoroso, sólo un despiadado enfrentamiento entre dos mujeres que inten-

samente frustradas descargan mutuamente su ira y sadismo.

La madre, Clitemnestra, asustada recorrer el palacio protegida por una comitiva de doncellas y esclavas. Cargada de innúmeros amuletos intenta contrarestar los presagios que la atormentan. De noche sueña pesadillas premonitorias de venganza a manos de sus hijos. Enferma y cansada, se hace aconsejar por adivinos que sepan indicarle las afrendas apropiadas para aliviar su horror.

Crisótemis, la hija menor, representa dentro del reparto la contrapartida de Electra. En contraste con ella, desea olvidar la responsabilidad heredada de sus padres por los crímenes cometidos. Desea ardientemente detener la avalancha de odio para dar realización a su naturaleza femenina a través de las funciones de esposa y madre.

Electra, consumida su juventud y afán libidinal, persevera en un único aliciente: sostener a ultranza la relación odiosa con su madre Clitemnestra. Impuesta en su mente una imagen materna letal parece impedida para seguir el desarrollo natural de su femeneidad. Su vitalidad se aboca a la consumación de los sueños de venganza. La agresión desvinculada del lazo amoroso alcanza fuerza propia y se constituye en un fin en sí, hasta desembocar en un éxtasis de muerte.

Transcribo, parcialmente, el diálogo central entre Clitemnestra y Electra, madre e hija.

Clitemnestra:

Qué me importa lo que suceda fuera de la casa?
Yo vivo aquí y soy la dueña. (...)
Y de ti obtendré, en cualquier momento,
las palabras adecuadas.
Ya te has traicionado,
sabes cuál es el sacrificio correcto
y también los ritos que me convienen.
Si no lo quieres decir en libertad
lo dirás cargada de cadenas.
Si no lo dices bien alimentada,
lo dirás hambrienta.
Los sueños son algo de lo cual
uno puede liberarse.
(...) Ya encontraré a quienes
tenga que desangrar para que pueda
volver a dormir.

Electra:

¿Alguien a quién desangrar?
¡Tu propia nuca, cuando el cazador
te haya atrapado!
(...)
El te persigue y tú, dando alaridos, te escapas,
pero él va tras de ti,
te persigue a través de la casa.
Quieres ir hacia la derecha,
ahí está el lecho.
Hacia la izquierda está el baño,
espumoso como la sangre!
(...)

(Clitemnestra, muda de terror, hace ademán de penetrar en el palacio, pero Electra la detiene tirando de sus ropas.)

Bóveda tras bóveda va a la cacería.
¡Y yo, yo, yo, yo! Yo, que te lo he enviado,
seré como un perro
tras tu rastro:

si quieres refugiarte en una cueva,
yo salto desde tu lado y así
te llevamos hacia delante
hasta que un muro te bloquea y allí,
(...)
lo veo bien: una sombra...
(...)
allí está el padre.
(...)
Ante sus pies te hacemos inclinarte;
quisieras gritar,
pero el aire estrangula el grito no nacido,
(...)
Fuera de ti, curvas la nuca;
ya sientes el filo que busca el punto de la vida,
(...)
y escuchas tu propio corazón latiendo entre
tus costillas.
(...)
Estos instantes te son dados
para envidiar a todos aquéllos
que están encadenados a los muros
en el fondo de la cisternas,
y que claman por la muerte
para su liberación.
Pero tú, tú estas prisionera en ti misma,
como en las entrañas ardientes
de una bestia de bronce y entonces,
como ahora, no puedes gritar.
(...)
Zumbando cae el hacha y yo estoy allí,
y veo como, por fin, mueres!
(...)
y quien aún viva,
que grite de alegría y se alegre de vivir.

Comentario

El drama de Electra, visitado desde una perspectiva winnicottiana, se nos presenta como una historia de pasiones entre mujeres que, sin embargo, se mani-

fiesta básicamente marcado por el sello del elemento masculino puro. Efectivamente, la madre "hace" obra. La muerte de su hija Ifigenia, desencadena su actuar. Asesina a su marido para vengarse, se alía con su amante, Egisto, exilia a su hijo, castiga a Electra, ofrece sacrificios a los dioses. Torna la acción retaliatoria y fóbica en la mejor defensa contra el dolor y la frustración. Sus comportamientos están animados por el deseo de cortar, de deshacerse, de rechazar, abandonando toda disposición a proveer de identidad, de ser.

Electra, por su parte, también obra, hace, opera en el entorno, chantajea a su hermana para que se haga su cómplice. Símbolo de su voluntad de cortar es el hacha que dio muerte al padre, que guarda y protege celosamente. Requiere además de la vuelta de su hermano, que siendo hombre dispondrá de la fuerza física necesaria para blandir el hacha y derribar a los asesinos de su padre. Al mismo tiempo que Electra manifiesta con vehemencia su deseo de mutilación, reconoce la fragilidad que, desde su cuerpo femenino, le impide llevarla a la práctica. Necesita fundirse con el cuerpo masculino de su hermano Orestes para llevar a cabo la acción que su naturaleza femenina impide. Podríamos decir que se torna en masculino para, desde allí, hacer.

La realización de la venganza debe manifestarse implícitamente en corte, en división. Separación de la cabeza del cuerpo mediante la decapitación practicada con el hacha. El hacer de Electra culmina en la escena final, cuando per-

petradas todas las muertes, restaurado el orden político y emocional, inicia una danza. Es una danza de éxtasis. Vacíos ya de toda intencionalidad agresiva, mente-cuerpo, se vuelven mera actividad sensorial, una ejercitación fisiológica que en lugar de dar paso a la vida, como ocurre en los bebés, conduce a la muerte. Vale decir que el punto a partir del cual se inicia la progresión y el desarrollo, aquí se trastoca, conduciendo a la involución y la muerte.

En otras palabras, Electra parece decirnos que la vida, la vitalidad, sólo tiene sentido en tanto exista la voluntad de odiar. Consumida la ira, la frustración y satisfecha la venganza, sólo resta morir.

Esta presunción me conduce a una segunda observación que me parece de interés y que relacionaré ahora con el concepto de creatividad.

Winnicott ha planteado que la condición creativa está implícita en la noción de vitalidad, definiendo la creatividad como "la condición de estar vivo". Como contrapartida de esta noción de vivacidad esencial describe una condición desvitalizada que llama "acataamiento", comprendiendo éste "un sentimiento de inutilidad en el individuo que se vincula con la idea de que nada importa y que la vida no es digna de ser vivida".

Nuestra heroína Electra condenada por su madre a vivir en las afueras del palacio, duerme y come con los perros y deambula algo extraviada entre esclavas que lavan, simbólica y obsesi-

vamente, la sangre derramada. Perdido todo afán libidinal ha renunciado al matrimonio, guarda su virginidad como un baluarte y reniega de la procreación de hijos. No obstante estas renunciaciones que, en síntesis, representan el repudio a la realización vital de su naturaleza femenina, su vitalidad parece encontrarse intacta.

Pese a condiciones de vida infrahumanas, no muere ni enferma, tampoco enloquece, sino que sobrevive, y piensa. Piensa acerca de un plan paradójicamente constructivo-destructivo: la consumación del asesinato de la madre y su amante.

Sin acceso a participar en la comunidad, repudiada por esclavos y reyes, ella ensueña, maquina y anhela un proyecto que incidirá directamente en la comunidad: deponer al traidor, restablecer al legítimo heredero Orestes y revertir las desgracias que han caído sobre los Atridas. En pleno dominio de su lucidez elabora el plan. Mide fuerzas, evalúa la necesidad de aliados, intenta involucrar a su inmovible hermana Crisótemis, y se sostiene pacientemente en la espera de la vuelta de Orestes.

Puestas así las cosas, pudiera pensarse que la mera agresión, desgajada de la condición de vitalidad ha sido poseída por una intencionalidad maligna, que lidera la creatividad.

El ordenamiento propuesto, es decir un funcionamiento en el individuo en dos carriles vitalidad/desvitalización, ha sido confundido por Electra. Ella vive para matar a su madre, su alimento es la sangre, sin embargo, también desea morir. A diferencia del vampiro clásico, en quien prima el amor narcisístico por sobre el amor al objeto, su voracidad tiene límite. La vida pierde sentido y, mas aún, muere en éxtasis, una vez satisfecha su frustración a través de la venganza.

La intencionalidad agresiva ha tomado posesión de su creatividad, llevándola a vivir en función de matar y a encauzarla hacia la muerte en posesión de una intensa vivacidad, representada a través de la danza.

¿Ha sido revertido el acatamiento en vitalidad?

Electra, ¿rompe este ordenamiento al revertir el acatamiento en vivacidad?

BIBLIOGRAFIA

Sófocles. 1998 (reimpresión), *"Electra"*, Barcelona, Editorial Alba.

von Hofmannsthal, Hugo. 1909, *Libreto para la ópera de Richard Strauss*

"Elektra", (Traducción al castellano de Jorge Dahm Fernández, 1984).

Winnicott, D. W. 1971, *"Realidad y juego"*, Cap. 5 Barcelona, Editorial Gedisa.

Fin de análisis y porvenir

Hugo Rojas Olea

Este trabajo surge de la necesidad de desplegar y explorar una inquietud asociada al problema del fin de análisis. Esta inquietud, que se compone de intranquilidad y perturbación tanto como de apetito de saber, tiene relación con la sospecha de que al interrogarnos por la posibilidad de que el análisis sea terminable o interminable, somos tomados y conducidos a preguntarnos por el carácter extraño de la temporalidad que se pone en juego, o se nos revela y se nos oculta, en el trabajo y el discurso del psicoanálisis. Me ha parecido que el término "porvenir" condensa y deja entrever algunas de las evasivas cuestiones, relativas a la temporalidad en el análisis, que son despertadas al interrogarnos por el "fin de análisis". Cuando aludimos a la temporalidad en el análisis no podemos evitar algunas expresiones como las que hemos usado aquí: algo que se revela y se oculta; una temporalidad de la extrañeza; una cuestión evasiva, pero presente. Estas expresiones nos aproximan en alguna medida a un ámbito de la prestidigitación, de la ilusión. El término "ilusión", entonces, mienta, también, otra serie de cuestiones implicadas en el asunto de la temporalidad en el análisis.

I

¿Es el fin del análisis una ilusión? Esta

pregunta es una de las formas posibles en que podemos iniciar un intento de reflexionar acerca del problema de la temporalidad y la finalización del análisis. La pregunta por la posibilidad de que el análisis sea terminable o interminable, nos sale al encuentro, exigiendo una serie de precisiones, las que es necesario tener en cuenta, si queremos orientarnos entre la multiplicidad de dificultades que se entrecruzan cuando estamos en el trance de decidir el término del trabajo psicoanalítico con un paciente. El enfrentamiento práctico con esta pregunta, ante la necesidad de adoptar una posición, particularmente cuando el curso del trabajo psicoanalítico nos interpela éticamente sobre el sentido de nuestra acción, hace que nos encontremos en el trance de esclarecernos a nosotros mismos, todo lo que sea posible, acerca de cuáles son nuestros criterios en un asunto tan grávido de consecuencias.

El ejercicio cotidiano de nuestra clínica nos ofrece un punto de partida posible para una indagación acerca del fin de análisis. Lo encontramos si ponemos atención en aquellos análisis que no tuvieron lugar, o en aquellos que podrían no haber tenido comienzo. En los primeros mal hubiera podido darse un fin. No obstante podemos preguntarnos qué pudo ser aquello que faltó en ellos como

para que, aun cuando pudo darse la consulta, el análisis no pudiera tener comienzo. Cuando menos puede suponerse que la posibilidad de que un análisis tenga lugar está sujeta a una gran cantidad de variables, de las que no podemos excluir, en último término, al azar. En algunas ocasiones, sin embargo, es posible que se encuentre una brecha para el porvenir del análisis. Se puede contar con que es una experiencia relativamente común entre nosotros habernos encontrado con algún paciente del que podría decirse que las cosas se presentaron tal como si éste hubiera venido a decirnos, desde la primera entrevista, que no puede iniciar un análisis. Aparentaba venir con la intención de iniciar un tratamiento, pero a poco andar, vemos que se acumula tal cantidad de problemas, de la más variada índole —económicos, desacuerdo de la pareja o los padres, escepticismo respecto del psicoanálisis o de las psicoterapias, disponibilidad de tiempo, etc., la inventiva en este punto puede ser muy prolífica—, que no podemos sino tener la experiencia de la perplejidad. ¿A qué vino entonces?, nos preguntamos. Aún en estas circunstancias, sin embargo, podemos considerar el hecho de que este paciente, de algún modo se ha dado el tiempo y ha asumido el costo de una consulta para venir a hacer escuchar esta cierta o aparente imposibilidad. Es posible que luego del desaliento o la perplejidad que nos puede provocar esta confrontación con la falta de porvenir, nos decidamos a hacerle frente e intentemos abordar, con el paciente, precisamente esta situación que nos presenta. En algunas ocasiones es posible que hayamos tenido la

oportunidad de abrir un porvenir al análisis para ese paciente, haciéndole escuchar, en el modo en que nos haya sido posible entenderlo, lo que hemos creído que es su mensaje: la falta de porvenir.

De estas consideraciones preliminares podemos ver que la cuestión del porvenir se nos presenta, en primer lugar, interpelando al psicoanálisis por su propia condición con relación al porvenir. La pregunta, entonces, por el fin de análisis debe tener en cuenta, a su vez, un interrogante por la naturaleza de aquello que es trabajado en el curso del análisis. Si el fin del análisis puede ser considerado como el momento en que puede darse por terminada una tarea debemos tener en cuenta aquello que pudo estar en el comienzo del análisis y le abrió su posibilidad.

Ya en el transcurso de un proceso analítico, en algunos pacientes, esta falta de porvenir puede ser tematizada de un modo dramático. Ellos acarician la posibilidad del suicidio como su último y paradójico porvenir. Cuentan con esa posibilidad como postrer recurso a la mano. Finalmente —nos dicen— puedo matarme. Pareciera que, cuando menos, ellos no pudieran esperar la muerte como algo que, de cualquier modo, habrá de venir. En estos pacientes, que nos muestran de una manera u otra su condición de desilusionados —o excesivamente ilusionados—, encontramos también la ocasión de plantearnos el problema del porvenir y la ilusión. Un aspecto distinto con relación al problema del porvenir y el del análisis nos hace frente cuando la demanda de análisis

proviene, excepcionalmente, de una persona mayor y que, por su edad, está próxima a su muerte, esta vez resulta para nosotros más acuciante aún preguntarnos por la finalidad del análisis cuando se nos presenta tan dudosa la posibilidad de un fin de análisis o una sobrevida después del análisis. La pregunta por el fin del análisis se hace más aguda todavía si esta persona mayor que demanda análisis nos parece que, en términos generales, tiene una vida "realizada". De cualquier manera, en semejante situación surge la pregunta: ¿no será demasiado tarde?, o esta otra: ¿no estará demás un análisis? En tales ocasiones se hace posible sospechar que el análisis, en algún aspecto, puede tener una finalidad en su propio transcurso, o, por el contrario, resulte ser, en definitiva, una práctica superflua o un ejercicio suntuario.

II

Confrontados ya con la necesidad de preguntarnos por aquello que debe darse en el momento de ponernos a considerar la posibilidad de dar término al trabajo psicoanalítico con un paciente, resulta inevitable que nos interroguemos, aunque solo sea parcialmente, por la índole del trabajo del psicoanálisis. En este punto podemos asumir que el psicoanálisis se asienta en el descubrimiento de que la cura puede llegar a obtenerse, eventualmente, como resultado de una investigación de lo inconsciente, y si la pregunta por el fin del análisis debe despejar, por otra parte, en primer lugar, la ambigüedad o la polisemia del término "fin", entonces

cabe que nos orientemos preguntándonos si un trabajo tal puede tener fin.

En una primera mirada, parece evidente que cuando hablamos del fin del análisis nos estamos refiriendo inequívocamente a la cuestión de si el proceso analítico puede tener un término satisfactorio. Término en cuyo punto no sólo podamos, apresurada y superficialmente, juzgar que es suficiente, sino que, llegados a éste, pueda decirse que se ha dado cumplimiento a una tarea tal, que dicho cumplimiento nos autorice a pensar que se ha obtenido lo necesario para considerar que el propósito o la "finalidad" del análisis y de la cura psicoanalítica ha tenido lugar. Nos planteamos entonces la posibilidad de que, en el análisis, lo suficiente pudiera reconocerse cuando se ha dado cumplimiento a lo necesario.

La doble significación de la palabra fin, término y finalidad, se nos presenta, regularmente, como el lugar o la ocasión en que se produce una discusión interminable, de no mediar un acto de autoridad, acerca de qué es lo que debe prevalecer como propósito del trabajo del psicoanálisis: las consideraciones terapéuticas o la investigación del inconsciente. Llevada esta cuestión a una expresión más concreta, nos preguntamos: ¿debe prevalecer el cumplimiento de una investigación o la obtención de la cura? De esta manera, si no logramos dar con una experiencia en la que se reúnan la posibilidad de un término y el cumplimiento de una finalidad, nos encontramos con que nos vemos de vuelta a la situación en que no nos resulta evi-

dente cuál es la finalidad del análisis, ni qué es aquello en que debemos reconocer el tiempo de terminar. En definitiva, ni por la vía del supuesto efecto terapéutico, ni por la de la obtención de un saber, tomadas por separado, podemos juzgar acerca de la cura o del saber.

De otro modo, para obtener una garantía sobre el trabajo realizado, ¿debemos cumplir con un imperativo de saber o un imperativo terapéutico? Para los fines de nuestra indagación esta disyuntiva bien puede significar que debiéramos elegir por uno de dos caminos, esperar que llegar a tener alguna comprensión de la cura nos ilustre acerca de la cuestión del saber y su lugar en el psicoanálisis o, que desde una comprensión de lo implicado en la cuestión del saber, podamos llegar a juzgar sobre el cumplimiento de la tarea de la cura. Esta disyuntiva se nos presenta como una dificultad aparentemente insoluble, que requiere para su abordaje contar con un punto de vista diferente que, tal vez, la revele como una alternativa ilusoria.

El dilema que se plantea entre la idea de un análisis "terapéutico" v/s un análisis "investigativo" nos parece un falso dilema. La idea de que un análisis se realiza principalmente guiado por un afán de saber conlleva el propósito de que este saber debe ser completo. Preguntarnos por el término del análisis desde esta perspectiva nos conduce, necesariamente, a asumir que todo análisis tendrá su término bajo la forma de una "interrupción", en el caso contrario, habríamos de reconocer que prejuz-

gamos sobre aquello que se ha de llegar a saber. Si bien no parece fácil que un propósito como éste se confiese de buenas a primeras, todo parece indicar que en ello nos encontramos con una pasión. En la idea de un análisis completo se nos infiltra la ideología del conocimiento como absoluto, de la que podemos sospechar que es por sí misma una resistencia al reconocimiento o la experiencia de la naturaleza del psicoanálisis. En el fondo, la idea de un análisis guiado por la pasión del conocimiento completo se acerca mucho a la posibilidad de concebir la experiencia psicoanalítica como una práctica académica, la que terminaría por renunciar al reconocimiento del carácter singular de aquello que la práctica del psicoanálisis nos revela como conocimiento o saber, que el psicoanálisis es una práctica en la que el conocimiento tiene consecuencias, a saber, y en primer lugar en el paciente ¿De qué me puede servir llegar a saber los motivos de mi sufrimiento? Esta es una pregunta con la que nos enfrentamos cotidianamente con nuestros pacientes. Responder a ella no es fácil y, a fin de cuentas, de un modo u otro, terminamos por apelar a la posibilidad de que se dé lugar a vivir la experiencia del análisis. Entonces, es claro que en el psicoanálisis el conocer o el saber es otra cosa que lo que se piensa de ello fuera del análisis. La sola representación o el imaginar un análisis completo produce cierto horror, puesto que desde allí no puede vislumbrarse un porvenir para el analizando. Lo que se nos aparece cuando imaginamos un propósito tal es, precisamente, un sujeto "acabado", sin porvenir. Desde esta po-

sibilidad que, por fortuna, parece imposible, tenemos la impresión que se persigue sellar los insólitos caminos de la pulsión de una vez y para siempre.

Por el otro lado del dilema que examinamos, nos hace frente la pregunta por la posibilidad de una figura del análisis que fuera “meramente” terapéutico, es decir, un análisis en que el efecto terapéutico resultara discernible allí donde estaría ausente el conocer. Esta postura da como posible el que pueda reconocerse el efecto terapéutico como “cambio”, sin que podamos juzgar acerca de la naturaleza de este ni de la especificidad del “alivio” que cabría esperar del trabajo psicoanalítico. A fin de cuentas esta vía nos conduce a poner al psicoanálisis en el profuso listado de prestaciones y servicios, en el que debe competir, ofreciendo evidentes desventajas económicas, por un cupo en el financiamiento que administran las compañías de seguros de salud. Una situación como ésta, más que ser un motivo de alarma que nos obligue a buscar modos de presentar o convertir al psicoanálisis en un bien de consumo más atractivo, nos debiera servir de provocación para reiniciar una y otra vez, en cada uno de nosotros, una reflexión orientada por el descubrimiento de Freud, en el campo de la clínica que es propia al psicoanálisis, acerca de la naturaleza de aquello que trabaja y es trabajado en ella. Un psicoanálisis que se orientara por un punto de vista del “cambio” exclusivamente, corre el peligro cierto de olvidar el descubrimiento freudiano y, en consecuencia, perder la posibilidad de avanzar en una investiga-

ción propiamente psicoanalítica. Para retomar el hilo de nuestra indagación por el fin de análisis y de aquello que implica, podemos poner de manifiesto que, en esta postura que hemos denominado del “cambio”, se pone a éste como una meta o finalidad del análisis de una manera “no analizada”, y se pierde de vista que una eventual comprensión de la finalidad del análisis, sólo tenemos derecho a esperarla, en rigor, de un ahondamiento de nuestra investigación acerca de la naturaleza de lo descubierto por Freud. Desde la postura que ahora examinamos se ha dado por supuesto que nos es posible reconocer el tiempo del fin del análisis, sin una reflexión, paradójicamente, acerca de qué es la cura psicoanalítica. Como si fuera posible decidir acerca del término del análisis, y juzgar acerca de la obtención de consecuencias terapéuticas, sin saber qué es lo que entendemos por terapéutico, y por consecuencia, sin un criterio para juzgar acerca del cumplimiento del trabajo. Sin un pensamiento acerca de la finalidad del análisis.

En el campo del psicoanálisis este falso dilema desemboca en la necesidad de aclararnos la naturaleza peculiar de aquello que podamos concebir como una “cura psicoanalítica”. Más arriba habíamos dicho que para juzgar acerca del tiempo del fin de análisis era necesario que pudiéramos discernir alguna experiencia en la que se pudiera suponer que se aúnan la posibilidad de decidir que se ha obtenido lo suficiente y el reconocimiento de que ha tenido lugar lo necesario. Lo que hemos avanzado hasta este punto nos posibilita ensayar una

formulación de la exigencia que nos conduce, de una manera un tanto diferente. Si nos fuera dable esperar poder contar con un criterio para juzgar acerca del tiempo del fin de análisis, entonces tendrían que cumplirse algunas condiciones. Tendría que ser posible, en primer lugar, que podamos caracterizar la cura psicoanalítica como una singular práctica de la clínica en que se conjugan la identidad y la diferencia de aquello que, fuera del psicoanálisis, se concibe, de modo unilateral, o como psicoterapia, o como conocimiento. Asimismo, si es que nos fuera posible contar con dicho criterio que nos permita juzgar acerca del tiempo de poner fin al análisis, este criterio debiera surgir de una comprensión de aquello que se encuentra intrínsecamente comprometido en el desarrollo de la cura psicoanalítica.

En consecuencia, de modo dogmático, pero sujeto a la condición de lo que resulte de nuestra exploración, podríamos formular como resultado provisorio de este breve examen, que pertenece a la naturaleza de la práctica estricta de la investigación psicoanalítica en la clínica, el que deba tener consecuencias terapéuticas. Puede suponerse que una terapia que se demuestre no analítica es sugestión o instigación, resistencia a aquello de que se trata en el análisis como conocimiento. Un análisis sin efecto terapéutico, o es un análisis fracasado o una práctica de la pasión del conocimiento que desconocería lo esencial del psicoanálisis, reduciendo éste a una actividad académica.

Hemos hecho hasta este punto algunas

preguntas, y aventurado algunas afirmaciones que parecen dogmáticas, cuyo eventual valor depende de que logremos aclararnos en alguna medida el significado de aquello que hemos denominado "práctica estricta del psicoanálisis" y "cura psicoanalítica". Una vez que nos ha sido posible despejar en parte los problemas que se plantean cuando se aborda el problema del fin de análisis de una manera unilateral, ya sea como una cuestión que atañe exclusivamente a la problemática del saber, o una instancia que se resolvería, también de modo exclusivo, en la obtención del cambio, nos enfrentamos a la tarea de encontrar el modo en que, en la práctica propia del psicoanálisis, se conjugan el término y la finalidad. Nos ha parecido que una ocasión tal se presenta a propósito del papel y el lugar que asume, en la práctica psicoanalítica, la singular forma que adopta el problema de la temporalidad en torno al término "porvenir". Examinaremos esta posibilidad a través de la lectura de algunos textos de Freud.

Nuestro trabajo se nos presenta como una exploración que adopta la forma de un comentario en torno de los planteamientos que ofrece Freud en "Análisis terminable e interminable". En este cometido deberemos recurrir a otros textos que nos parecen estrechamente relacionados con nuestro problema, aunque nos permitiremos hacer uso de ellos de una manera tal vez demasiado parcial. Al mismo tiempo que nos proponemos la tarea, no se nos oculta la complejidad del trabajo propuesto por el empeño de comprender la gran varie-

dad de cuestiones implicadas en el problema del fin de análisis. Una indagación amplia por el fin del análisis es, y así se le presenta a Freud, en la obra mencionada, un catastro general de los logros y las expectativas que son posibles de reconocer y esperar del psicoanálisis, teniendo en vista las dificultades inherentes a la tarea y el objeto a propósito del cual ésta se realiza. De la multiplicidad de cuestiones que son suscitadas por el problema del "fin de análisis", nosotros nos abocaremos a una en particular. Aunque creemos que este punto, posiblemente, atraviesa de manera sustantiva una gran parte de las otras cuestiones imbricadas con el problema del fin de análisis, intentaremos desarrollarlo sin dejarnos desviar demasiado del camino y el objetivo que nos señala la pregunta en que por ahora podemos darle forma: ¿cuándo ha llegado el tiempo de poner fin al análisis? Puede ser que no podamos ir más allá que cumplir con una exploración preparatoria, que sea capaz de indicar los escollos más importantes y el orden de los problemas que debemos afrontar en el abordaje del asunto que nos interesa. Sin embargo, antes de retroceder es mejor rebajar nuestras expectativas, avanzar hasta donde nos sea posible y esperar un momento más propicio para intentar rebasar nuestras limitaciones actuales.

III

Manteniendo nuestra atención centrada en el trabajo de Freud, "Análisis terminable e interminable", usaremos, a modo de contrapunto una lectura de "El porvenir de una ilusión", en la expectativa de que en estos textos trabaja,

en el fondo, una misma cuestión, aunque esta no aparezca explícita. Tocaremos, asimismo, de una manera tangencial, y por las mismas razones, el trabajo "Repetir, recordar y reelaborar". Los problemas que se abordan en estos trabajos de Freud aparecen en muchos otros momentos y lugares de su obra, pero trabajar de una manera exhaustiva en ellos supera con creces las posibilidades que se nos brindan en esta breve exploración. En este punto me permito invitar al lector que no haya desestimado el modesto esfuerzo en que me encuentro empeñado, a tener a la vista y seguir la lectura de los textos aludidos y acompañarme. Por último, y con igual propósito, sugiero la lectura de "Más allá del principio de placer".

Según señala James Strachey, se ha reprochado a Freud el tono pesimista que trasuntan sus reflexiones en torno a los problemas abordados en "Análisis terminable e interminable". A nosotros nos puede resultar sugestivo que otro texto, "El porvenir de una ilusión", que a nuestro parecer aborda cuestiones cercanas, contenga, en las palabras del contradictor que Freud se inventa en la discusión acerca de la religión, la sospecha de que Freud sería demasiado optimista y, en definitiva, un ilusionado respecto del valor de la ciencia y la razón en la procura de un futuro para la humanidad. No debiera parecernos demasiado abusiva la expectativa de que, conociendo el pensamiento de Freud, cuando, discutiendo la religión, opone a esta la "Ciencia", podamos, un poco al pasar, discernir algunos de los problemas que nos encontramos cuando

intentamos caracterizar en particular la ciencia del psicoanálisis.

En una interpretación muy general del sentido de la crítica freudiana, y en un primer acercamiento a "El porvenir de una ilusión", podríamos sostener que, a juicio de Freud, el porvenir que nos ofrece la religión es en sí mismo una "ilusión". Si Freud caracteriza a la religión como una ilusión, el porvenir que en ella se nos ofrece, a juicio de Freud, no lo es menos. Frente a esta grandiosa ilusión de un porvenir ofrecido por la religión, contrapone la posibilidad de un porvenir real, no ilusorio, para la humanidad, a través del trabajo de la ciencia. En el título mismo de este trabajo de Freud se muestra, explícita, la tesis que se propone exponer: la religión es un modo de la ilusión, y como tal, ella misma, a la larga, no tiene porvenir. Ilusión y porvenir, entonces, se nos presentan como opuestos y excluyentes. Si hemos de contar con un porvenir este ha de ser real. Ha de ser algo que realmente acontezca.

El problema del porvenir no sería sólo una cuestión relativa al tiempo futuro en tanto tal, puesto que nos podemos imaginar un futuro sin porvenir, es decir, el futuro como una prolongación del presente. Es lo que nos muestra el defensor de la religión que funge de interlocutor para Freud, cuando vemos que todos sus argumentos se ordenan alrededor de la idea de que el hombre sin religión, sin ilusión, perecería. La posibilidad contraria, que el porvenir ofrecido por la religión no fuera una ilusión, nos llevaría a la afirmación de que la

bienaventuranza ofrecida por la religión es una cosa cierta, pero esta es una posibilidad que Freud no toma en consideración, ni aun bajo la forma de una afirmación que hiciese el interlocutor que se le opone. La postura de este opositor de Freud nos recuerda mucho más la figura de "El gran inquisidor" de Dostoyevski que la de un "creyente". La idea, entonces, de que en la religión estuviera en juego la posibilidad de un genuino porvenir, es decir, algo distinto que la continuidad del presente en el futuro, no es un objeto posible para el pensamiento, sino para la "pura imaginación". En definitiva, la religión sólo está en condiciones de ofrecer futuro, pero este futuro es sin porvenir. Para Freud, un futuro sin porvenir es tanto como decir un futuro sin humanidad o sin hombres. Una primera ganancia de analizar "El porvenir de una ilusión", es hacernos con la distinción entre futuro y porvenir, habitualmente estos son para nosotros palabras equivalentes. Cuando falta el porvenir, acostumbramos decir, es cierto, que no tenemos futuro, pero esto es así cuando del futuro no podemos esperar otra cosa que la repetición, un ir de mal en peor, es decir, un futuro sin porvenir.

La tesis de Freud, entonces, en "El porvenir de una ilusión", es que si ha de haber algún porvenir para la humanidad, éste ha de ser real, y como tal está más cerca de la práctica científica que de la sumisión a los predicados de la religión.

Una apreciación, también un tanto general del texto "Análisis terminable e interminable", nos muestra que una par-

te muy importante del examen a que Freud somete el problema del fin del análisis está orientado por la pregunta acerca de lo que cabe esperar para la vida del paciente con posterioridad al trabajo del análisis. Por ejemplo, ¿volverá a encontrar las mismas o parecidas dificultades en el futuro? El problema general, entonces, que se aborda en ambos textos, es una cuestión que atañe al problema del porvenir.

En los dos textos que estamos comentando en primer lugar, podemos seguir el rastro de un pensamiento acerca de la temporalidad humana que no nos parece trivial. Intentaremos hilvanar algunas puntualizaciones en torno a este modo de la temporalidad, que vislumbramos a propósito de la problemática del porvenir, y haremos el esfuerzo de plantearnos la cuestión del fin de análisis desde estas elucidaciones.

La cuestión abordada en el comienzo mismo de "Análisis terminable e interminable" nos pone en la pista de una reflexión acerca de la temporalidad. La posibilidad de abreviación del análisis, que es el tema del primer capítulo de este trabajo, establece un primer contraste entre el *tempo* de la "terapia analítica" y la prisa de la vida moderna personificada por la ilusión de la prosperidad norteamericana. El primer párrafo de este capítulo, y por lo tanto de esta obra reza: "*La experiencia nos ha enseñado que la terapia psicoanalítica, o sea, el librar a un ser humano de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones y anomalías de carácter, es un trabajo largo.*" Frente a esta lección de la expe-

riencia, Freud examina las propuestas de acortar el tratamiento realizadas por Rank, sus propios intentos en esta dirección, particularmente su experiencia con el hombre de los lobos y, más adelante, alude a los esfuerzos de Ferenczi. De esta primera cuestión concluirá que el verdadero problema para el psicoanálisis no es acerca del acortamiento de la terapia, no porque esta abreviación del análisis no sea un problema que se plantee, sino porque esta prisa no es una cuestión esencial. Como contrapunto, encontramos que este problema de la prisa es abordado, en una dimensión distinta, en el capítulo final de "El porvenir de una ilusión". Aquí encontramos, en la discusión con el defensor de la religión: "*Nosotros esperamos lo mismo, pero usted es más impaciente, más exigente y —¿por qué no decirlo?— más egoísta que yo y los míos. Usted pretende que la bienaventuranza empiece enseguida tras la muerte, le pide lo imposible y no quiere resignar la demanda de la persona individual. Nuestro Dios Logos realizará de esos deseos lo que la naturaleza fuera de nosotros nos consienta, pero muy paso a paso, sólo en un futuro impredecible y para nuevas criaturas humanas*".

La cita de Freud que acabamos de realizar nos plantea la necesidad de establecer algunas distinciones. En "Análisis terminable e interminable" se ocupa del efecto del análisis en la persona individual, del paciente en particular. En "El porvenir de una ilusión" se interroga, a través de su crítica de la religión, por el futuro de la humanidad. Acusa a la religión de no resignar la demanda indivi-

dual de bienaventuranza, y se confronta a ella en nombre de una ciencia en la que no distingue explícitamente la posible singularidad del psicoanálisis. En "Análisis terminable e interminable" se pregunta por los poderes "reales" y particulares de la ciencia psicoanalítica, en este respecto se muestra tan cauteloso como optimista y, tal vez, ingenuo, respecto de la "Ciencia" para con el futuro de la humanidad en el "Porvenir de una ilusión". Pareciera que en la pérdida de vista de la singularidad del psicoanálisis se hiciera portavoz, frente a la religión, de la ideología del progreso que encuentra sus más entusiastas exponentes en ese modo de vida norteamericano que critica en el otro texto.

A través de estas distinciones podemos situar y reconocer un estado de cosas al que le cabe la denominación de "paradoja de la bienaventuranza". Cuando Freud habla de fin de análisis, pareciera que, salvadas todas las diferencias, nos encontráramos con que, el fin perseguido es algo análogo a la bienaventuranza de la que nos habla la religión un fin después del cual nos encontraríamos en un estado semejante a la beatitud, paradójicamente, un tiempo sin nada por venir. Ante ello, Freud, en "Análisis terminable e interminable", efectivamente se muestra pesimista. En "El porvenir de una ilusión", cuando habla en nombre de la "Ciencia", se encuentra optimista, aunque proyectado linealmente en un largo tiempo indefinido. Creemos que puede sostenerse, con alguna verosimilitud, que esta diferencia se explica, en una medida importante, por la gravitación que ejerce sobre la

reflexión de Freud, en "El porvenir de una ilusión", precisamente, el término porvenir y la penumbra de asociaciones que arrastra consigo. Esta palabra, en "Análisis terminable e interminable", se encuentra ausente. Nos encontramos, entonces con un ejemplo privilegiado de "desplazamiento", que involucra no sólo estos dos textos, sino, a esas alturas de la vida de Freud, del optimismo con que se representaba, en los inicios del psicoanálisis, el porvenir de la nueva ciencia y su contribución a la humanidad. Como si hubiera olvidado que el porvenir del que él había sido el portador era el propio psicoanálisis, del cual le somos deudores.

En la superficie de ambos trabajos, no obstante, el problema se presenta como si el logro de la finalidad estuviera dependiendo de la disponibilidad de un muy largo tiempo que excediera con creces el de la vida presente. Sin embargo existe una diferencia muy importante en el carácter de los tiempos que se juegan en estos dos textos. A pesar de la presencia de algunas ambigüedades que podemos registrar en "El porvenir de una ilusión", el tiempo del que allí nos habla, es un tiempo de conquista y conocimiento sobre la naturaleza, en cambio, el tiempo del que se ocupa en "Análisis terminable e interminable", es un tiempo que se invierte en el desmantelamiento de la estrategia neurótica del desconocimiento. Si la condición del hombre ante la naturaleza y el mundo exterior es la de la simple ignorancia, su condición respecto de sí mismo es la del desconocimiento, es decir, un conocimiento denegado, renegado, rechaza-

do, reprimido. Si nos permitimos expresar esta diferencia en términos de aquello que nos ocupa en nuestro trabajo, la cuestión del porvenir y el fin de análisis, nos aparece que, en el texto sobre la religión el porvenir es algo que, de acontecer, pareciera aguardarnos en el futuro, infinitamente lejano. Por el contrario, en el trabajo en torno al fin de análisis, la cuestión del porvenir se nos aparece insistentemente presente y repetidamente diferido.

En el capítulo II y III de "Análisis terminable e interminable" Freud aborda un problema que surge directamente de la práctica de la clínica. ¿Qué es lo que queremos decir cuando hablamos de "un final o término de un análisis"? Es una cuestión práctica el hecho que un análisis de cualquier manera termina. Existe un momento en que paciente y analista ya no se encuentran más en el trabajo de analizar, ¿qué condiciones deben darse para dar por cumplida la meta, y cuáles de ellas está en nuestro poder satisfacerlas? ¿Podrá llegar el análisis a un punto tal, que no quepa esperar en el futuro ninguna ganancia sustantiva sino, también, ningún retorno de dificultades neuróticas surgidas de la misma fuente o de otro conflicto desconocido en el presente? Muy diversas cuestiones se oponen a un propósito tal, y en este punto Freud es, en términos generales, más bien pesimista. Para nosotros presenta interés una cuestión que concluye el capítulo: *"Es manifiesto que las expectativas de los optimistas presuponen muchas cosas en modo alguno evidentes: en primer lugar, que es perfectamente posible tramitar de manera*

definitiva y para todo tiempo un conflicto pulsional (mejor: un conflicto del yo con una pulsión); en segundo lugar, que, mientras se trata a un hombre a raíz de un conflicto pulsional, es hacedero vacunarlo, por así decir, contra todas las posibilidades de conflicto semejantes; y, en tercer lugar, que uno tiene el poder de despertar, con el fin de realizar un tratamiento profiláctico, un conflicto patógeno así, el cual por el momento no se denuncia en indicio alguno, y que es sabio obrar de ese modo."

Nosotros podríamos formularnos la cuestión de la siguiente manera: Para nosotros cabe interpretar que en el desarrollo de este capítulo se trasluce una pregunta por la posibilidad de que el psicoanálisis, en su operar, pueda propiciar el que aquello que suponemos puede presentarse en el futuro tenga lugar, de algún modo, en el presente, si algo de lo por venir pueda advenir en el presente. ¿Está en nuestras manos el traer al presente el porvenir, o no cabe sino esperarlo? Independientemente de que en el análisis se contara con tal posibilidad, es sugerente, que ante dicha eventualidad, a Freud se le haga presente la idea de que se movilizarían las resistencias con todas sus fuerzas. No sólo las del paciente, sino, también, las del analista. Imaginando tal situación, Freud reflexiona: *"Pero si procuramos un tratamiento profiláctico de conflictos pulsionales no actuales, sino meramente posibles, no bastará regular un padecer presente e inevitable; habrá que resolverse a llamar a la vida un padecer nuevo, cosa que hasta hoy acertadamente se dejó librada al destino. De todas partes le advertirán a uno contra la te-*

meridad de entrar en competencia con el destino mediante unos experimentos tan crueles con las pobres criaturas humanas”.

En los capítulos VIII y IX de “El porvenir de una ilusión”, leemos que Freud aborda problemas semejantes a propósito de la religión. En primer lugar le parece clara la equivalencia entre las prácticas y preceptos de la religión y la neurosis obsesiva de los individuos, en ambas está en juego una verdad histórico-vivencial, aunque por lo que respecta a la religión, en ella además está contenida una desmentida de la realidad efectiva. Una parte importante de la discusión que allí se desarrolla tiene relación con la pregunta que surge del reconocimiento de la condición de desvalimiento en que se encuentran los hombres y la añoranza de un padre protector: ¿por qué quitarle la ilusión religiosa a la humanidad, si ella está destinada a servir de consuelo y permite, además, a través de sus preceptos y prohibiciones conservar la cultura, en tanto la pura razón es una fuerza muy débil frente al mismo cometido? El individuo y la humanidad se aferran a sus ilusiones. Del mismo modo que el neurótico ama su síntoma como a sí mismo, la religión parece disponerse a la mano como el bien más apreciable para la humanidad. En ambos casos la ilusión parece ocupar el lugar del porvenir, tanto la amenaza al síntoma como a la religión pueden despertar expectativas catastróficas, en ambas se hace valer la resistencia. Como si en la neurosis y la religión estuviera contenido todo el porvenir.

En los dos capítulos siguientes de “Análisis terminable e interminable”, IV y V, Freud ahonda en la exploración de aquellos factores que se ponen en juego durante el trabajo del análisis, constituyéndose en los obstáculos mayores en el empeño de llevar la tarea a buen término, particularmente si la ambición es pensar el fin de análisis lo más cercano posible a la idea de un análisis completo. Dos dificultades son importantes, en primer lugar lo inconveniente de despertar conflictos inactuales con fines profilácticos, si esta posibilidad estuviera en nuestras manos, lo que se presenta bastante dudoso; el otro obstáculo surge de la alteración del yo del paciente como resultado de sus esfuerzos defensivos frente al conflicto patógeno. Encontramos el desarrollo de una preocupación equivalente en los capítulos V, VI y VII de “El porvenir de una ilusión”. Lo primero que resulta establecido es que la religión es una creencia y que esta creencia obtiene su fuerza, de modo parecido a como lo hace la neurosis, del hecho que consiste en un modo de cumplimiento de deseos. Al contrario de la ciencia que consiste en un trabajoso esfuerzo de conocimiento de la realidad objetiva, una estimación de la fuerza de la religión: *“La obtendremos atendiendo a la génesis psíquica de las representaciones religiosas. Estas que se proclaman enseñanzas no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos.”* Así encontramos que, del mismo modo que el resultado

de la terapia dependerá de las relaciones cuantitativas de las fuerzas en juego, el poder de la ciencia frente a la religión es, sin duda débil, pero es lo único con que podemos contar. En este momento Freud mide sus fuerzas, tanto en el tratamiento de la neurosis como en su combate a la religión, con aquello que se presenta como el obstáculo para el advenimiento del porvenir; la salud y la disponibilidad de sus posibilidades reales en el neurótico; el advenimiento de una humanidad libre y resuelta frente al destino y la naturaleza, capaz de soportar la realidad, por lo que hace a una humanidad fijada a lo ilusorio.

Por fin, para terminar con el grueso contrapunto entre estos dos textos, señalemos que, si Freud se ocupa en los capítulos finales de "Análisis terminable e interminable", del problema de la neurosis como alejamiento de la realidad bajo el primado del principio de placer, en "El porvenir de una ilusión", este examen es su punto de partida, la religión mantiene alejados a los hombres de la realidad. La creencia no surge de otra cosa que del repudio de la realidad que se nos aparece insoportable.

Resumiendo las ideas que nos surgen, con relación al modo que adopta la temporalidad que vislumbramos bajo la calamidad que habría de advenir si a la humanidad se le quitara la ilusión religiosa que la protege, tendríamos que reconocer en esa expectativa catastrófica, a las pulsiones desencadenadas, el horror es que llegaran a hacerse presentes. En "Análisis terminable e interminable", por otra parte, la posibilidad de

que el conflicto inactual pueda ser des-pertado, debe ser dejado al destino... porvenir. En ambos casos, sin embargo, ese porvenir, bajo la forma de la pulsión, como un presente diferido, ya nos está destinado, desde el pasado.

Retomando la pregunta que sirvió de provocación a estas reflexiones: ¿Cómo podemos reconocer que ha llegado el tiempo del fin de análisis? Podemos reconocer que, sin lugar a dudas, los signos de ese tiempo pueden ser muy equívocos, y que la ilusión puede asaltarnos en todo momento, pero que no debemos perder de vista que aquello que intentamos discernir son los signos del porvenir... para el paciente. Hablar de los signos del porvenir, no obstante, nos indica que el porvenir es algo que no puede llenar el presente, puesto que, como la palabra lo señala, es una ruptura, un cierto modo de crisis del tiempo, una displasia del presente, que lo hace, precisamente... tiempo. Pero ello ocurre, no obstante en nosotros, independientemente de nosotros, nos ocurre. La experiencia que tenemos de ello es el deseo, es un largo trabajo aprender a reconocerlo y ese es el trabajo del psicoanálisis.

IV

Nuestro trabajo podría interrumpirse en este punto, sin embargo, nos resulta difícil resistir la posibilidad de aventurar algunas observaciones, con el carácter de prospección de los múltiples problemas que pueden solicitar nuestra atención y nuestro trabajo en adelante. Nos parece que los puntos que se señalan a

continuación, si bien se nos presentan como una especie de dispersión, con relación al camino que nos hemos esforzado en mantener, pueden constituirse en un campo de trabajo que podría llegar a dar cuerpo a una particular lectura de la obra de Freud.

La neurosis admite que pueda ser vista como una particular posición del sujeto respecto del porvenir. En la comparación de la neurosis con la religión surge que, en esta última, el porvenir es sustituido por una ilusión, en tanto el neurótico, en cierto modo desespera del porvenir. Des-esperar del porvenir puede ser otra manera de aludir al trabajo de la represión.

Otro elemento que surge de nuestra lectura resulta de tener en cuenta el orden inverso en que están dispuestos los problemas que Freud aborda en uno y otro de estos trabajos. En adelante sería necesario detenerse algo en este punto, es posible que en este hecho pueda mostrárenos alguna propiedad de este modo de la temporalidad que se nos da a conocer en el trabajo del análisis en torno a la problemática del porvenir. Una parte de esta explicación surge de tener en cuenta que "Análisis terminable e interminable" se desarrolla como una investigación de un problema. Al menos como el despliegue de las diversas dificultades implicadas en la cuestión del fin del análisis. En cambio "El porvenir de una ilusión", parte de una afirmación dogmática, del convencimiento de que efectivamente en la religión encontramos un repudio de la realidad. Tal vez el fenómeno de la religión merezca

ser reexaminado para llegar a tener una mayor comprensión de aquello que allí parece guardarse con relación a cuál sea aquella "realidad" repudiada.

El tiempo que se despliega en el trabajo del análisis es lento, pero no está exento de momentos de precipitación, en los que el discurrir de ese tiempo pareciera condensarse. Ya en el "Proyecto..." Freud había tenido la idea de que la conciencia estaba sujeta a algún tipo de "ritmo". No podemos apresurar su paso, parece como si el tiempo que el porvenir se toma en llegar fuera lo verdaderamente determinante. Más allá de una actitud voluntariosa, un acompasamiento con el tiempo del análisis, la espera del porvenir, significa también, entonces, un sometimiento y un miramiento por la realidad.

Pareciera que estamos acostumbrados a no hacer cuestión del presente cuando nos ocupamos de la temporalidad. Tomamos el presente como si este nos fuera dado, sin embargo, es el presente el que debemos constituir entre pasado y porvenir. Muchas veces hemos escuchado, no sólo en nuestros pacientes, la divisa de que debemos vivir el presente; si esta frase no fuera otra cosa que una expresión vacía y pudiera contener algún tipo de saber como el que acostumbramos encontrar en algunos usos lingüísticos, deberemos intentar analizarla.

En "Recordar, repetir y reelaborar", no aparece explícitamente tematizada la cuestión del porvenir, sin embargo de-

bemos suponerla sosteniendo el entramado de estos tres términos. La cuestión del porvenir debe ser articulada necesariamente con el recordar, toda vez que el sujeto adviene recordando. Como resulta de juntar los dos modos en que Freud, sucesivamente, se representó el propósito del trabajo de la cura psicoanalítica: el esfuerzo de recordar lo reprimido y donde *ello* era *yo* debe advenir. Particularmente en esta última palabra podemos reconocer un asomo de la problemática del porvenir, puesto que si algo ha de advenir es porque, de algún modo, aquello (estoy tentado de decir *ello*) estaba precisamente por – venir.

Por otra parte, en este breve pero significativo trabajo, que es “Recordar, repetir y reelaborar”, Freud parece dedicar escasa atención al problema de la elaboración (o reelaboración), un referente que se presta para examinar el problema de la elaboración es el trabajo del duelo, con el que frecuentemente se establece una analogía. En el trabajo del duelo evidentemente está en juego la posibilidad de que el sobreviviente tenga porvenir.

De las puntualizaciones que acabamos de hacer podemos extraer una tesis, la que, posteriormente, puede ser desarrollada en un esfuerzo de teorización metapsicológica. Esta tesis dice relación con preguntarnos acerca de la naturaleza de aquello que en la obra de Freud aparece bajo el concepto de pulsión. Tanto la elaboración como el trabajo del duelo pueden llegar a ser mejor comprendidos si los concibiéramos como

trabajo de la pulsión. La pulsión es el porvenir mismo que nos trabaja. No es la pulsión la que nos trae el porvenir, la pulsión es el modo en que el porvenir se nos hace presente. El modo de existencia de la pulsión, en toda la obra de Freud, es en el tiempo presente. La pulsión es el modo en que el porvenir se nos presenta. Todo pareciera indicar que, a despecho de nuestras declaraciones, somos seres que aborrecen del porvenir.

Deberemos atrevernos a aventurar que la pulsión de la que estamos hablando es precisamente aquella más radicalmente pulsionante, y que, muda, posibilita la repetición y el apego a nuestros antiguos objetos y modos de satisfacción, esta es la pulsión de muerte. El concepto de pulsión de muerte contiene en sí mismo suficientes ambigüedades como para justificar la polémica que ha provocado en el campo de la discusión psicoanalítica. Más allá de esta discusión, sin embargo, puede llamarnos la atención que no se haya reparado en que, es en este texto, “Más allá del principio de placer”, en que la problemática se desenvuelve enteramente sostenida por el problema de la temporalidad, aunque de manera “muda”. Queda también, como un trabajo pendiente, la realización de un análisis del lugar y el carácter del concepto de pulsión en la articulación del discurso freudiano.

Llegados a este punto en que, luego de habernos permitido, finalmente soltar al voleo algunas notas de muy desigual valor, es juicioso poner un término, hacer un alto, debemos lamentar que en

este tipo de cuestiones no pueda avanzarse sino muy lentamente, paso a paso, y siempre bajo el riesgo de dispersarse en la especulación. Las reflexiones que ahora hemos aventurado dejan, sin duda, muchos cabos sueltos, el resultado ha sido que nos encontramos con muchos más problemas que certidumbres. Esperemos que en el porvenir, mediante el trabajo de pensar nuestra clínica, guiados por la obra de Freud, obtengamos resultados más valiosos.

Si bien no parece posible ser demasiado optimistas, en el trabajo analítico, respecto de que el futuro no pueda traer nuevos conflictos que sean tramitados neuróticamente y, teniendo presente que, probablemente, esta condición no resulta suficiente para dar por cumplida la tarea del análisis, resulta posible sostener que, lo que no puede faltar en un fin de análisis, y ha de hallarse allí necesariamente, es que en nuestro paciente pueda anidar la espera del porvenir.

BIBLIOGRAFÍA

Freud, Sigmund. 1914, *Recordar, repetir y reelaborar* (Nuevos consejos sobre la técnica del Psicoanálisis, II). Obras Completas, Ed. Amorrortu. Vol 12.

Freud, Sigmund. 1920, *Más allá del principio de placer*. Obras Completas, Ed. Amorrortu. Vol 18.

Freud, Sigmund. 1927, *El porvenir de una ilusión*. Obras Completas, Ed. Amorrortu. Vol 21.

Freud, Sigmund. 1937, *Análisis terminable e interminable*. Obras Completas, Ed. Amorrortu. Vol 23.

Psicoanálisis: el porvenir de una ilusión

Eduardo Sabrovsky

El psicoanálisis es esa enfermedad del espíritu de la cual él mismo se postula como la cura.

Karl Krauss

La teoría de los instintos es, por así decirlo, nuestra mitología. Los instintos son entidades míticas, magníficas en su indefinición.

Sigmund Freud

Nuevas Conferencias Introdutorias, 1933.

Es prácticamente un lugar común decir que la Modernidad se define por el “desencantamiento” (“*Entzauberung*”, en la terminología, devenida clásica, de Max Weber) del mundo. Desencantamiento en virtud del cual la razón moderna —adviértase ya la paradoja, en la cual se encuentra el motor de su dialéctica, “dialéctica del iluminismo” en la expresión de Horkheimer y Adorno— postula, ella misma, su irreductible separación, su radical alteridad respecto a la íntima trama de lo real. El universo ha dejado de ser la totalidad viviente en la cual las formas universales, inteligibles —así, por ejemplo, los géneros y las especies— constituían la vida misma de la *physis*, de la naturaleza encantada que se plasmaba en mitos —incluso en ese mito racionalizado, la metafísica— y en imágenes. En adelante, estas formas —los conceptos, las palabras que dicen el mundo— pasan a ser meros principios ordenadores, meras abreviaturas mediante las cuales el ser humano intenta precariamente hacerse de un mundo, de un horizonte de sentido. Y, respecto a este *nominalismo* de la Modernidad —

nominalismo es, precisamente, la doctrina filosófica que descrece de toda equivalencia entre el ser y el pensar, entre las palabras y las cosas— no cabría, so pena de regresión al infinito, interrogar por su verdad: tal interrogación apelaría a un pensar del pensar, al cual se le volvería a presentar el mismo dilema. Es posible, sin embargo, asociar al nominalismo una verdad de tipo histórico: su suelo se halla en el vuelco histórico que dió origen al mundo moderno. Así, la Reforma necesitó dinamitar el puente entre lo profano y lo sacro —entre hechos y valores— con el objeto de socavar desde su base la legitimidad política de la institución eclesiástica medieval, fundada precisamente en su privilegio, autoconferido, para administrar tal circulación: para traducir hechos —leídos, por así decirlo, en el “libro del universo”, así como en la Escritura¹— en valores: en normas ético-políticas de validez incondicional. En adelante, toda mediación institucional entre la trascendencia (devenida opaca) y el sujeto quedará abolida: sólo en la interioridad del sujeto puede resonar aún inciertamente

Debido a la extensión de las notas al pie de página de este texto, se incluirán todas ellas al término del artículo. A lo largo de sus páginas, se señalarán con un número correlativo y secuencial.

la voz de Dios. El exterior, en cambio, se ha tomado valóricamente neutro, y propicio, por tanto, para el despliegue profano de la instrumentalidad (la tecnociencia) y del mercado.

Así, con Modernidad nominalista se ha abierto un abismo entre hechos y valores, entre el *ser* y el *deber ser*. Abismo articulado canónicamente en la tradición del pensamiento anglosajón, desde Hume hasta Moore. “De un es no se sigue un debe”, había escrito Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana*. Ahora bien: por lo general se entiende esta interdicción como referida solamente a la ética; de hecho, tal es el terreno en el cual originariamente se formula. No obstante, es posible extenderla hasta abarcar toda universalidad. Toda universalidad es, en efecto, normativa: los conceptos, las palabras, no se aprenden por inducción, ni se aplican después de una contrastación empírica; más bien son piezas de un juego —el juego de lenguaje de hablar de esto o aquello—; formas que se aplican *a priori* sobre la experiencia y que, por tanto, no dicen meramente que algo *es*, sino como *debe ser* para corresponder con alguna de las entradas de la enciclopedia de una determinada comunidad lingüística. Cuando afirmo que el animal que pasó corriendo frente a mí es un perro, no estoy haciendo un informe empírico (el cual, en todo caso, no podría obviar las diferencias: en buen rigor empírico, el perro de las tres y catorce, visto de perfil, no es el mismo que el de las tres y cuarto, visto de frente²): estoy olvidando diferencias (“pensar es olvidar diferencias”: Borges), “produciendo” al perro para poder hablar. Con toda la violen-

cia que la misma Modernidad reconoce en ello, lo existente se produce y reproduce en el lenguaje. Pero de esta manera, el silencio (“De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”: conclusión lapidaria de Ludwig Wittgenstein, en su *Tractatus Logico-Philosophicus*), que parecía afectar sólo a la ética —que parecía haber quedado confinado a ella— viola esta barrera sanitaria y se extiende hacia el lenguaje en su conjunto.

No obstante, hablamos. Hablamos, aunque el olvido (“toda cosificación es un olvido”: Adorno en un esbozo incluido en *Dialéctica del Iluminismo*³), y el malestar concomitante amenacen en cada momento con perturbar ese sueño que serían las palabras, que sería nuestro mundo (paradoja de lo moderno: vivir recordando que se ha olvidado). La normatividad, operativa ya en el propio lenguaje, apela a un núcleo cognitivo a salvo, sin embargo, de la corrosión y la exigencia del saber empírico: un performativo⁴ saber-antes-del-saber que la Modernidad, con Kant, intentó legitimar bajo el rótulo de lo trascendental (lo posible, susceptible de ser conocido *a priori*, y matriz de una Modernidad, como la soñada por Kant, demitificada pero a la vez no desprovista de contenido normativo) pero que el mismo espíritu moderno no puede, a la vez, sino resentir como imposición, como violencia. Ahora bien: lo-que-se-sabe-antes-de-saber, es precisamente la ilusión, el mito. La religión, dice Freud (*El porvenir de una ilusión*) está constituida por “enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto y demandan

creencia.” (AE 21, p. 25⁵). Pero entonces el propio nominalismo que, como lo hemos discernido, se encontraría en la base del imperativo de desencantamiento de la Modernidad, no sería sino otro mito.

El psicoanálisis ofrece un punto de observación privilegiado desde el cual atisbar el núcleo mítico de la Modernidad. El psicoanálisis, en efecto, no es una ciencia empírica, sino interpretativa, capaz de reinterpretar, e incluso de rechazar, cualquier evidencia empírica que pretendiera, por ejemplo, falsarlo. El aún controvertido abandono por parte de Freud de la “teoría de la seducción”, en los albores del psicoanálisis, constituye un buen exponente de esta índole interpretativa: ante un paciente que afirma haber sido agredido sexualmente en su infancia, el analista puede siempre producir una interpretación en virtud de la cual tal recuerdo no sería sino un efecto de memoria falsa, una elaboración en la cual han intervenido esas ganancias teóricas del psicoanálisis (obtenidas, por así decirlo, a expensas de una escucha más literal de la evidencia aportada por los pacientes), el Complejo de Edipo y el inconsciente. Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis (también al marxismo) se basan precisamente en este aspecto interpretativo: apelando respectivamente al “inconsciente” y a la “conciencia de clase”, ambas disciplinas se otorgarían a sí mismas reservas interpretativas ilimitadas: capacidad para rechazar y reinterpretar cualquier evidencia empírica aportada por el interlocutor, reduciéndolas a falsa conciencia, a ideología, a síntoma.

La aspiración de Popper, en su *Lógica de la investigación Científica*, a trazar un “criterio de demarcación” capaz de discriminar entre disciplinas científicas y metafísicas, tiene este debate por trasfondo. Ahora bien: aquello que popperianamente las distinguiría sería la posibilidad de falsación: sólo serían científicas aquellas disciplinas nomniabarcantes, susceptibles de ser refutadas por alguna evidencia posible. Refutación por principio fuera del alcance del psicoanálisis (también del marxismo): de hecho, uno de los aspectos de la definición freudiana del inconsciente así lo determina. En efecto, el inconsciente es, precisamente “un recurso técnico para llenar las lagunas de nuestros fenómenos de conciencia”. Explica Freud, en el sobrio y axiomático *Esquema del Psicoanálisis* escrito poco antes de su muerte:

Hemos hallado un recurso técnico para llenar las lagunas de nuestros fenómenos de conciencia, y de él nos valemos como los físicos de la experimentación. Por este camino inferimos cierto número de procesos que en sí y por sí son “no discernibles”, los interpolamos dentro de los que nos son conscientes y cuando decimos, por ejemplo: “Aquí ha intervenido un recuerdo inconsciente”, esto quiere decir: “Aquí ha ocurrido algo por completo inaprehensible para nosotros, pero que si nos hubiera llegado a la conciencia sólo habríamos podido describirlo así y así. (AE 23, 198)⁶.

Ahora bien, como lo sabía Kant (*Crítica de la Razón Pura*), dos son las maneras como nuestras representaciones pueden corresponder con sus objetos. O bien ellas se forman por inducción empírica (y entonces no pueden aspirar más que a la mera generalidad); o bien estos objetos han de estar, de alguna manera, constituidos por nuestras representaciones. Esta última, ya lo sabemos, es la estrategia trascendental, a través de la cual Kant intenta inyectar a la modernidad esa metafísica mínima sin la cual quedaría desprovista de todo contenido normativo. No obstante, en los tiempos de Freud (y en los de Popper, otro vienes, aunque de una generación posterior), la estrategia kantiana ha caducado. De hecho, el intento más lúcido de reconstruir, en las condiciones del siglo XX, una filosofía trascendental (el *Tractatus* wittgensteiniano) no hace sino poner espectacularmente en evidencia su crisis. En el *Tractatus*, en efecto, la lógica material kantiana (todo el andamiaje representacional que, como el espacio, el tiempo, la causalidad y demás categorías, permitían concebir una universalidad no desprovista de contenido empírico) ha desaparecido. Como en la situación de anarquía —“tal dominio [el de la metafísica] fue degenerando... en una completa *anarquía*”— que Kant ficciona en el Prólogo de la Primera Edición de la *Crítica de la Razón Pura*, universalidad y empiria se han escindido. Así, en el *Tractatus* la sola universalidad y necesidad que queda en pie corresponde a las proposiciones de la lógica, las cuales, sin embargo, son empíricamente vacías; a su vez, la verdad de la ciencia descansa exclusivamente

en la frágil inducción: en la mera generalidad. Y la ética, y la estética, y todo discurso que aspire a una cierta normatividad (incluyendo a la filosofía, al propio *Tractatus*) se han retirado al silencio.

Mal pronóstico, entonces, para una política que pretendiera aún encontrar inspiración en la herencia de Kant. El pensamiento político de Popper se articula en torno a este problema: el de la posibilidad de una “sociedad abierta” en la cual, por una parte, no impere el mero “todo vale” (que esté provista, por tanto, de un contenido normativo, el cual por definición no podría reducirse a la mera generalización empírica, a la réplica estadística de lo que es); pero que tampoco sucumba ante la universalidad totalizante, y para Popper totalitaria, de la metafísica. La ciencia popperiana, abierta y falsable, parece proporcionar tal modelo. No obstante, el criterio de demarcación tiene una grieta, a través de la cual la metafísica reingresa, en gloria y majestad. En efecto: el criterio de demarcación, ¿es el mismo falsable? Si no lo es, se tratará de otra forma de metafísica. Si lo es, entonces debe existir al menos una teoría que, sin por ello quedar fuera del horizonte de la razón científica, no sea falsable. En cualquiera de los casos, ha quedado abierta la puerta para la metafísica. Y no podía ser de otra manera. La metafísica es el mito racionalizado, que traduce sus poderes fabulosos y personalizados en términos de naturaleza, de necesidad y universalidad. Y el mito, ya lo sabemos, opera el paso del “ser” al “debe”: en última instancia, se expresa en él aquello

respecto a lo cual, en una formación social determinada, no existe “libertad de errar” (el propio nominalismo, en el caso de la Modernidad)⁷. Desde este punto de vista, tan mítico, metafísico, prescriptivo, es el psicoanálisis (que, con el inconsciente como “recurso técnico para llenar las lagunas de nuestros fenómenos de conciencia” prefigura y da expresión a la vida psíquica de los sujetos modernos) como el pensamiento popperiano (que aspira a proporcionar una norma para los discursos legítimos al interior de una “sociedad abierta”).

Nos proponemos tratar en lo que sigue al psicoanálisis como la expresión, parcialmente autoconsciente, del mito fundacional del nominalismo de la modernidad: de aquel núcleo performativo que prescribe la peculiar amalgama de memoria y olvido que los modernos no podemos sino discernir en nuestros conceptos y en nuestras palabras. La capacidad del psicoanálisis para dar expresión a este mito, y no una imposible generalización inductiva a partir de la experiencia clínica, como en ocasiones, con conmovedora ingenuidad epistemológica, se plantea: esta sería la clave de la verdad profunda —“verdad histórico-vivencial”, sintomática, para usar la terminología del propio Freud— del psicoanálisis; el secreto del poder, de la fascinación inagotable que viene ejerciendo sobre la conciencia moderna desde su formulación hace más de un siglo.

Quizás la evidencia más convincente respecto a esta fascinación mítica provenga de sus detractores. Los detractores, en efecto —más allá de los aspec-

tos positivos, de las tesis más o menos contrastables empíricamente que se siguen de cualquier doctrina, y de las cuales sus adeptos tienden a quedar de cierto modo cautivos— suelen ser agudamente sensibles a sus opciones conceptuales y vitales de fondo, aquéllas que les dan vida y constituyen su núcleo de sentido. En el caso del psicoanálisis, hacer un listado de tales sujetos sensibles sería una tarea considerable. Recordemos, pues, sólo a uno de ellos, a nuestro ya conocido Ludwig Wittgenstein, quien puede ser considerado, en relación a Freud, de quien fue contemporáneo (lo fue también de Karl Krauss), como un detractor erudito, distinguido y paradigmático. Los escritos de Freud interesaron a Wittgenstein a partir de 1919. De la década de 1940 datan algunas conversaciones suyas sobre el tema con su amigo y discípulo Rush Rhees, cuyas abundantes notas han sido publicadas (*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1966). Nos interesa particularmente lo expresado por Wittgenstein en relación al mito, a la ilusión que, sorprendentemente, estaría alojada en el núcleo mismo de esa eficaz maquinaria de desencantamiento e iluminación, el psicoanálisis. Dice Wittgenstein:

Freud se refiere a varios antiguos mitos...y afirma que sus investigaciones han explicado ahora como es que alguien pudo pensar o proponer un mito de esa especie.

Pero de hecho Freud ha hecho algo diferente. No ha dado una

explicación científica del viejo mito. Lo que ha hecho es proponer un mito nuevo. El atractivo de la sugerencia, por ejemplo, de que toda ansiedad es una repetición de la ansiedad del trauma del nacimiento, es tan sólo el atractivo de una mitología. "No es sino el resultado de algo que sucedió largo tiempo atrás." Casi como referirse a un totem.

Lo mismo podría decirse en gran parte respecto a la noción de 'Urszene' ['escena originaria': en alemán en el original]. Esto tiene a menudo el atractivo de conferir a la propia vida una suerte de patrón trágico. Todo es repetición del mismo patrón que quedó establecido largo tiempo atrás. Como una figura trágica haciendo realidad los designios bajo los cuales el destino la habría puesto al nacer... Puede producir un inmenso alivio el mostrar que la propia vida tiene más bien la lógica de una tragedia — el trágico desarrollo y repetición de un patrón determinado por la escena primordial. (p. 51).

"Una poderosa mitología", concluye Wittgenstein poco más adelante⁸. En lo que sigue pretendemos precisamente aproximarnos esta "mitología". Para ello utilizaremos como hilo conductor la lectura de un texto de Freud que suele ser considerado menor y marginal (cuando no excéntrico, o incluso senil: se terminó de escribir en Londres en 1938, cuan-

do su autor entraba ya a la etapa terminal de la penosa enfermedad que poco más de un año después, ocasionaría su muerte). Se trata de *Moisés y el monoteísmo*, obra cuyas primeras dos partes habían sido publicadas anteriormente (1937) en *Imago*, órgano teórico de la comunidad psicoanalítica vienesa, y cuya parte final, mucho más extensa y sustancial que las anteriores, había sido elaborada por Freud ya en 1934, como consta en su correspondencia con Arnold Zweig y Lou Andreas Salomé⁹. Razones de prudencia política, que nuevamente, han quedado registradas en su correspondencia (y también en las "Notas Introductorias" que anteceden a la IIIª parte en la edición de 1939) llevaron a Freud a mantener en reserva el manuscrito de 1934. En una Europa Central amenazada por el nazismo (amenaza que al judío Freud, obviamente, no podía dejar de inquietar), se trataba de no comprometer, con una obra que en parte reiteraba los hallazgos de *Totem y Tabú* (1912), la precaria tolerancia que la autoridades conservadoras católicas del gobierno vienes ejercían hacia el psicoanálisis. Pero esta dificultad política asociada a *Moisés y el monoteísmo*, considerada de modo aislado, es todavía exterior al psicoanálisis; hay otras, que haremos notar más adelante, que surgen de su materia misma y que, por cierto, no pasaron desapercibidas para su autor. No obstante, la obra —y esta circunstancia no podría ser indiferente para su comprensión— debía al parecer ser escrita, y de hecho lo había sido, al margen de las incertezas, y de los riesgos asociados a su publicación. ¿Cómo entender esta compulsión?

En términos psicoanalíticos, se diría que la amenaza que se cernía sobre el hombre Freud (*der Mann Freud*), sobre su saber, y sobre su pueblo —amenaza total, “solución final”— no ha podido sino precipitar un “retorno de lo reprimido”: la reactivación de la *Urszene* del propio psicoanálisis, de aquellas cuestiones disputadas que constituyen su núcleo, y su más decisiva verdad, pero que en su práctica “normal” (la referencia aquí es, obviamente, a la “ciencia normal” de Thomas S. Kuhn), el psicoanálisis debe necesariamente reprimir, olvidar. Ahora bien, la trama explícita de *Moisés y el monoteísmo* nos muestra a Freud empeñado en responder a la pregunta respecto a la esencia del judaísmo (y del antisemitismo); de su extraña persistencia incluso bajo las estrictas condiciones de la Ilustración; pero también en la vida intelectual de ese *Aufklärer* radical, Sigmund Schlomo Freud y, porque no, llegados hasta aquí, en su creación científica, el psicoanálisis. La cuestión del origen del monoteísmo (reiteración, un cuarto de siglo más tarde, del saber adquirido en *Totem y Tabú*), del judaísmo y el cristianismo, y la autorreflexión sobre el psicoanálisis quedan, en *Moisés y el Monoteísmo*, íntimamente ligados¹⁰.

¿Cuáles son la tesis fundamentales de Freud en *Moisés y el Monoteísmo*, que permiten fundamentar esta ligazón? El núcleo de la obra consiste en la afirmación de que, por razones del todo fortuitas, a una oscura tribu semita que por entonces habitaba en Egipto —pos-

teriormente, el pueblo judío— le habría correspondido protagonizar un espectacular “retorno de lo reprimido”. “Los seres humanos”, dice Freud reiterando los hallazgos de *Totem y Tabú*, “han sabido siempre...que antaño poseyeron un padre primordial y lo mataron” (AE 23, p. 97). Ahora bien, el destino había aproximado al pueblo judío la gran hazaña y el crimen atroz del tiempo primordial, el parricidio, dándole la ocasión de repetirlo él mismo en la persona de Moisés, una sobresaliente figura paterna. Fue un caso de “actuar” (“*Agieren*”) en lugar de recordar, como tan frecuentemente sucede en el neurótico durante el trabajo analítico. (AE 23, p. 85).

El parricidio como evento fundacional de la cultura: tal es la hipótesis etnológica que Freud, basándose en ideas de Atkinson, de Darwin y principalmente de Robertson Smith, había formulado en *Totem y Tabú*. El origen de la cultura, de la moral, y también de la religión, estaría en el asesinato arcaico, una y otra vez repetido, del protopadre que, en tiempos pre-históricos habría regido despóticamente la horda, forma embrionaria de toda ulterior sociabilidad. Su asesinato —más bien, la elaboración de este evento traumático en la psiquis colectiva— estaría en la base de logros culturales tan importantes como la moral (la Ley, suerte de forma sublimada del despotismo del padre, resultado de la renuncia —equilibrio del terror mediante— a la violencia por parte los hermanos que asesinan y suceden al padre), la exogamia y el tabú del inces-

to (similar renuncia a la posesión de las mujeres, madres y hermanas, de la horda). A su vez, la religión constituiría una forma de “retorno de lo reprimido”: una suerte de análogo psicosocial de las neurosis que afectan al psiquismo individual, por cuyo intermedio el trauma originario volvería a exigir sus derechos, pero a la vez sería amortiguado, deformado, sublimado culturalmente.

A esta hipótesis etnológica, Freud agrega ciertos rasgos circunstanciales. En primer lugar, la hipótesis, defendida con argumentos filológicos e interpretativos cuya fragilidad él mismo no deja de advertir, de que Moisés, considerado como personaje histórico (cualidad que Freud raramente concede a los héroes bíblicos) habría sido de origen, no hebreo, sino egipcio. El monoteísmo judío, a su vez, sería el resultado de la importación, operada por este personaje, de una innovación religiosa egipcia. El faraón Amenhotep IV, en efecto, la habría establecido como su religión de estado, bajo la forma de un culto exclusivo del poder solar, Atón, pasando a partir de entonces a ser llamado Ikhnaton. La religión de Atón se caracterizaba por la creencia exclusiva en un único Dios, por el rechazo del antropomorfismo, la magia, la hechicería, y la negación absoluta de toda vida posterior. A la muerte de Ikhnaton, sin embargo, esta gran herejía habría sido rápidamente revertida, y los egipcios habría retornado a sus antiguos dioses. Moisés, por su parte, habría sido un sacerdote o noble egipcio, y un monoteísta ferviente. Para evitar que la religión de Aton se extinguiese, se habría puesto a la cabeza de una tri-

bu semita oprimida que por entonces residía en Egipto, sacándola del sometimiento y creando una nueva nación. Les habría entregado una versión aún más espiritualizada y carente de imágenes del monoteísmo y, para distinguirlos, habría introducido en ellos la costumbre egipcia de la circuncisión.

Pero la “historia conjetural” (*Historie*) de Freud no se detiene allí. Apoyándose en el historiador Ernst Sellin, quien habría encontrado indicios de ello en los profetas (en Oseas, fundamentalmente), postula que los judíos habrían asesinado a Moisés. En efecto, la masa primitiva de antiguos esclavos no habría tolerado las renunciaciones pulsionales asociadas a la nueva fe. En una revuelta multitudinaria, Moisés habría sido asesinado. La memoria de su asesinato —el magnicidio del verdadero creador del pueblo judío: un deicidio, por tanto— habría quedado profundamente sepultada en el inconsciente. Posteriormente, en el oasis de Meribat-Quadesh, los hebreos habrían forjado una alianza con otras tribus semitas, cuya feroz divinidad volcánica, llamada Yahweh, devino su dios nacional. O, más bien, el dios de Moisés se fusionó con Yahweh, y las hazañas de Moisés fueron atribuidas a un sacerdote midianita del mismo nombre. Sin embargo, a lo largo de un período de siglos, la tradición sumergida habría recobrado fuerza hasta reafirmarse y emerger victoriosa. A Yahweh le fueron atribuidas a partir de entonces las cualidades espirituales y universales del dios mosaico. No obstante, la memoria del asesinato de Moisés habría quedado reprimida entre los judíos, resurgiendo,

aunque deformada, sólo con el cristianismo¹¹.

Haciendo de Moisés un egipcio, Freud cierra la posibilidad de que la historia que está relatando se reduzca a un *affaire* nacional judío. Lo específicamente judío es el asesinato de Moisés: de esta manera, y de acuerdo a un proceso que el psicoanálisis conoce bien, se gatilla un espectacular “retorno de lo reprimido”: la memoria sepultada de los episodios primigenios y traumáticos de la prehistoria de la humanidad descritos en *Totem y Tabú* entran, por así decirlo, en resonancia con la energía psíquica aportada por el crimen vuelto a representar¹². Con ello, se reactivan también los rasgos psíquicos que ya hemos descrito en detalle más arriba asociados a esta *Urszene*: eclosión de la culpa, sublimación bajo la forma de culto a un Dios-Padre, establecimiento de la Ley.

“Trauma temprano-defensa-latencia-estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido” (AE 23, p.77). Este es el esquema psicoanalítico del desarrollo de las neurosis, ya aplicado a la “psicología de las masas” en *Totem y Tabú*; a él vuelve Freud una vez más para interpretar el irresistible resurgimiento del monoteísmo mosaico, luego del período de olvido y latencia marcado por el episodio de Meribat-Quadash¹³. Uno de los rendimientos culturales más salientes y de mayores consecuencias de este monoteísmo, según lo observa Freud, es la interdicción respecto a las imágenes. Dice Freud:

Entre los preceptos de la religión de Moisés hay uno mucho más sustantivo de lo que a primera vista parece. Es la prohibición de crearse imágenes de Dios, o sea, la compulsión de venerar a un Dios al que uno no puede ver. Conjeturamos que en este punto Moisés sobrepujo el rigor de la religión de Atón, acaso sólo quiso ser consecuente, y que entonces su Dios no tuviera ni nombre ni rostro, o acaso se trató de una nueva cautela contra abusos mágicos. Ahora bien, aceptada esta prohibición, ella no pudo menos que ejercer un profundo efecto. Es que significaba un retroceso de la percepción sensorial frente a una representación que se diría abstracta, un triunfo de la espiritualidad [*Geistigkeit*] sobre la sensualidad [*Sinnlichkeit*]; en rigor: una renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias en lo psicológico. (AE 23, p. 109).

Más allá de la apelación a un conjetural relevo del matriarcado por el patriarcado, que habría desencadenado una preferencia por el razonamiento por sobre la evidencia sensorial (medios mediante los cuales se establece, respectivamente, la paternidad y la maternidad) (AE 23, P. 110), la explicación freudiana de la prohibición de las imágenes pone énfasis en el animismo, expresión cultural de un narcisismo fundamental, cuyo desarrollo tendería a espiritualizar (des-sensorializar) a Dios: a dar prefe-

rencia a su representación abstracta por sobre su imagen sensorial. Y, en efecto, desde el psicoanálisis es posible entender al narcisismo (el impulso a hacer del mundo un espejo del propio yo) como la pulsión primordial de la cultura; y al animismo (que afirma una primordial comensurabilidad entre el pensar y el ser, entre la razón humana y el mundo) como su expresión más desarrollada. No obstante, es posible ir más allá. Al interior de esta suerte de invariante narcisista de la cultura, el monoteísmo constituye, de alguna manera, un punto de inflexión: un Dios espiritualizado sigue siendo un Dios a imagen y semejanza del hombre, es decir, un ídolo. En virtud de su propia dinámica, la interdicción de las imágenes no se puede detener en la desvalorización de las representaciones sensoriales y en la espiritualización: como en la paradigmática y también judía prohibición sobre el nombre de Dios, ha de prolongarse en anti-animismo; o más bien en esa suerte de animismo desgarrado, vuelto críticamente sobre sí mismo, que reiteradamente hemos asociado al nominalismo de la modernidad.

Sea como sea, el monoteísmo estricto y la prohibición de las imágenes característicos de la religión judía han desencadenado el logro cultural que Freud denomina *der Fortschritt in der Geistigkeit*, “avance en la espiritualidad”. Y es aquí donde, de alguna manera, los destinos del psicoanálisis y el judaísmo (pero atención: también del cristianismo), convergen. En el Prefacio a la edición hebrea de *Totem y Tabú*, que hemos citado en una nota más arriba, y

que citamos aquí nuevamente, estaba contenida una promesa:

Ninguno de los lectores de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, se ha enajenado por completo de la religión paterna —como de toda otra—, no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y que no abriga deseos de cambiarla. Si se le preguntara: “¿Qué te queda entonces de judío, si has resignado todas esas relaciones de comunidad con tus compatriotas?”, respondería: “Todavía mucho, probablemente lo esencial”. Pero en el presente no podría verter eso esencial en palabras claras. Es seguro que alguna vez lo conseguirá una intelección científica. (AE 13, p. 9).

La promesa, que la “intelección científica” —el psicoanálisis— queda encargada aquí de cumplir, es la de “verter... en palabras claras” la esencia del judaísmo: de un judaísmo que, —prohibición de las imágenes mediante— contendría el motor de la secularización, y cuyo destino se confundiría entonces con el de la Modernidad y con su cúspide autoconsciente, el propio psicoanálisis¹⁴.

De alguna manera, la sospecha que ha acompañado a la historia del psicoaná-

lisis —la de ser una “ciencia judía”— queda así validada¹⁵. No obstante, el acento debiera estar aquí en *ciencia*: psicoanálisis. Freud, en efecto, es quien ha logrado articular finalmente aquello —el asesinato del padre, de Dios— que habría estado sepultado profundamente en el inconsciente judío. Con esta articulación se cumple, al menos en parte, el objetivo terapéutico de un psicoanálisis: el trauma emerge de su confinamiento inconsciente; el poder compulsivo que ejercía sobre la psiquis queda neutralizado. Freud es, así, el terapeuta, el sanador de la neurosis colectiva judía. En este sentido, y no obstante la admiración de Freud por los héroes morales de la historia judía (Moisés, los profetas, Rabbi Jonachan Ben Zakkai) su rol se asemeja más bien al de ese otro judío romanizado —universalizado— ese “tal Saulo, de Tarso, llamado Pablo como ciudadano romano, aquel en cuyo espíritu irrumpió por primera vez el discernimiento. ‘Somos tan desdichados porque hemos dado muerte a Dios-padre’” (AE 23, p. 130)¹⁶.

Para el Freud de *Moisés y el Monoteísmo* la relación entre judaísmo y cristianismo es compleja. Por una parte, el cristianismo (por ejemplo, en su aceptación de las imágenes) constituiría una suerte de regresión pagana, “egipcia”, en relación a la pureza monoteísta judía¹⁷. A la vez, sin embargo, habría superado al judaísmo en la medida en que, al hacer de Jesús sacrificado el “hijo de Dios”, habría reconocido —aunque de manera deformada e indirecta— el asesinato del Dios-Padre (pues sólo el sacrificio de un hijo podría compensar la afrenta cri-

minal infringida al padre). En cambio, “el pobre pueblo judío, que con una obstinación consuetudinaria siguió desmintiendo el asesinato del padre, lo pagó con dura penitencia en el curso de las épocas.” (AE 23, p. 86). Por consiguiente, el cristianismo habría quedado hasta cierto punto liberado de la culpa y del retorno de lo reprimido que constituirían el pesado lastre de la cultura judía: esta liberación sería la clave de su enorme despliegue de energía histórica: “...el cristianismo, desde el punto de vista de la historia de la religión, vale decir, del retorno de lo reprimido, fue un progreso; y la religión judía, a partir de entonces, fue en cierta medida un fósil” (AE 23, p. 85). No obstante, “surcado de una religión del Padre, el cristianismo devino una religión del Hijo: no ha escapado a la fatalidad de tener que eliminar al padre.” (AE 23, p. 131).

“Era un hombre de disposición religiosa en el sentido genuino; las oscuras huellas del pasado acechaban en su alma, prontas para irrumpir en regiones más conscientes” (AE 234, p. 83). Estas son palabras de Freud, usadas para caracterizar a Pablo; no obstante, podrían perfectamente ser aplicadas a él mismo. Freud, al igual que Pablo, sabe que en el origen hubo un asesinato. La pregunta, a la cual finalmente llegamos, retomando nuestra indagación acerca del carácter, mitopoético diríamos, del psicoanálisis, es: ¿cómo lo sabe?

Más atrás, resumiendo la argumentación de *Moisés y el Monoteísmo*, destacábamos el rol axial que juega en ella la “hipótesis etnológica” que Freud, basán-

dose en ideas de Atkinson, de Darwin y principalmente de Robertson Smith, había elaborado en *Totem y Tabú*, publicado originalmente en 1912. Más de medio siglo después, sin embargo, Freud debe reconocer que ese etnológico ha sido declarado obsoleto por la comunidad científica. Lo hace con las siguientes palabras:

Repetidas veces tuve que oír violentos reproches por no haber modificado mis opiniones en posteriores ediciones del libro [se refiere a *Totem y Tabú*], no obstante que etnólogos más modernos han desestimado de manera casi unánime las tesis de Robertson Smith y postulado en parte otras teorías, por entero divergentes. Tengo para replicar que me son bien familiares estos presuntos progresos, pero no he quedado convencido en absoluto ni de la corrección de tales novedades ni de los errores de Robertson Smith. Una contradicción todavía no es una refutación, ni tampoco una novedad es necesariamente un progreso. Pero, sobre todo, yo no soy etnólogo, sino psicoanalista. Tenía el derecho de espigar entre la bibliografía etnológica aquello que pudiera utilizar para el quehacer analítico. Los trabajos del genial Robertson Smith me han proporcionado valiosos contactos con el material psicológico del análisis, anudamientos para su valoración. Con sus oponentes nunca he coincidido. (AE 23, p. 127).

“Sobre todo, yo no soy etnólogo, sino psicoanalista”. El peso de la prueba, parece querer decir Freud, le correspondería al psicoanálisis, cuya armazón teórica sería lo suficientemente sólida como para rechazar o mantener en suspensión —“una contradicción todavía no es una refutación”— cualquier “novedad” venida de la etnología. Por cierto, a diferencia de lo que se podría sostener desde un empirismo o falsacionismo ingenuo, esto es precisamente lo que las teorías científicas hacen: ninguna teoría es dejada de lado por ser contradicha por un hecho cualquiera; más bien, el poder de las teorías científicas se mide por su capacidad de negación: de rechazo/reinterpretación de hechos. No obstante, en este caso se trata de un hecho crucial, y ello no sólo para una teoría de la cultura de inspiración psicoanalítica que pudiera considerarse como una mera periferia del psicoanálisis. Pues el psicoanálisis no es sino una teoría de la cultura, y del surgimiento, al interior de ella, de la conciencia individual. De hecho, son numerosos los pasajes en los cuales Freud explícitamente recurre a la cuestionable “herencia arcaica” para explicar fenómenos del ámbito de la psiquis individual. En *Moisés y el Monoteísmo*, por ejemplo, se nos dice lo siguiente:

Cuando estudiamos la reacción frente a traumas tempranos, con harta frecuencia nos sorprende hallar que no se atienen de manera estricta a lo real y efectivamente vivenciado por sí-mismo, sino que se distancian de esto de una manera que se adecúa mucho más al modelo de un suceso

filogenético y, en términos universales, sólo en virtud de su influjo se pueden explicar. La conducta del niño neurótico hacia sus progenitores dentro del complejo de Edipo y de castración sobreabunda en tales reacciones que parecen injustificadas para el individuo y sólo se vuelven concebibles filogenéticamente, por la referencia al vivenciar de generaciones anteriores (AE 23, pp 95-6)¹⁸.

Freud parece apelar al psicoanálisis, forjado en el estudio de la psiquis individual, para legitimar una interpretación de la cultura que tiene por núcleo el asesinato del proto-padre (y la conservación y transmisión, a la manera de un suceso filogenético, de esa "memoria arcaica"); no obstante, la explicación psicoanalítica de los fenómenos de la vida psíquica del sujeto requiere a su vez, y circularmente, de dicha interpretación. Por su parte, el concepto de una herencia arcaica, conservada y transmitida filogenéticamente carece —como Freud lo reconoce también en *Moisés y el Monoteísmo*— de base biológica. Al margen de toda evidencia, al filo y en contra incluso de toda cientificidad, entonces, el psicoanálisis freudiano muestra estar bajo la compulsión de afirmar que en el origen hubo el asesinato: no estamos ante un hecho empírico, sino ante un mito, una ilusión constitutiva.

"Una tradición fundada sólo en el hecho de ser comunicada no podría testimoniar el carácter compulsivo que corresponde a los fenómenos religiosos.

Sería escuchada, juzgada y, llegado el caso, rechazada como cualquier otra noticia que llega desde afuera: nunca alcanzaría el privilegio de librarse de la compulsión del pensar lógico." (AE 23, p. 98). Medido por su misma vara, el relato freudiano del asesinato del protopadre y la herencia arcaica —no susceptible de ser "rechazado como cualquier noticia que llega desde afuera"— tiene un carácter compulsivo: Freud no se ha podido liberar de la compulsión religiosa —neurótica— de su propia imaginaria. En esta perspectiva, la labor terapéutico-cultural del psicoanálisis (terapia del judaísmo y, por su intermedio, del cristianismo y de la propia Modernidad) ha quedado inacabada. No obstante, nosotros, lectores de Freud, a quienes esta imaginaria nos ha sido comunicada, podemos continuar en su senda (la de *der Fortschritt in der Geistigkeit*, el avance en la espiritualidad)

Al principio era el asesinato. Nosotros sus lectores, ya libres de su paulina imaginaria, podemos preguntarnos por aquello que, en esta problemática memoria del origen, aún ejerce sobre nosotros su poder compulsivo. Y bien, somos modernos, somos nominalistas prácticos: aún prescindiendo de la florida imaginaria etnológica freudiana, nos resultan particularmente seductores aquellos relatos que, en el inicio, instalan un trauma. "En el principio era el trauma": en esta fórmula, en efecto, podría resumirse la interpretación de la Modernidad formulada por Walter Benjamin¹⁹. En su acepción freudiana, en efecto, el evento traumático no es simplemente un evento olvidado, que

luego de un período de latencia, retorna obsesivamente a la conciencia. Más bien, su mismo carácter obsesivo, la “compulsión de repetición” que es capaz de gatillar, es la expresión de que se trata de un evento cuyo olvido forma parte, por así decirlo, de su propia definición. “El poder histórico del trauma no reside solamente en que la experiencia sea repetida después de ser olvidada, sino en que sólo y través de su olvido inherente es experimentada primeramente como tal... Que la historia sea la historia de un trauma significa que es referencial precisamente en la medida en que no es totalmente percibida cuando ocurre; o, para decirlo de una manera algo distinta, que una historia sólo puede ser aprehendida en la misma inaccesibilidad de su ocurrencia.”²⁰

El trauma es una trama inextricable de memoria y olvido, sólo aprehensible “en la misma inaccesibilidad de su ocurrencia”. Así sucede también con el lenguaje, según lo postula la Modernidad nominalista: el lenguaje está marcado fatalmente por la alienación, por el olvido. Por ello, el origen se nos ha de hacer presente como trauma. Benjamin llega a la idea del trauma como expresión concentrada, no de una memoria arcaica, sino de la propia y muy contemporánea vivencia de la Modernidad, por la vía de una reflexión acerca de la crisis de la poesía lírica, una crisis que Baudelaire habría internalizado y puesto en escena en su propia obra (“poesía traumática”²¹). Esta crisis sería el resultado de la imposibilidad moderna de dar sentido a la propia experiencia (*Erfahrung*), integrándola a un orden, un

relato, a un lenguaje. La tradición, al interior de la cual se producía esta integración, se ha tornado intransmisible: los intentos por recuperarla (por ejemplo, en cuanto saber erudito) no hacen sino confirmar su fundamental dislocación.

Benjamin rastrea esta inherente dislocación moderna en dos direcciones: por un lado, en sus registros teóricos y literarios; por la otra, en su registro más directamente vivencial. En la primera de estas direcciones, Benjamin pasa por Dilthey, por Bergson, hasta detenerse en Proust, en su concepto de “memoria involuntaria” la cual, más allá de toda conciencia intencional, es activada por el impacto de una experiencia cualquiera (por ejemplo, el sabor de una magdalena, que gatilla el recuerdo perdido de la ciudad de Combray, en el primer volumen de *A la Recherche...*). Benjamin cita a Proust: “Y así ocurre con nuestro pasado. En vano buscamos conjurarlo a nuestra voluntad, todos los esfuerzos de nuestra inteligencia no nos sirven de nada...[el pretérito se encuentra] fuera de ámbito de la inteligencia y de su campo de influencia en cualquier objeto real... Además, tampoco sabemos en cual. Y es cosa del azar que tropecemos con él antes de morir o que no lo encontremos jamás.”

En Freud (*Más allá del principio del placer*) Benjamin encuentra una matriz teórica que le permite ampliar la intuición literaria de Proust, que asocia a la conciencia un olvido primordial. “La proposición fundamental de Freud, que está en la base de estas exposiciones”,

escribe Benjamin, “formula la suposición de que ‘la conciencia surge en remplazo de la huella mnémica’. ‘...[S]e singularizaría, entonces, por la particularidad de que en el[la], a diferencia de lo que ocurre en todos los otros sistemas psíquicos, el proceso de excitación no deja tras sí una alteración permanente de sus elementos, sino que se agota, por así decir, en el fenómeno de devenir-conciente.’” “La fórmula fundamental de la hipótesis freudiana”, agrega “es ‘que para un mismo sistema son inconciliables el devenir-consciente y el dejar como secuela una huella mnémica’. Los residuos del recuerdo ‘los más fuertes y duraderos son los dejados por un proceso que nunca llegó a la conciencia.’”²²

Al margen de la lengua científica (neurofisiológica, termodinámica) en la cual esta hipótesis es formulada por Freud, Benjamin discierne en ella la clave de la vivencia moderna, en la cual la conciencia está siempre al borde de ser desbordada por la avalancha funesta (Funes-ta), traumática, de la memoria. “Llamaremos traumáticas”, dice también Freud en *Mas allá...* “a las excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo.” (AE 18, p.29) La protección antiestímulo, ya lo sabemos, es la conciencia. Pero lo que viene ahora a perforarla no es el retorno de un mítico pasado, sino la misma realidad de la vida moderna. Esta realidad es la de los medios (“la atrofia creciente de la experiencia se refleja en el relevo que del antiguo relato hace la información y de esta a su vez la sensación”); la de la fotogra-

fía (“bastaba apretar con un dedo...el aparato impartía al instante por así decirlo un *shock* póstumo”); la de la alienada vivencia del obrero en la máquina (y la del jugador en el juego de azar); también la del cine, cuyas imágenes, a la manera del *collage* dadaísta, son un montaje de imágenes decontextualizadas, y por ello traumáticas. Pero, primordialmente, el accidente que ha acaecido a la vida moderna es la realidad de la vida urbana, con sus multitudes anónimas, desarraigadas, errantes²³. En medio de este desarraigo, incluso la experiencia erótica ha quedado desarticulada. “El arrobamiento del hombre de la capital no es tanto un amor a primera como a última vista. Es una despedida para siempre que en el poema coincide con el instante de la seducción...una catástrofe que ha llegado a alcanzar la naturaleza del sentimiento de quien tanto se emociona”. El poema al cual se refiere Benjamin es el soneto de Baudelaire “*A une passante*” (“*un éclair...puis la nuit! Fugitive beauté/ Dont le regard m’a fait soudainement renaître, / Ne te verrai-je plus que dans l’éternité!...O toi que j’eusse aimée, ô toi qui le savais*”).

De esta manera, a partir de Benjamin, y prescindiendo del pesado lastre de la “herencia arcaica” freudiana, es posible continuar sosteniendo que, en lo básico, en el psicoanálisis —saber del trauma— se expresaría de manera concentrada y paradigmática la vivencia de la Modernidad. No obstante, en este preciso momento —sí: en éste— legiones de eruditos académicos escriben y describen la más variadas tesis sobre

Baudelaire, sobre Benjamin, sobre Proust, sobre Freud. De esta manera, y por acción del propio imperativo crítico —la freudiana “compulsión del pensar lógico”— que caracteriza al nominalismo, aquello que pudo haber de seductor y compulsivo en la ya demitificada versión benjaminiana del mito nominalista del psicoanálisis queda sometido a la corrosión del desencantamiento: hasta no ser, nuevamente, sino “cualquier otra noticia que llega desde afuera”. Con esto, sin embargo, el nominalismo no pierde su carácter compulsivo: más bien, liberado de imaginería mítica, se contrae en su expresión más pura. Este nominalismo depurado, conjeturamos, es la versión del psicoanálisis asociada al nombre del teórico francés Jacques Lacan.

Para el nominalismo lacaniano, del cual sólo podemos hacer aquí un esbozo, la ganancia cultural constituida por el lenguaje (por la esfera simbólica) tiene como contraparte la pérdida de una prelingüística y arcádica inmersión en lo Real (lo escribimos con mayúsculas, según una cierta usanza de Lacan): una suerte de expulsión del paraíso (pero ojo; de un paraíso en el cual en rigor jamás estuvimos), cuyo referente sería la relación del niño con la madre y aquella fugaz, inestable identificación de sí mismo con sí mismo que le proporciona el “estadio del espejo” (en el cual hace la experiencia de su identidad —el espejo devuelve su imagen— pero también de su pérdida: ese yo, así reflejado, ya es otro). Dice Lacan:

Pues lo real no espera, y concretamente, no al sujeto, puesto que

no espera nada de la palabra. Pero está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el cual puede oírse todo, y listo a sumergir con sus esquirlas lo que el “principio de realidad” construye en él bajo el nombre de mundo exterior (*Escritos I*, p.373).

El pensamiento lacaniano no es en absoluto ingenuo respecto a la paradoja nominalista. En virtud de tal paradoja, el nominalista, que postula la radical incognoscibilidad de lo Real —su primordial alteridad en relación a nuestro lenguaje— sabe, sin embargo, de lo Real: sabe de ello, precisamente, como de algo incognoscible, otro. Dicho de otra manera, el nominalismo pretende excluir toda proyección de las categorías de nuestra razón sobre lo Real; no obstante, él mismo, en la medida en que no es sino un postulado indemostrable (puesto que demostrarlo requeriría de una suerte de “pensar del pensar”, al cual se le volvería a plantear el mismo problema), es, precisamente, una proyección. El postulado nominalista es violado en el instante mismo en que es proferido. El nominalismo, la Modernidad fundada en él, no quedan “refutados”, sin embargo, por esta paradoja: más bien, ella es el motor, la clave del desgarró y la incesante pirueta autorreflexiva que caracterizan a la razón moderna. El pensamiento lacaniano, de hecho, internaliza la paradoja nominalista; así, para él lo Real no es un “lugar” —un paraíso: recordemos la advertencia hecha más arriba— del cual hayamos sido injustamente expulsados y al cual podríamos volver. La fusión inmediata con el ser —eso es el goce, la

jouissance lacaniana, a distinguir del deseo—no es un “estado” al cual podamos aspirar: sería más bien la catástrofe de lo humano, la muerte. Como la divinidad en Angelus Silesius (posibilidad de lo imposible, de lo más que imposible: “*das überunmöglichste ist möglich*”); como la muerte en *Ser y Tiempo* (“la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein”, §50), lo Real sólo adquiere existencia de modo paradójico, en su imposibilidad.

Esta imposibilidad determina que el psicoanálisis lacaniano rechace (o, más bien, reinterprete como fantasías, de alguna manera necesarias) todos los relatos que intentan hacer aparecer la pérdida de la *jouissance* originaria como el resultado de una prohibición que habría instaurado la Ley²⁴. Porque dicha pérdida en rigor no es tal, sino el resultado de una imposibilidad, que el mismo surgimiento del orden de lo simbólico hace aparecer, *post-factum*, como el resultado de una prohibición:

La paradoja (y quizás la misma función de la prohibición en cuanto tal) consiste, por cierto, en el hecho que, en cuanto es concebido como prohibido, lo real imposible se cambia en algo posible, es decir, en algo que no puede ser alcanzado, no en virtud de su inherente imposibilidad sino simplemente porque el acceso a ello es impedido por la barrera externa de una prohibición. Allí reside, después de todo, la lógica de la más fundamental de las prohibiciones, la

del incesto; el incesto es inherentemente imposible (incluso aunque un hombre “realmente” se acostara con su madre: “esto no es aquello”: el objeto incestuoso por definición falta), y la prohibición simbólica no es sino un intento de resolver esta *impasse* transmutando una imposibilidad en prohibición. Existe Uno que es el objeto prohibido del incesto (madre), y su prohibición hace accesibles todos los otros objetos.²⁵

La prohibición, que hace accesibles todos los otros objetos, es la operada por la Ley. Paradójicamente, la Ley no se opone al deseo, ni lo suprime: por el contrario: lo estatuye, es su condición de posibilidad²⁶. El deseo de la madre es idéntico a la función de la ley; la misma ley que prohíbe poseerla impone desearla; en sí misma, fuera de esta inaccesibilidad determinada por la ley, nada habría en la madre que la tornara en un objeto tan deseable. Dice Lacan:

si las vías hacia el goce tienen algo en sí mismas algo que se amortigua, que tiende a ser impracticable, es porque la interdicción le sirve, si me permiten decirlo, de vehículo apto para todo terreno, de tanque oruga de transmisión, para salir de esos lazos que vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada.²⁷

Ningún relato mítico, entonces, podría explicar la instauración de la Ley, su prehistoria: bajo la acción de esta —ahora sí— implacable máquina de desencantamiento (habría que tomar nota aquí del afán de formalización, lingüística, e incluso topológica, en Lacan), todos ellos devienen meros relatos: como “cualquier otra noticia que llega desde afuera”. No obstante, la Ley, la imposibilidad inherente al lenguaje —“se revela claramente que la ley es idéntica con un orden del lenguaje”²⁸— sigue en pie. Pero de este núcleo mítico, prescriptivo, performativo, ya no es posible hablar. A lo más, a falta del mito del asesinato del padre primordial, este se ha contraído en un nombre, infinitamente gravitante, pero vacío: el Nombre-del-Padre:

El complejo de Edipo significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, esta prometida al conflicto y a la ruina. Para que el ser humano pueda establecer la relación más natural, la del macho a la hembra, es necesario que intervenga un tercero, que sea el modelo de algo logrado, de una armonía. No es decir suficiente: hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir, del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia de ese nombre del padre. (*Seminario III*, p. 139).

Recapitulemos. En esta contracción del mito en un significante vacío se cumple de manera ejemplar el destino moderno. La Reforma, expresión de masas, ya lo dijimos más atrás, del nominalismo de la Alta Edad Media, reactiva la prohibición judía de las imágenes. La imagen, en efecto, es el *medium* a través del cual lo sacro adquiere presencia en el mundo sensorial: el puente que sacraliza el mundo pero que, a la vez, hace posible la instrumentalización de lo sacro. Instrumentalización de lo sacro: es decir, instrumentalización total, ocupación, sin resto alguno, por parte del poder devenido tiránico en virtud precisamente de dicha ocupación, de todos los espacios desde los cuales sería posible un juicio sobre la historia. Una humanidad madura, capaz de hacer comparecer a la historia misma ante el tribunal de la Ley debe, en cambio —en un proceso que prefigura la ontogénesis del sujeto individual en Lacan, con su superación de lo imaginario en lo simbólico— ser capaz de abandonar este infantil estado de *jouissance*. Debe, diríase, renunciar a la felicidad de la imagen para ingresar al severo mundo del deber ético. Pero esta renuncia abarca también, y preferentemente, a la misma imaginaria del deber, cuyo despliegue hemos seguido en Freud. Sin imaginaria, sin embargo, el deber se torna tan imperioso como infundado: esta es la paradoja moderna, cuya expresión autoconsciente, hemos conjeturado, estaría constituida muy particularmente por el psicoanálisis lacaniano. Ahora bien: la prohibición, ya lo sabemos, instaura el deseo. Habría entonces un deseo, específicamente moderno, de la imagen: hasta que, en la

muy contemporánea “sociedad de la imagen”, y como resultado quizás de la misma disolución del fundamento imaginario de la Ley (de su maxweberiana *Entzeuberung*, “desmagificación”, “desencantamiento”²⁹), este deseo termine por disolverse en una *jouissance* generalizada y perversa, en una oferta y demanda tecnológicamente instrumentada de imágenes cuya carga libidinal es inversamente proporcional a su disponibilidad, a su proliferante abundancia.

El Nombre-del-Padre: significativo vacío; nombre de un nombre; iteración inicial de un proceso infinito de nominación y de retracción. Las tradiciones

místicas conocen de este proceso de retracción, de refugio, de retirada. De hecho, la cábala luriánica (de Isaac Luria, místico del judaísmo posterior al exilio de España) sabe de un Dios que se retrae; que en virtud de este proceso de retracción, deja un espacio al interior del cual son posibles la vida, la libertad humanas. Un Dios cuyo (pen)último nombre es Nada, Nadie:

“Ya nadie nos moldea con tierra y con arcilla/ya nadie con su hálito despierta nuestro polvo/Nadie.//Alabado seas, Nadie”.

Son palabras de un salmo, que Paul Celan alguna vez compuso³⁰.

Notas

¹ En esta dualidad —Atenas, Jerusalem— se juega, diríamos, el mestizaje, la hibridación cultural operada por el cristianismo.

² Se reconocerá aquí el malestar en el lenguaje de Ireneo Funes (Borges, “Funes el Memorioso”).

³ “*Le prix du progrès*”.

⁴ Lo performativo da cuenta, precisamente, del carácter no meramente descriptivo (empírico) del lenguaje: de su productividad.

⁵ Las citas de Freud se hacen de acuerdo a la edición de Amorrortu Editores (Sigmund Freud, Obras Completas, trad. José L. Etcheberry, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1978—), y se identificarán sólo mediante la sigla AE, el número del volumen y la página.

⁶ Por cierto, el paralelo que Freud hace con la experimentación y la inferencia en física sólo aplica para aquellos residuos metafísicos que, decrecientemente, conviven con

el énfasis puramente operacional, la formalización, la aplicación rigurosa de la “navaja” del nominalista Occam, elementos que ya caracterizaban a las “ciencias exactas” en los tiempos de Freud, y aún más en los nuestros.

⁷ La expresión “libertad de errar” pertenece al Padre Ribadeneira, célebre teólogo y polemista del siglo XVI.

⁸ En una vena similar (y comentando también a Wittgenstein, cuya frase “una poderosa mitología”, dice, “se puede leer antitéticamente como un homenaje involuntario al poder mitologizante de Freud”), Harold Bloom escribe: “La especulación, antes que la teoría, es el modo de Freud, como lo fue para Montaigne. Poco importa que, alegre y conscientemente, Montaigne confundiera también razones con causas, o si importa es sólo en la medida en que enriquece su discurso. La especulación freudiana puede o no ser científica o filo-

sófica; lo que cuenta en ella es su poder interpretativo. Toda mitología es interpretación, pero la interpretación sólo se hace mitología si envejece productivamente. La interpretación que muere joven o envejece estéril es denunciada como mera habladuría. Montaigne, sólo superado por Shakespeare, es el mitólogo dominante del Renacimiento tardío. Freud, superado por nadie, es el mitólogo de nuestro tiempo, sea lo que sea que nuestro tiempo termine por ser.” “Freud: Frontier Concepts, Jewishness, and Interpretation”, en: Cathy Caruth (ed), 1995, *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, p. 113.

⁹ El manuscrito de 1934 lleva por título *Der Mann Moses: Ein historischer Roman*. El título de la publicación original de 1939 es *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion: Drei Habhandlungen* (*El hombre Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*). Este título parece enfatizar dos aspectos importantes de la obra: que el *hombre Moisés* habría dado a los judíos su religión, y que el monoteísmo constituiría un momento necesario en el desarrollo de esa suerte de neurosis colectiva de la humanidad que para Freud constituye la religión. Presiones editoriales habrían llevado a Freud a optar por un título más simple en la primera traducción (al inglés) de la obra: *Moses and Monotheism*.

¹⁰ Tal es, al menos, la manera como, con ciertos matices, este texto ha sido leído en estos últimos años, a partir especialmente del trabajo del historiador Yosef Hayim Yerushalmi. En 1989, Yerushalmi, conocido ya por su obra en torno al tema de la memoria judía (*Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle 1982) fue invitado a pronunciar las conferencias anuales Franz Rosenzweig, organizadas por la Universidad de Yale. Bajo el título *Freud's Moses*.

Judaism terminable and interminable, estas conferencias estuvieron dedicadas a analizar el tema del judaísmo en Freud, a partir precisamente de una relectura de *Moisés y el monoteísmo*. A su vez, ellas han dado lugar a una serie de comentarios —en la cual este mismo texto quisiera sin pretensiones inscribirse— por parte de una serie de destacados autores, entre los cuales cabe destacar a los filósofos Jacques Derrida y Richard J. Bernstein, y el egiptólogo Jan Assman. Las conferencias de Yerushalmi (profesor de Historia Judía, Yale University) repetidas en 1990 en las universidades Mount Holyoke y Smith, y en París, en L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, fueron publicadas por Yale University Press (New Haven & London, 1991). En 1994 Jacques Derrida dedicó su conferencia en el Coloquio Internacional “Memory: The Question of Archives” (Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse, Museo Freud, Courtland Institute of Art, Londres, Junio 1994) a comentar el texto de Yerushalmi. El texto resultante es *Mal d'archive: une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995. A su vez, Richard J. Bernstein (Vera List Professor, New School for Social Research, New York) publicó en 1998 un libro (*Freud and the legacy of Moses*, Cambridge, Cambridge University Press) en el cual comenta los anteriores, centrándose en el aporte del psicoanálisis para la comprensión de la transmisión cultural de la tradición, y en la caracterización, por parte de Freud, de la esencia del judaísmo como *der Fortschritt in der Geistigkeit* (“avance en la espiritualidad”) asociado al monoteísmo estricto y la prohibición de las imágenes. Jan Assmann por su parte ha publicado *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1997.

¹¹ Llama la atención la laberíntica estructura de *Moisés y el Monoteísmo*, a la cual ya hemos hecho referencia más arriba. Si bien la situación política y la mala salud de Freud pueden servir de explicación para este hecho, cabe también una interpretación más ajustada a la tesis que estamos desarrollando. En *Moisés y el Monoteísmo*, que pretende dar cuenta del monoteísmo a partir de la escena originaria del asesinato del proto-padre, emerge más bien lo reprimido en el propio psicoanálisis (y en el judaísmo, que para Freud, como veremos más adelante, constituye su antecedente). Asociamos a este retorno de lo reprimido las dificultades de expresión de Freud, sobre las cuales llama la atención Yerushalmi, toda vez que intentó definir la esencia del (y de su propio) judaísmo. Así, en el breve prefacio que en diciembre de 1930 Freud redactó para la edición hebrea de *Totem y Tabú* se lee lo siguiente:

Ninguno de los lectores de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, se ha enajenado por completo de la religión paterna —como de toda otra—, no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y que no abriga deseos de cambiarla. Si se le preguntara: “¿Qué te queda entonces de judío, si has resignado todas esas relaciones de comunidad con tus compatriotas?”, respondería: “Todavía mucho, probablemente lo esencial”. Pero en el presente no podría verter eso esencial con palabras claras. Es seguro que alguna vez lo conseguirá una inteligencia científica. (AE 13, p. 9).

En un texto publicado poco después de *Freud's Moses: Judaism terminable and*

interminable, Yerushalmi contrasta la confianza “bíblica” de Freud en los poderes de la palabra, con la actitud —“maimonídea”, dice, haciendo referencia a Moisés Maimónides (1135-1204), considerado la figura intelectual más importante del judaísmo medieval— de Schoenberg, la cual “enfatisa la falibilidad de toda expresión verbal”. Pero este contraste hace más notoria la vacilación de Freud cuando, en el pasaje anterior, intenta articular “eso esencial” del judaísmo, más allá de la comunidad de la lengua, de la religión o del sentimiento nacional. Y al respecto, Yerushalmi observa:

Hasta donde llega mi conocimiento, sólo en dos oportunidades la confianza [de Freud] en la expresión verbal vacila, ambas veces al tratar de definir la naturaleza de su judaísmo (ver su discurso ante la B'nai B'rith y el prefacio a la traducción hebrea de *Totem y Tabú*). No descansó, sin embargo, hasta que hubo encontrado las palabras. El resultado fue *Moisés y el Monoteísmo* (Yerushalmi, “The Moses of Freud and the Moses of Schoenberg: On Words, Idolatry and Psychoanalysis”, *The Psychoanalytic Study of the Child* 47 (1992), pp. 1-20).

La alocución de Freud fue dirigida a la logia vienesa de la B'nai B'rith, en 1926. En ella, en efecto, Freud interpreta su adhesión al judaísmo en términos de “muchas obscuras potencias emocionales, tanto más poderosas mientras menos se podían expresar en palabras” (AE 20).

En esta perspectiva, se diría que, aunque no sin vacilaciones, en *Moisés y el Monoteísmo* Freud recupera su bíblica capacidad de articulación.

¹² ¿Cuál habría sido, a su vez, el episodio que habría gatillado el monoteísmo egipcio? La respuesta de Freud es, en este caso,

peculiarmente “marxista”: relaciona el renacer del monoteísmo en Egipto con la expansión del Imperio, que habría traído consigo la necesidad de universalizar las creencias religiosas.

¹³ Respecto a la (supuestamente) problemática transferencia de conceptos que parecen tener su suelo originario en el estudio de la psiquis individual, al terreno de la “psicología de las masas” (por ejemplo, el inconsciente), Freud dice: “Es que de suyo el contenido del lo inconsciente es colectivo, patrimonio universal de los seres humanos.” La distinción entre lo individual y lo colectivo, agreguemos, es histórica, no “natural”: de hecho, en la línea de la interpretación que estamos desarrollando, en el psicoanálisis hallaría expresión el mito fundacional del sujeto moderno: de allí que sus categorías sean más primordiales, anteriores a la dicotomía entre lo individual y lo colectivo.

¹⁴ Ver para esto: Richard J. Bernstein, op.cit., pp. 82-83. Bernstein llama la atención sobre el hecho, sugerente, de que Freud haya elegido, para ser leído por su hija Anna en el Congreso Psicoanalítico Internacional de 1938, en París, al cual por razones de salud estuvo impedido de asistir, precisamente la sección de *Moisés y el Monoteísmo* titulada “*Der Fortschritt in der Geistigkeit*” (“El progreso en la espiritualidad”), donde se trata del significado cultural de la religión mosaica, de la importancia de la interdicción de las imágenes (y donde se relata también la historia de Rabbi Jonachan Ben Zakkai, fundador, en tiempos de gran penuria para los judíos —inmediatamente después de la destrucción del Templo— de la primera Escuela para el estudio de la Torah). “¿Porqué”, pregunta Bernstein, “escogió Freud esta sección para ser leída ante el Congreso Psicoanalítico Internacional de París? Mal que mal, apenas si contiene alguna referencia o contribución

al psicoanálisis.” Y responde:

Me permito sugerir que Freud intentaba dejar un testamento a sus colegas psicoanalistas —recordándoles aquello en lo cual creía con pasión— que el psicoanálisis representaba un avance ulterior en *Der Fortschritt in der Geistigkeit*. Freud, el orgulloso judío sin Dios, concebía su propio descubrimiento del psicoanálisis como en continuidad con la tradición introducida por el “gran hombre” Moisés, cuyo legado había influido decisivamente en el carácter del pueblo judío.”

¹⁵ Nuevamente Anna Freud (“your Antigone”, le “dice” Yerushalmi a Freud en el “Monologue with Freud”, capítulo final de su *Freud's Moses*) sorprendió al Congreso de la Asociación Internacional de Psicoanálisis celebrado en 1977 en Jersusalem al afirmar, al final del texto que envió para esa ocasión, este carácter de “ciencia judía” del psicoanálisis. Dice este párrafo:

Durante la era de su existencia, el psicoanálisis ha entrado en contacto con diversas instituciones académicas, no siempre con resultados satisfactorios... También, reiteradamente, ha experimentado su rechazo, siendo criticado por la imprecisión de sus métodos, por no ser susceptibles de contrastación experimental sus hallazgos, e incluso por ser una “ciencia judía”. Sea cual sea la evaluación que se tenga de los demás comentarios negativos, es, creo, la última de las connotaciones mencionadas la que, bajo las circunstancias presentes, puede servir como un título de honor.” (citado por Yerushalmi, op.cit., p. 109).

¹⁶ La hipótesis de que Freud se habría identificado, más que con Moisés, con Pablo, ha sido formulada también por Jakob Taubes, 1993. *Die politische Theologie des Paulus*, Munich: Wilhelm Finn.

¹⁷ Aceptación, en todo caso, vacilante y conflictiva, al menos hasta el Concilio de Nicea, celebrado el año 787, decidió favorablemente acerca de su legitimidad (que sería puesta en cuestión nuevamente por la Reforma). Ver para esto: Régis Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris 1992, pp. 82-86.

¹⁸ También respecto a la interpretación de los sueños, el *Esquema del Psicoanálisis* de 1938 afirma:

...el sueño saca a la luz contenidos que no pueden provenir de la vida madura ni de la infancia olvidada del soñante. Nos vemos obligados a considerarlos parte de la herencia arcaica que el niño trae congénita al mundo, antes de cualquier experiencia propia, influido por el vivenciar de los antepasados. Y luego hallamos el *pendant* de este material filogenético en las sagas más antiguas de la humanidad y en las supervivencias de la costumbre. el sueño se erige así, respecto de la pre-historia humana, en una fuente no despreciable. (AE 23, p. 165)

¹⁹ Fundamental aquí es su ensayo "Sobre algunos temas en Baudelaire". *Iluminaciones II. Poesía y Capitalismo*, trad. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid 1972, pp. 121-170.

²⁰ Cathy Caruth, "Trauma and Experience. Introduction", en Cathy Caruth (ed), op.cit., p. 8).

²¹ La expresión es de Kevin Newmark "Traumatic Poetry: Charles Baudelaire and the Shock of Laughter", idem, pp. 236-255).

Sobre el significado de la poesía de Baudelaire, Giorgio Agamben (*The Man without content*, trad. Georgia Albert, California, Stanford University Press 1999, pp. 106-7) dice:

Baudelaire fue el poeta que tuvo que enfrentar la disolución de la autoridad de la tradición en la nueva sociedad industrial y que, por tanto, tuvo que inventar una autoridad nueva. Cumplió esta tarea transformando la misma intransmisibilidad de la cultura en un nuevo valor y poniendo la experiencia del *shock* en el centro de su labor artística. El *shock* es el poder de impacto adquirida por las cosas cuando pierden su transmisibilidad y comprensibilidad al interior de un orden cultural dado. Baudelaire entendió que para que el arte pudiese sobrevivir la ruina de la tradición, el artista tenía que intentar reproducir en su obra esa misma destrucción de la transmisibilidad que estaba en el origen de la experiencia del *shock*: de esta manera podría transformar la obra en el mismo vehículo de lo intransmisible. A través de la teorización de lo bello como instantánea y elusiva epifanía (*un éclair...puis la nuit*) ["un relámpago...luego la noche"], Baudelaire hizo de la belleza estética la cifra de la imposibilidad de transmisión."

²² Benjamin, op.cit., p.129. Las citas de Freud han sido modificadas siguiendo la traducción estándar (AE 18, p. 25).

²³ Errancia en cuyo fluir Walter Benjamin —ese desarraigado; ese judío— se deja gustosamente arrastrar (aunque busqued' ocasionalmente refugio en el gastado paraíso de los Pasajes, a los cuales dedicará su gran obra inconclusa). El desarraigo es el deno-

minador común de la Modernidad con el judaísmo. Del desarraigo de Abraham, en efecto, Hegel deriva la esencia del judaísmo, con su universalidad abstracta, su prohibición de la imagen ("el sujeto infinito debía ser invisible porque todo lo visible es algo limitado", la abstracta severidad de su Ley. Más atrás en este libro (Capítulo II) nos hemos referido al horror experimentado por Hegel ante esta abstracta universalidad (que también es la del pensamiento kantiano, que Hegel aspira a superar). Tal horror, dijimos también, estaría en la base de lo que podríamos ahora denominar el aspecto "egipcio" del pensamiento de Hegel: la postulación de la historia como la instancia de reconciliación de realización de una "universalidad concreta", libre del estigma del olvido. La universalidad abstracta judía (o moderna), en cambio, como también hemos dicho, es hostil a la historia y a los poderes que ella inviste. Instalado en la brecha entre el ser y el pensar, el sujeto moderno intenta extraer, de esa distancia, las energías simbólicas para juzgar a la historia como un bloque, recusando toda identidad entre ética y política. Por otra parte, la universalidad abstracta hace posible la libertad moderna, entendida primordialmente como libertad de interpretación. La interpretación, en efecto, sólo puede insertarse allí donde la memoria deja resquicios, donde el peso aplastante de la totalidad viviente ha dado paso a la liviandad gris de la escritura. A partir de allí la Modernidad queda lanzada a una interpretación infinita; al infinito de la interpretación, que le confiere su dignidad específica.

²⁴ "La Ley está ahí *ab origine*. Está excluido, en consecuencia, preguntarse por el problema de los orígenes: la Ley está justamente desde el inicio, desde siempre, y la sexualidad humana debe realizarse a través de ella" (Jacques Lacan, 1990. *El Seminario de Jacques Lacan, Libro III (Las psicosis)*, trad. Juan-Luis Delmont-Mauri, Diana S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós., p. 121).

²⁵ Žižek, Slavomir, 1993, *Tarrying with the negative*, Durham: Duke University

Press, p. 116.

²⁶ La sociedad globalizada contemporánea, en la cual aparentemente, más allá de toda ley, de toda falta, todo es posible (esta posibilidad infinita, diríamos, es su promesa), sería, en esta perspectiva, una sociedad en rigor perversa, orientada a la *jouissance*. El resultado sería el agotamiento del deseo, la depresión. Esta es lectura lacaniana de la sociedad actual que hace la psicoanalista Kathy Araujo ("El goce de la globalización", en Carlos I. Degregori; Gonzalo Portocarrero., *Cultura y Globalización*, Red para el desarrollo de las ciencias sociales del Perú, Lima). Habría que decir, en todo caso, que el psicoanálisis lacaniano es, precisamente, aquel dispositivo simbólico en virtud del cual el juego ilusorio del deseo es desenmascarado, puesto en evidencia. Para bien o para mal, entonces, él sería la depresión misma: su expresión articulada, autoconciente.

²⁷ Jacques Lacan, 1988, *El Seminario de Jacques Lacan, Libro VII (La ética del psicoanálisis)*, trad. Diana S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, pp. 214-215.

²⁸ Jacques Lacan, 1985, *Escritos, Volumen I y II*, trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 66.

²⁹ El desencantamiento o desmagificación (*Entzeuberung*) es, para Max Weber, la clave de la Modernidad que progresivamente desencanta, seculariza el mito. No obstante, en este libro hemos insistido en que el desencantamiento es, primordialmente, auto-desencantamiento: vuelta autorreflexiva sobre el núcleo mítico de la propia modernidad, sobre los residuos que este mismo proceso va dejando. Hemos desarrollado también esta idea en un libro anterior (Sabrovsky, Eduardo, 1996, *El Desánimo, ensayo sobre la condición contemporánea*. Oviedo, Ediciones Nobel), particularmente en el Capítulo IV ("Autofagia e Ilustración).

³⁰ "Psalm", en *Die Niemandrose (La rosa de nadie)*, 1963. Versión de José Ángel Valente.

La regresión revisitada

Renata Gaddini

La doctora Renata Gaddini ha tenido la gentileza de facilitar a "Gradiva" su conferencia presentada en uno de los paneles centrales del IX Encuentro Latinoamericano sobre el pensamiento de Donald Winnicott, celebrado en Río de Janeiro entre los días 20 y 22 de Octubre de 2000.

Cuando me solicitaron que eligiera un tema para esta conferencia pensé de inmediato en la regresión, porque recuerdo que, para Winnicott, la regresión tenía un valor particular, tanto desde el punto de vista del paciente, quien se encuentra en un ambiente "que se adapta activamente a sus necesidades" (donde hay un holding que no falla y que permite la dependencia, pudiendo comenzar el Ser), como desde el punto de vista de los alumnos. En efecto, para éstos, un paciente en regresión (en especial borderline) en una situación estrictamente analítica, representa una gran posibilidad de enseñanza, tanto para el abordaje de la enfermedad mental como para la comprensión del niño con dificultades.

Naturalmente comenzaré con Freud, incluidas las Concordancias, para refrescar el concepto de regresión.

Lo que deseo discutir hoy con ustedes no es el concepto de regresión, visto entérminos económicos, tal como fue presentado por Freud en "La Introducción al Psicoanálisis" (1914-15). Ya en 1955 Winnicott observaba: "Freud es-

tuvo en situación de formular una teoría de los primerísimos estadios del desarrollo emocional en una época en la cuál se aplicaba la teoría psicoanalítica únicamente al tratamiento de casos neuróticos cuidadosamente seleccionados". (Winnicott, 1955)

La regresión que hoy más interesa es aquella que se desarrolla al interior de la experiencia clínica, que permite a pacientes psicóticos, borderline, falso self y personalidades como sí (Gaddini, E.1969) que han sido privados de las más primitivas experiencias sensoriales, retornar a los orígenes de su desarrollo emocional. El ambiente no suficientemente bueno les ha impedido que las primeras experiencias sensoriales pudiesen transformarse en percepciones y éstas madurar a sentimientos y pensamientos. En suma, les ha impedido llegar a ser personas capaces de dar sentido al vivir.

La regresión a aspectos primitivos esencialmente sensoriales ha sido tratada por Winnicott no tanto en sus trabajos mas conocidos (Winnicott, 1954-55), sino en otros (1964) que revisan las experiencias sensoriales vividas "en el límite pri-

migenio de la experiencia". (Ogden, 1989-1999)

La fuerte revalorización de las experiencias sensoriales que la neurociencia nos ha inducido a hacer hoy (Damasio, 1999) nos ha llevado a reconsiderar cómo se pone en acción el funcionamiento mental en el individuo. Se indaga en particular acerca de cómo tendría lugar el aprendizaje mental del funcionamiento fisiológico, y cuál sería la modalidad con que el cuerpo, es decir el funcionamiento fisiológico, constituye la base de la formación de la mente.

Es muy difícil decir exactamente cuál es el momento en que el organismo humano evoluciona desde la organización biológica a la organización psicobiológica.¹

Que el tacto sea esencial para el recién nacido lo demuestran una serie de estudios no sólo sobre simios (famoso es el experimento de Harlow en el cual resulta evidente que el alimento en sí mismo no tiene un rol en el desarrollo de los afectos, mientras que sí tiene un rol significativo el contacto físico), sino también en los niños prematuros. Aquellos que han podido disfrutar de contacto físico manifiestan un mejor desarrollo psicomotriz y social (Kramer, 1975), así como los neonatos que han sido tenidos más tiempo en brazos. Los labios, las mejillas, las manos, la zona genito-urinaria y perianal parecen ser las par-

tes más sensibles, las cuales funcionan, según Wolf (1980), como estímulos prioritarios para activar la comunicación, sobre todo la reciprocidad de la comunicación que en los primeros tiempos sólo es sensorial.

A estos estudios se les ha dado gran relevancia a partir de la formulación de Ogden (1989) sobre la posición contiguo-autística. Posición que este autor considera más precoz que la posición depresiva y aún que la esquizo paranoide de Klein.

El modelo de la mente propuesto por Bion ha vuelto imposible para nosotros considerar al niño como una tabula rasa al momento de nacer. Los aspectos auditivos y cenestésicos de la vida intrauterina, la intimidad de la comunicación entre el cuerpo de la madre y del hijo, la hipótesis de Meltzer sobre la prevalencia de un aspecto emocional más que físico en el nacimiento capaz de crear trauma, nos sirve para recordar que el niño viene al mundo con una historia propia, y que tiene en el ser y en su relación con el ambiente ciertas predisposiciones, ciertas capacidades, cierta tolerancia y preconcepciones, para decirlo con Bion, que lo diferencian de todos los demás.

Tanto Bion como Winnicott han enriquecido nuestros conocimientos no sólo sobre las características sensoriales del niño, sino también acerca de aquellas

¹ Greenacre (1945). Aún admitiendo que se encontraban entonces en un campo hipotético solamente, estaba de acuerdo con Preyer (1937) según el cual las sensaciones fetales dan origen a modelos mnémicos que residen en la corteza. Ellos están en la base de la necesidad de contacto físico piel a piel, propio de la primera infancia.

referentes a las primerísimas relaciones infantiles, llamando la atención sobre la capacidad de la madre de reflejarse en el niño, fenómeno para el cual ellos usaron respectivamente el término de "reverie" y de "holding". A través de este fenómeno de intercambio el niño recién nacido o de pocos meses es contenido y protegido dentro de la mente de la madre del mismo modo como antes del nacimiento era contenido y protegido dentro del útero.

Para Winnicott, como sabemos, este elemento de reciprocidad y de "identificación cruzada" es esencial para explicar el efecto modelador, plasmante, que las expectativas de la madre (que son proyecciones) tienen sobre el niño pequeño. También nos parecen importantes los trabajos de Tustin y de Meltzer con niños autistas, como asimismo la observación de Ogden acerca de los precursores de las interacciones madre-hijo (1989), trabajos en los que se considera el desarrollo de la teoría objetual, que ha tenido lugar en los últimos decenios, como el inicio de la investigación en un campo de experiencia que precede los estados indicados por Klein, Winnicott, Fairbairn y Bion.

Pero volvamos a nuestra pregunta: ¿Cuál es el momento en que el organismo humano evoluciona de la organización biológica a la organización psicológica (psicobiológica)? ¿Cómo se diferencia la mente del cuerpo?

Algunos de ustedes recordarán que ya en 1979, en el tiempo de los Seminarios Argentinos, E. Gaddini hablaba de la

mente como una función diferenciada del funcionamiento corporal. En este sentido, su reflexión ya daba alguna respuesta a la pregunta de Damasio: "¿a quién le sucede esto?" (1999), que para él está en la base de la adquisición de cualquier forma de conciencia, elemento central de su investigación sobre "Sentir lo que sucede" (1999). La respuesta de E. Gaddini, en tal contexto, era que el sentido mental es adquirido por el niño a través del propio aprendizaje fisiológico. Esto es, a través del conocimiento del propio cuerpo que es un todo con el cuerpo de la madre. Freud, en 1914, hacía notar que el inicio de la vida humana es probablemente caracterizado por una pura existencia fisiológica, y que las sensaciones no tienen, en los primeros tiempos, ningún significado psicológico. En cambio, Winnicott había traducido el pensamiento de Freud en la conocida afirmación de que "en el neonato, fisiología y psicología eran la misma cosa". Consideraba, entonces, la psicología como una extensión gradual de la fisiología. Decía: "Si vemos un lactante, vemos al mismo tiempo un ambiente que lo provee y, detrás de éste, vemos a la madre".

Mi interés por los trabajos de Damasio se debe al hecho de que he reconocido en ellos una convergencia marcada con las ideas de E. Gaddini sobre el funcionamiento de la mente infantil en los inicios de la vida, momento en el cual él daba mayor valor a la "organización mental de base" (Gaddini, E., Scritti, p. 395 y p. 605). Al respecto Damasio (1999) escribe: "La evolución ha producido un cerebro que sirve para la re-

presentación directa del organismo y a la representación indirecta de cada cosa con la que el organismo interactúa" (p.104). E. Gaddini, a su vez, escribía: "... el modelo mental fundamental se hace posible mediante el aprendizaje fisiológico del funcionamiento corpóreo que comienza en la vida intrauterina (en su simbiosis con la madre), y que adquiere rápidamente un sentido mental" (Scritti, p.395 y p. 605).

Mi contribución

Si me permiten, desearía indicar brevemente cual ha sido mi contribución al trabajo que he desarrollado junto a Winnicott (mencionado por él mismo en la introducción a "Juego y Realidad"), y a la difusión en Italia de su pensamiento, sobre el cuál he aportado conceptos teóricos que me parecen significativos.

Winnicott reconocía en mi trabajo la posibilidad de individualizar en el recién nacido una tensión constante hacia la construcción de límites entre los cuales hacer emerger y derivar la experiencia de sí mismo, lo que él señalaba como "gesto espontáneo".

Veo tales dimensiones como una serie de operaciones que tiene el propósito de acompañar el proceso evolutivo desde el nacimiento biológico (primera separación de la madre) al estadio del nacimiento psicológico (que comporta la preocupación responsable de la posición depresiva de Klein: segunda separación de la madre), y finalmente a la individuación. Un "holding" adecuado contiene los terrores y las descompensaciones

que la separación implica en ambas fases y da lugar a la búsqueda de la unión perdida.

El elemento primigenio que revela la fuerte tendencia a reestablecer la unión con la madre es la búsqueda de eso que yo llamo el precursor (pezón, dedos, lengua, chupete, etc). Eso llena el vacío creado por la separación, y asume la función de saturar la valencia satisfactoria, es decir, de llenar el vacío que se ha creado en el niño debido a la cesura del nacimiento.

Los precursores corresponden a la experiencia táctil y/o mucosa que el niño vive cuando para él cada experiencia es aún totalmente corpórea; cuando la única alternativa posible está constituida por el todo-uno con el cuerpo de la madre, es decir, por el conjunto formado por la pareja primaria. El precursor, que no es el pezón ni es un subrogado, representa la ligazón por excelencia entre la escasez oral (blando) y la plenitud omnipotente del seno materno (turgente, duro). Ello responde al impulso de soldar el corte del nacimiento, y de restablecer la completud física de la experiencia intrauterina.

El amamantamiento, junto con cumplir una función nutritiva, asume la función de dar consistencia a la continuidad con la madre a través del contacto piel a piel, de su mirada, de la cadencia de su voz, de los ritmos corporales que el niño percibe cuando es sostenido en brazos por ella. La succión se desvincula así del rol de mera respuesta pulsional, resultando coherente, de este modo, con la línea de

pensamiento propuesta por Winnicott y de alguna manera correlativa con las observaciones de Bowlby y de los autores de la teoría del apego.

Desde los inicios de los años 60 precisé que el impulso a saturar la valencia es una experiencia que está en el límite entre lo físico y lo psíquico, ya que el niño, antes de la integración (que Winnicott ubica entre el sexto y noveno mes) no está en condición de desarrollar la imagen mental de la separación. Para que esto acontezca es necesario que se haya alcanzado al menos una primera definición del "Ser corpóreo". Por un lado, el precursor precede, por lo tanto, a la imagen del objeto (por esta razón yo me he corregido del uso inicial del término "objeto precursor"); por otra parte, el concepto mismo de precursor implica la relación de éste con el complemento con el cual viene integrado. Operativamente, el precursor *no* corresponde al pezón o al dedo o al chupete en sí, sino al pezón o al dedo o al chupete *en la* boca del niño. El complemento del uno con el otro es el que otorga al precursor su condición efectivamente de tal. Entonces por un lado, es verdad que el precursor no constituye un puente entre el niño y la madre, entre él y el mundo exterior –como sucede con el objeto transicional–, por otra parte, es también verdad que el concepto mismo de precursor indica el impulso a reestablecer la carencia de unión.

Una experiencia carente o deficitaria (retiro, etc.) expone al niño a riesgos mayores que aquéllos en los cuales se vería envuelto si le hubiese sido sustraído

del objeto transicional. Como es sabido, el trauma será tanto mas grave cuando mas precoz sea, por lo que el alejamiento del precursor hace que al niño no integrado le falte la base para construir límites sólidos que, en algún momento, él está en condición de vivir, es decir, aquéllos que proveen la continuidad con la madre, que permiten fantasías de un continente externo suficientemente sostenedor, como una segunda piel, y también aquéllos indispensables para construir la cohesión interna necesaria para la separación.

A diferencia del objeto transicional, el precursor no está en el espacio potencial entre el Ser y la realidad externa: es más bien un rasgo precoz, hecho desde dentro y fuera, un rasgo sobre el cual se formará el Ser. También si ambos –precursor y objeto transicional– pueden desarrollar una función de consuelo, la dimensión del precursor es del todo presimbólica. Ello condiciona que la pérdida del objeto transicional genere un duelo y se promueva la reparación del duelo, mientras que la privación del precursor genera una sensación de catástrofe total.

Dos palabras sobre la agresividad. Esta es un elemento útil para el uso del precursor, a la cual el niño recurre cada vez que no dispone del amamantamiento requerido. La agresividad lo ayuda a hacer frente a la "catástrofe" de la pérdida orientando el impulso vital (la pulsión de vida) hacia una experiencia que mitiga la tensión interna. La agresividad con que el niño busca el pezón (Winnicott la ha descrito repetidamente

como un ataque casi salvaje) le permite recurrir a la función de buscar en el ambiente el elemento útil para la unión perdida, dando vida, al mismo tiempo, a la ilusión de haber creado él mismo el pecho y de ser un todo con la madre.

La contribución de Winnicott

En abril de 1964 organicé en la Universidad de Roma un Simposio sobre los problemas neurofisiológicos, neuroclínicos y psicológicos del recién nacido de término y prematuro. En este encuentro Winnicott, presentó su trabajo "El bebé y su madre". Las presentaciones de este encuentro con su memorable contribución fueron publicadas en la revista *Acta Paediatrica Latina*, editada entonces por Reggio Emilia, y que fue ignorada del todo por los psicoanalistas.² Permanecen siendo célebres, sin embargo, algunas de las cosas dichas por Winnicott en aquel congreso. Entre ellas, las palabras mencionadas en la apertura: "El prototipo del cuidado humano es el *holding*", y a continuación: "Es difícil establecer el inicio de una persona. Sin embargo creo, con la Doctora Gaddini, que los bebés son humanos. Se podría decir: Si alguno está allí experimentando y pudiendo aprehender en el momento justo y comienza a organizar defensas contra el dolor mental yo diría que este alguien Es; y el estudio del niño desde este momento en adelante debe incluir la psicología".

En una carta que Winnicott me envió

con ocasión de la revisión editorial de su texto, entre otras cosas escribía: "Estoy interesado ahora en el tratamiento de personas adultas, debido a que la luz que este tratamiento proyecta sobre el desarrollo emocional de los niños, es mayor que la obtenida a partir del tratamiento directo con los padres y sus hijos". Consideraba útil el estado de regresión a la dependencia de un adulto *borderline* para el estudio de estas primeras experiencias. Decía que: "... en tal estado, el bebé está allí sobre el diván o en el piso o en cualquier otro lugar y la dependencia está presente al máximo. La función auxiliar del analista es activa y la observación del niño puede ser una observación directa si no fuera que el paciente que observado es un adulto y esto conlleva naturalmente un cierto grado de sofisticación".

En este mismo encuentro de abril de 1964, Winnicott se refirió a algunos casos clínicos en los cuales había observado una vuelta a estados primitivos. En efecto, algunos de ellos se referían al proceso del nacimiento que, como es sabido, se encuentra a menudo en la mente de nuestros pacientes tanto como simbolismo onírico como memoria. En estos casos, Winnicott tuvo la posibilidad de explicar cuál podía ser la influencia de las "sofisticaciones" del adulto sobre la memoria de la infancia. En algunos de ellos la regresión observada era del todo arcaica y pertenecía a un tiempo en el cual están en juego sensaciones primigenias relativas a la integri-

² En 1987 salieron en parte en una nueva impresión de los trabajos ya publicados bajo el título: "*Babies and their mothers*", a cargo del Winnicott Trust, Londres.

dad y a la continuidad. Uno de estos casos, en verdad bastante dramático, tenía que ver con el reflejo de Moro.

No se si ustedes saben que Winnicott, que estaba verdaderamente de parte del niño, había visto siempre el reflejo de Moro como una suerte de abuso practicado al neonato y al lactante en sus primeros meses, aunque sea con finalidad diagnóstica, por el mero hecho que "el neonato no tiene capacidad para defenderse".

Les leo este caso, tal como Winnicott lo presentó a la Convención de Roma: en las películas que hemos visto juntos³, —de todas formas ustedes están familiarizados con estas cosas (reflejos, etc.) y no es necesario que se los describa— habrán notado que, en el reflejo de Moro, la cabeza del niño cae hacia atrás. La respuesta es previsible.

Se trata de un aspecto particular de lo que yo llamo cuidados maternos no suficientemente buenos, que se hacen evidentes con finalidad de investigación científica. Lo que hemos visto es algo que una madre no haría nunca a su hijo, y la razón por la cuál los médicos no son abofeteados cuando lo hacen es porque son médicos y las madres les tienen miedo. Se entiende que un sólo reflejo de Moro no desorganiza la mente de un niño, pero imagínense un niño que acaba de nacer de una madre que tiene un problema con el reflejo de Moro y que cada veinte minutos levanta al niño y le

deja caer la cabeza hacia atrás para ver que cosa sucede. Este niño no tiene una madre suficientemente buena porque ella hace algo que una madre no le haría nunca a su propio hijo. La madre no tiene palabras para expresar sus propios sentimientos al hijo pero, en realidad, cuando levanta al niño (en la película) está muy atenta a tomarlo enteramente.

Ahora quisiera hablarles del tratamiento psicoanalítico de una mujer que tenía necesidad de una profunda y prolongada regresión a la condición de dependencia. La terapia se prolongó por muchos, muchos años. Esta mujer me ofreció una ocasión única para estudiar la primera infancia, tal como puede manifestarse en un adulto. El niño al cual se aplica el test de Moro no puede decir lo que le ha sucedido. En cambio esta mujer cuando salía de una fase de profunda regresión, llegaba a ser una persona adulta, consciente y compleja. Y en situación de darse cuenta de las complicaciones debidas al hecho que no era sólo una lactante, sino una persona compleja.

En los primerísimos estadios del desarrollo emocional a los cuales esta mujer llegó en situación de regresión, tenía una idea muy simple de sí misma. En efecto, cuando se tienen cuidados maternos suficientemente buenos se tiene una idea muy primaria de sí mismo o incluso no es necesario tenerla en absoluto. Una mala contención (holding) por un ambiente inadecuado que admite el reflejo

³ Se refería a dos films de Ronald Illingworth, uno sobre el examen neurológico del recién nacido y otro sobre el diagnóstico de anormalidad en el desarrollo de las primeras ocho semanas de vida, que habían sido presentados anteriormente en el aula.

de Moro, impone al niño una conciencia precoz para la cual no está preparado. Si el niño estuviese en condición de hablar diría: 'yo estaba allí, y estaba disfrutando de una continuidad del ser. No tenía idea de cual podría ser el diagrama correcto de mí mismo, pero podría haber sido un círculo (...) Repentinamente suceden dos cosas terribles: (es siempre el recién nacido el que habla) La continuidad de mi ser, que es todo lo que yo poseo hasta el momento en lo que se refiere a integración personal, se había interrumpido y esto como consecuencia del hecho que yo había tenido que dividirme en dos partes: un cuerpo y una cabeza. El nuevo diagrama que me encuentro obligado a hacer de mí estaba compuesto de dos círculos no conectados entre sí, en vez del único círculo del cual no tenía siquiera necesidad de saber nada, antes de que sucediera esta cosa horrenda'. El niño está buscando describir una escisión de personalidad, y también la conciencia precoz inducida por la caída de la cabeza.

El hecho es que este niño habría sido expuesto a dolor mental, y es justamente este dolor mental el que el esquizofrénico trae del pasado como memoria y como amenaza, y que hace del suicidio una alternativa razonable de su vivir (...) Podrían ustedes preguntarse por qué se produce en esta paciente un impulso a regresar a la dependencia y yo, en primer lugar, deseo responder a esta pregunta. En los así llamados casos borderline el impulso a progresar en el desarrollo emocional ha sido obstaculizado. No hay modo de recordar experiencias precoces sino reviviéndolas,

y puesto que estas experiencias fueron demasiado penosas cuando se verificaron —ya que cuando tuvieron lugar el yo no estaba aún organizado y el yo auxiliar de la madre había fallado— el revivirlas debe acontecer sólo en una situación preparada con gran cuidado, como puede ser el encuadre de una sesión analítica. En este caso, el analista está allí con su persona, por lo cual cuando todo va bien, el paciente se encuentra teniendo a alguien a quien odiar por el fracaso originario del ambiente facilitador que ha deformado sus procesos madurativos.

En el caso particular de esta paciente, muchísimos detalles de la primerísima infancia reemergieron y pudieron ser conversados con ella. Sucedió después que, con esta particular persona, yo hice una cosa muy insólita en mi práctica analítica. En el análisis de este caso particular, en un cierto momento, me encontré sobre el diván con la paciente, con su cabeza entre mis manos. Un tal contacto físico real es raro en la práctica psicoanalítica; y yo hice esta gran transgresión, del todo extraña al psicoanálisis. Probé que el efecto que habría tenido el dejar caer su cabeza hacia atrás y si aparecería el reflejo de Moro. Naturalmente sabía lo que iba a suceder. La paciente sufrió un profundo dolor mental como consecuencia de haber sido separada en dos y de allí pudimos llegar al fin a descubrir cuál era el significado psicológico de su agonía mental. Finalmente ella pudo hacerme comprender lo que había sucedido a su Ser infantil; me mostró de que manera el círculo se había transformado en ese momento en dos círculos y su vivencia

fue el ejemplo de la escisión en su personalidad producida por un fracaso específico del ambiente facilitador, por un fracaso de aquello que le debería haber permitido al yo crecer.

Es muy raro que yo tuviese la ocasión de hacer una prueba de este tipo, dado que mi tarea de terapeuta es no cometer errores y de no fallar al punto de producir un dolor mental intolerable. No se puede sacrificar a un paciente en el altar de la ciencia. Pero lo terrible es que a lo largo del tiempo uno comete todos los errores posibles porque es un ser humano. Así las pruebas se hacen y nos encontramos afrontando las consecuencias como mejor podamos. En este caso particular he hecho deliberadamente una prueba.

A través de este único fragmento clínico se puede ver que el reflejo de Moro puede depender o no de la existencia de un arco reflejo. Digo simplemente que esto no es necesario. No es necesario que sea una base neurológica: la respuesta puede ser tanto neurológica como psicológica, y una puede transformarse en la otra. Lo que quisiera sugerir es que no es prudente ignorar la psicología, si se desea llegar a una formulación completa.

Hay solamente algunas agonías primarias de este tipo que comprenden, por ejemplo, el que sucedan todos los tipos de desintegraciones, cosas que separan el cuerpo de la psique. Se puede fácilmente observar que están relacionadas con el proceso del desarrollo emocional que se realiza cuando el cuidado

maternal es suficientemente bueno —entendiendo el proceder del desarrollo emocional del niño—. En la esquizofrenia es en cambio un movimiento hacia atrás. La esquizofrenia conlleva un impulso a entrar en contacto con aquellos procesos que dañan el desenvolvimiento de las primerísimas fases del desarrollo, lo que concierne al período neonatal. Este modo de ver la esquizofrenia permite un mejor conocimiento de los niños en la primera infancia.

También hay mucho que estudiar sobre la memoria del nacimiento y sobre lo que la experiencia del nacimiento significa para el niño (...) Postularemos ahora la idea de un nacimiento normal —quiero decir psicológicamente normal— en el cual el trauma psicológico es mínimo. En un nacimiento normal el punto de vista del niño es que él mismo, estando listo para salir a la luz, ha provocado su nacimiento, esforzándose, contorsionándose, o por necesidad de respirar ha hecho algo y así desde su perspectiva, el nacimiento es una situación “provocada por sí mismo”. Pienso que ello no solamente es una cosa normal, sino también la regla.

Estos felices eventos no se manifiestan tanto en los tratamientos analíticos sino a través del simbolismo, de la invenciones imaginativas y en el juego. Son *las cosas que anduvieron mal* las que emergen en el tratamiento, y una de éstas está constituida por el retraso en el nacimiento que *para el niño es infinito* dado que no tiene modo alguno de prever una conclusión.

Para volver sobre el nacimiento, en esa misma reunión, Winnicott habló también de una niña de dos años que representaba (es decir simulaba que era) la propia hermanita que estaba viniendo al mundo.

"Estaba buscando una nueva relación con esta hermanita. Había una cosa especial que debíamos hacer ese día. Entró, y sabía bien lo que quería. Me hizo tenderme sobre el piso, en el juego, y yo *debía* ser ella. Después hizo entrar al padre desde la sala de espera (la madre también estaba, pero quería al padre) y se le sentó en el regazo y hacía el papel de la niña que estaba naciendo. De su regazo se fue al suelo, entre sus piernas, diciendo yo soy el bebé y me miraba... A mí se me había dado una función específica, aquella de *representarla* a ella que decía: "Yo no quiero una hermana", e iba dando puntapiés y puñetes para todos lados, y esta escena debía repetirse al infinito.

Pueden notar cuán fácil era para esta niña jugar a nacer, zambulléndose fuera del regazo al suelo. Lo hizo una decena de veces seguidas hasta que el padre no pudo soportarla más. Entonces ella comenzó a representar su nacimiento no más de abajo sino de la cabeza y esto fue para él mucho más aceptable porque era profesor, es decir alguien que usa mucho la cabeza."

Conclusiones

He hecho hacer la Conferencia a Winnicott en lugar de hacerla yo...

Mi idea es que ustedes pudieran disfru-

tar el poder compartir conmigo la experiencia que me ha permitido comprender las vicisitudes de los primeros estadios de la vida y el significado que puede tener en esos momentos la intrusión de elementos externos y por lo tanto traumáticos.

Rodman (1987) en su introducción a "El gesto espontáneo" dirigiéndose a aquellos que criticaban a Winnicott por anteponer la relación con el analista al valor de sus interpretaciones, observa: "Han leído mal y han sido reductivistas respecto a su punto de vista bastante más complejo". Y agrega "Winnicott fue siempre un lector del inconsciente. El creía que las interpretaciones oportunas y precisas eran un instrumento fundamental para poder cambiar. Era sólo en el tratamiento de pacientes muy perturbados donde él creía que una intervención activa podía volverse indispensable. Estos pacientes regresando al punto en el cual se había producido la falla en la infancia, tenían necesidad de un ambiente que los contuviera y que mostrara un punto desde donde partir para recomenzar a progresar en el proceso de desarrollo. Una versión del psicoanálisis vista como un acto de cortesía profesionalizada, reducida a empatía o a un largo proceso de denuncia en el cual se confirma que la vida del paciente ha sido arruinada por sus padres, era completamente extraño a Winnicott. Decía que "la psicosis es una enfermedad de carencia", pero él sabía que para llegar a este punto se requería de un largo período de interpretaciones psicoanalíticas".

Nuestros maestros, sobre todo Bion, no

valorizan quizás el tener el peso de lo que se lleva sobre los hombros, incluso de los elementos primigenios que parecen los menos importantes (los elementos beta) por no mentales, pero que tienen en cambio potenciales inmensos en su capacidad de aglomeramiento y también de evolución (incluida la evacuación, que puede expresarse por ejemplo en la identificación proyectiva). No estoy de acuerdo con Kohut cuando dice que el Ser arcaico no sale nunca fuera. Al contrario, estoy muy interesada en esta dimensión primitiva, que aún es completamente potencial y que llegará

a ser luego emocional y mental, con el color y la resonancia del ambiente en el cual el individuo se desarrolla.

“Feeling and thinking” se basan en datos sensoriales: esta es la referencia bioniana –y también Winnicottiana y Gaddiniana– que siempre llevo conmigo. Debo decir que, en mi pensamiento que tiene sus bases en el “proceso madurativo”, el desarrollo del individuo se articula sobre estas bases, que son también las de Ogden, de Boyer y de muchos otros con quienes mi pensamiento converge.

BIBLIOGRAFIA

Boyer, B.B. 1990, Regression in treatment: on early object relations. En: *Tactics and technique in Psychoanalytic Therapy*.

III: The implications of Winnicott's contributions Edited by Peter L. Giovacchini, J. Aronson Publisher, Northvale, N.Y.p. 200

Damasio, A. 1999, *The feeling of what happens. Body and Emotion in the making of consciousness* Hardcourt Brace, Harbor Drive, Orlando, Florida (U.S.A.)

Freud, S. 1915-17 *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. S.E. v. 15 p.340 y S.E v. XI p.415.

Gaddini, E. 1969 On Imitation. En “*A Psychoanalytic Theory of infantile Experience: conceptual and Clinical reflections*” ed. A. Limentani, Routledge and the New Library of Psychoanalysis Publ. London, 1992. p.18-34.

Gaddini, E. 1979 Seminari Argentini. En: *Scritti* (1953-1985) Cortina Editore, Milano, p. 433.

Gaddini, E. 1980 Notes on the Mind-Body Question. En: *A Psychoanalytic Theory of Infantile Experience*. Ed. A. Limentani, Routledge and the New Library of Psychoanalysis, Publ, London, 1982, P. 119.

Gaddini, E. 1982 *Early defensive phantasies and the psychoanalytic process. A Psychoanalytic Theory of Infantile Experience*. Ed. A. Limentani, Routledge and the New Library of Psycho-Analysis. Publ. London 1982. Pag. 143.

Gaddini, E. 1985 La maschera e il cerchio. En: “*Scritti* (1953-1985) Cortina Editore, 1989, Milano, pag. 731.

- Gaddini, R.** 1970 Transitional objects and the process of individuation, *Journal of the American Academy of the Children Psychiatry* v. 9 p. 347-365
- Gaddini, R.** 1974 Early psychosomatic symptoms and the tendency toward integration. *Psychotherapy and Psychosomatic* v. 23 p.26-34, Karger, Zurich.
- Gaddini, R.** 1976 Formazione del Sé e prima realtà interna. *Revista di Psicoanalisi* v. 2 p.206-225, Il Pensiero Scientifico, Roma.
- Gaddini, R.** 1985 The precursors of transitional objects and phenomena. *Journal of the Squiggle Foundation* v.1 p.49-56, Karnak Publ. London.
- Gaddini, R.** 1987 Early care and the roots of Internalization. *International Review of Psycho-Analysis* v.14 p.321-333, Ballière & Tindall Inc. The Institute of Psycho-Analysis, London.
- Ogden, T.H.** 1982 The Schizophrenic state of non-experience. En: *Technical factors in the treatment of the severely disturbed patient*, ed. Boyer B.B. and Giovacchini P.L. Jason Aronson Northwale, New Jersey, pp.217-260.
- Ogden, T.H.** 1986 *The matrix of the mind. Object relations and the Psychoanalytic dialogue*, Jason Aronson, Northwale (NJ).
- Ogden, T.H.** 1989 *The primitive edge of experience*. Aronson, Northwale (NJ), p. 119
- Rodman R.R.** 1987 *The spontaneous gesture. Selected letters of D.W. Winnicott*. Harvard University Press, Cambridge and London. p. 33. Trad. italiana: *Lettere*. A cargo de Renata De Benedetti Gaddini (1988) Cortina Editore, Milano. p. 40
- Ogden, T.H.** 1990 Insistence on being himself. En: *Tactics and technique in Psychoanalytic Therapy. The implications of Winnicott's contributions*. Ed. Giovacchini P.L. Aronson Publ. Northwale, N.J. p. 21
- Winnicott, D.W.** 1952 *Psychosis and Child Care*. Collected Papers. Tavistock Publications, 1958, London, p. 219 Trad. Italiana "La psicosi e l'assistenza al bambino". Dalla Pediatria alla Psiconalisi. Martinelli Editore, Firenze, 1975, p. 264
- Winnicott, D.W.** 1954 *Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psychoanalytical Set-Up*. Collected Papers Tavistock Publ. 1958 p. 278.
Gli aspetti metapsicologici e clinici della regressione nell'ambito della situazione analitica. En: *Dalla Pediatria alla Psicoanalisi*. Martinelli, Firenze, p. 305.
- Winnicott, D.W.** 1964 The neonate and his mother. En: *Problemi Neurofisiologici, Neuroclinici e Psicologici del neonato a termine e prematuro*. ACTA Paediatrica Latina, a cargo de Gaddini R. e Grimaldi S. Editrice AGE Reggio Emilia, p. 740.
- Winnicott, D.W.** 1971 *Playing and Reality*. Tavistock Publ. London. Trad. italiana: *Gioco e realtà*. Armando Editore, 1974. Ed. Giorgio Adamo & Renata Gaddini.
- Winnicott, D.W.** 1987 *Babies and their Mother*. Tavistock Publ. London, Trad. italiana a cargo de Gaddini R. y Mascagni L. Cortina Ed., 1989.

Mentiras verdaderas

Ana Hilzerman

*"La vida se simula a sí misma
y después se descuelga de su simulación
como un equívoco taumaturgo que se ocultara
con su propia imagen, para arrancársela luego
y quedar en llaga viva".*

Juarroz

Salida de revista de Vogue, dejando una estela a perfume francés, entró **Lucía**, diseñada en *boutique* francesa. Su paso arrancaba la mirada. Trampa-ojo que distorsionaba su voz del día anterior: "Quiero desaparecer, tomé pastillas, estoy muy angustiada, nunca he sentido algo así".

La invito a venir ese día. Aduce no poder moverse, sentirse muy mal: "¿Puedo ir mañana?" Acepto, mientras pienso: "Si llamó y hay un mañana, no se va a matar..." Vestida para matar, recordó Anne Juranville.

El sentido de la máscara excede las categorías de la lógica. Modelada para engañar, oculta las cosas en provecho de un simulacro. Ahora bien, su función real es la contraria a esta apariencia. No oculta más que para revelar. El rodeo que realiza en los campos de la ilusión no tiene otro efecto que el de abrir los caminos de la verdad. Se dirige menos a los hombres que al reverso oscuro de las cosas, al tiempo inmóvil y sagrado, a las formas del más allá, al universo re-

conciliado, anterior a la desdicha original.

"Estoy muy angustiada (llora). Hace una semana me pasó algo terrible. Tenía que buscar unos papeles y revolví toda la biblioteca. Encontré unos libros de mi ex-marido; al abrirlos, se cae una tarjeta, la leo sin poder creer lo que leía: '*Mi amor, mi ídolo, sos lo mejor de mi vida*'".

Movida por la curiosidad, Lucía sigue revisando... se encuentra con boletas de hotel, tickets de viajes, otras tarjetas y cartas. Declara: "Jamás hubiese dudado que me amaba... hasta hoy me regala flores y me dice mi amor... ahora sueño con él, que lo encuentro, que hablamos, le pido hacer el amor... no quiere, me rechaza... jamás pasó eso".

¿Y que pasaba?: "Siempre tuvimos malas relaciones sexuales, la cama era un desastre, él era un eyaculador precoz, a mí eso no me interesaba demasiado, quería **que el estuviese**".

Relata que se casaron muy jovencitos, con la contrariedad de su madre. Él era

su refugio. Se separaron con la promesa de volverse a juntar, estuvieron casados 10 años, y 8 de novios. Ella nunca se divorció llevando, hasta el momento de la consulta, **el apellido de él**, con la excusa de sostener la obra social. Más adelante dirá, "En mi matrimonio me aburría, yo me encargaba de todo, llevaba todas las cuentas bancarias, bonex, plazos fijos, pagaba todo, le compraba toda la ropa, hasta las raquetas de tenis... sus pelotas... todo..."

"Hace un año, murió mi papá; la muerte de mi padre, me hizo tambalear todo, aparecieron todos los planteos, mi vida siempre fue fingir, fingir con mi madre, fingir con mi familia, fingir con mi pareja. Hace 5 años que vivimos juntos, no puedo más, un verdadero fiasco, es una persona muy egocéntrica, egoísta, no puede dar soluciones, hay que dárseles a él... con él hay que estar siempre listita... yo le digo lo que se tiene que poner, lo que tiene que hacer... me deslumbró con su sedán blanco, sus apellidos, sus regalos extravagantes, resultó ser un nene de mamá, su fortuna la despilfarró en el juego (hecho descubierto en su análisis)... por eso volví con Daniel, mi novio de la adolescencia, es mi secreto, mi placer extra, lo tenía antes de casarme con mi primer marido."

"Le prometí casarme con él y no pude, lo notaba inmaduro... me separé, luego lo busqué, él siempre estaba esperando, un ángel... nos divertimos mucho juntos... vamos al cine, al teatro, hacemos el amor, un verdadero novio. De él nadie sabe, ni mi madre. Cuando me separé de Leonardo, también prometí casar-

me pero el sedán blanco, los regalos me perdieron...y ahí lo dejé, hace un tiempito, lo llamé, ahí estaba, dejó todo por mí, y volvimos a las andadas... a él nunca le mentí."

¿Cómo se las arregla con un marido tan celoso?: "Soy una experta en eso, hago muchos cursos en la facultad, tengo certificados de todo y muchas veces lo mando a él a inscribirme, sabe mis horarios, me acompaña y con eso se queda tranquilo y yo también... ese tiempo es para los dos solitos..."

A sus ocho años, sus padres se separaron, como ella dice, de una forma muy especial, llegó a su casa y se la encontró vacía, se habían llevado muebles, juguetes, la ropa, su madre tenía arreglado todo. Se cambiaron de barrio, de escuela. "Verdaderamente desaparecimos... mis padres discutían mucho... a mamá nunca le alcanzó nada, desde la plata hasta su marido... rechazaba las relaciones sexuales, escudándose en su operación de matriz y ovarios... un día **se le metió el diablo en el cuerpo...**"

El padre llevó un amigo a su casa: Carlos. Se enamoraron perdidamente, siendo él un hombre casado y con hijos, cumplió un ritual de visitas de 18 a 22 horas, nunca se separó. "Mamá siempre me hizo mentirle a papá..."

El padre la acuciaba a preguntas: "Decime, ¿donde está tu madre...?" El se ponía furioso y amenazaba con pegarle a su regreso. "Me escondía en el ropero para no escuchar sus gritos y, muchas veces, para que no me pregun-

tara..."

La separación sobrevino a causa de un escándalo en el cual los vecinos llamaron a la policía. Cómplice de las mentiras de su madre, éstas se constituyeron en un salvoconducto entre la madre y ella. De la separación estaba prohibido hablar, en cualquier ámbito, sea el escolar hasta el familiar. Si sus compañeros o profesores le preguntaban, esgrimía todo tipo de cuentos, si su abuela paterna la buscaba, tenía prohibido decirle dónde vivían. Ella la visitaba a escondidas.

Un día se encontró con un amigo del padre que la quiso llevar a su casa. Le dio una dirección falsa; luego se tomó un colectivo para volver a su casa. "Esto no comenzó cuando entró en la vida de mamá, ella me obligó a mentir siempre... una vez me equivoqué en un escrito, me rompió todas las hojas del cuaderno, y dijo: 'Si la maestra te pregunta, le decís que al bajar del colectivo, te lo pisó y tuviste que hacerlo de nuevo'. Pasé el cuaderno una semana... prohibido el borrador... fui una alumna brillante, me recibí con diploma de honor... **la letra con sangre entra...**"

Herramienta sagrada la mentira. Si hay falta, que no se note. Por 10 años dejó de ver a su padre. "El nunca se preocupó por mí, no se preocupó por buscarme, nunca supe qué sabía de mí, no pensé en que yo lo necesitaba... nunca nada..."

Buscó a su padre, dice, con la excusa de irse de su casa: "Cuando vi a mi padre

nuevamente, acepté todas sus explicaciones, también a su nueva mujer... le perdoné todo... me hizo cosas muy feas mi padre. Antes de casarme, le pedí ir a vivir con él; sólo había que comprar una cama. Quedamos en encontrarnos. ¿Usted lo vio?... yo tampoco... no hablé más del tema, preferí casarme... mi padre no me dio nada..."

Relata que cuando se separó, se acercó más al padre, le pagó todo lo que necesitaba, le compró una video para ver películas juntos. El padre le pedía dinero con toda clase de excusas, que descubría siempre que eran falsas. Nunca dijo nada. Lo acompañó hasta que murió. Pagó todos sus gastos, cifras siderales, para que no le sea desconectado el respirador. "El quería vivir, prolongar su vida, y yo iba a hacer lo necesario, le decía: ¡¡¡Papá, papá, no me abandones!!!... no sé por qué lloro... no me había pasado antes... nunca pensé que lo quería tanto, le perdono todo..."

En su lecho de muerte el padre le hace prometer que tiene que hacerse cargo de su mujer. Le compra un departamento. El departamento lo hace a favor de su hija. De su socio Gastón, dice: "Fue un padre para mí... él me formó en todo lo que sé, él me hizo a su forma, me enfrentó con la más dura, desde los penales hasta tribunales. Siempre sentí que le debía todo a él, que me prometió testar a mi nombre el estudio y delegarme el nombre. Un día me pregunté... Si te dieran a elegir entre Gastón y tu padre, para morir, ¿a quién elegirías?... Sin dudar lo pensé en mi padre... no había tomado conciencia de la muerte... aho-

ra se mueren los dos..."

¿Eso no se puede mentir?, le digo yo.

Un día, llega muy angustiada y declara, como si nunca lo hubiese dicho: "Quiero decirle que siempre fui una mentirosa, miento en todo, no sólo miento bastante, sino que me hago fantasías, de cómo quiero que sean las cosas... tuve que mentir desde chica... mi madre tenía mentiras para todo... me falta curiosidad, digan lo que digan, lo creo... Así fue con mi mamá, yo convencida de todo lo que ella decía... era así... **quise que fuera así... viví siempre entre mentiras... encubrí a mi madre y hasta a mí misma... me dejé engañar... no puedo seguir sosteniendo esto... no se quien soy, no hay mentira que alcance...**"

Ya no es la mentira de la madre, se hace sujeto de la enunciación...

LA MUERTE YA NO ENFRENTA A LOS ESPEJOS.
TIENE MIEDO DE BORRARLOS O ROMPERLOS.
Y MAS, MUCHO MAS MIEDO TIENE
DE BORRARSE O DE ROMPERSE.

SIN EMBARGO,
SIEMPRE QUEDA UN ESPEJO
QUE SE MIRA EN LA MUERTE,
COMO SI ELLA FUERA SIMPLEMENTE
UN ESPEJO DE ESPEJOS,
UN ESPEJO QUE SE ENFRENTA CON OTRO,
YA SIN NADA EN EL MEDIO.

Kierkegaard, nos dice: "La angustia va adelante, descubre las consecuencias antes de que sobrevenga, de tal suerte que cada cual puede advertir en sí mismo que hay una tormenta en el aire, va

acercándose; el individuo tiembla como un caballo, se encabrita gimiendo en el lugar en que otra vez pasó miedo, es la angustia inquietante de lo futuro, que retorna como pasado. Rastro de lo presente como imperfección de la vida sensible."

La amenaza se cernió sobre Lucía, quebrando su ilusión de perfección, desencadenada la tormenta se encuentra con su doble especular, momento siniestro por donde lo familiar se torna extraño. "Nunca había sentido esto así, todo me arroja al vacío, no puedo soportarlo..."

Desde el exterior, la acuciante angustia amenaza con la pérdida del amor. ¿De que amor se trata?, ¿quién es él? Portadora de su apellido, lo sostiene a pesar de su separación hace más de 5 años, aduciendo la necesidad de su obra social. Quiero recordarles que es una profesional exitosa, amén de tener otra pareja desde hace 5 años.

Pommier nos introduce en el nombre: "Existe en el principio una suerte de eternidad del nombre que atraviesa interminablemente las generaciones y ni la vida ni la muerte deberían de afectarlos, aunque esa eternidad misma lo sitúe más bien del lado de la muerte." El patronímico concierne a una paternidad simbólica, a un padre que siempre ha estado muerto. El cambio de nombre que realizan las mujeres confirma que el padre simbólico está cabalmente muerto y esta seguridad se obtiene a expensas de aquél que hizo don de dicho nombre y lo transmitió.

Actualizada así la presencia del fantasma en el que se da muerte a un padre, porque el que lleva un nombre es sin duda un ser vivo, y con esto se levantara una suerte de aeta de defunción, garantía de la eficacia simbólica. ¿Es garantía? Es preciso cerciorarse, pues hay cierta ambigüedad en la condición de este padre, quien no se sabe si está muerto o vivo.

Si la pérdida del nombre da seguridad del desvanecimiento paterno, afirma que es posible gozar más allá de la prohibición por él impuesta. Lucía aseguraba no atravesar ese más allá, al igual que los hombres, el nombre que lleva le es necesario y no puede perderlo, ya que la protegía de su femeneidad y de gozar más allá de la prohibición por él impuesta. Goce amenazante de locura o muerte.

Su encuentro con las cartas de amor, las boletas de hotel, los viajes al exterior, la remite a la muerte del padre. Un año antes de la consulta, ella relata que "estaba deprimida, la muerte de mi padre me hizo tambalear todo, me aparecieron todos los replanteos... estuve diez años sin verlo, nunca hubo una preocupación hacia lo que yo podía necesitar... lo apoyé, gasté cifras siderales para ponerle un respirador... sabiendo que no viviría... cuando se me iba, le pedí... !!!Papá, papá, no me abandones!!!" Palabras silenciadas al ser abandonada por su padre, contando ella con ocho años.

Los signos que acompañan el asesinato del padre, como depresión dolor, se manifiestan con mayor violencia cuando la persona a quien concierne ha que-

dado inaccesible. Imposibilidad del duelo, otorga a la figura del padre una dimensión trágica. Lucía pretendía alcanzar a través del hombre ideal, que reside más allá de él, padre sin consistencia, despertado por el amor, y que no habita ningún cuerpo, más que por un instante... tal así es que declara: "En mi matrimonio me aburría, primaba el amor, no el sexo, él era un eyaculador precoz, para mí no era lo más importante, lo más importante era que estuviese... era mi sostén..." No pudiendo sostener la discordancia entre el Padre del nombre y el hombre, busca a Daniel, su novio eterno, con el que nunca quiso casarse.

Su inalcanzable búsqueda del padre ideal la conduce a Gastón, que prometía, hombre avanzado en años, le enseñaba todo en asunto de leyes y trampas, como si pocas le faltaran... La hizo su socia y con la promesa de legarle todo su estudio, con nombre incluido, haciendo olvido de su mujer e hija. La promesa fue rota. La hija no fue santa de la devoción del padre.

"Una vez pensé, si tuviese que elegir entre mi padre y Gastón, para morir, a quién elegiría? Pensé en mi padre."

Cada cual atiende su juego y el que no una prenda tendrá. ¿Su asesinato? ¿Su venganza?... cadena de padres representados por su ex-marido, padre del nombre, su propio padre, padre impotente y, Gastón, padre ideal. Del encuentro con el padre seductor o abandonador, se produce *apres-coup*, el traumatismo, saber retroactivo, posibilitador de la elección

de sexos, angustia de castración mediante. El recorrido de dicho traumatismo produce un encuentro diferente para hombres y mujeres. Veremos cómo se las arregla Lucía.

Sostengo que este duelo en el cual Lucía cae, sin noticiarse hasta el encuentro con la carta de amor pasado que retorna como futuro, amenazante pérdida de amor... es el duelo no realizado en el momento que fue arrancada de su padre y no es reclamada por éste, grito desesperado que se hace sentir en su lecho de muerte... "¡¡¡Papá, no me abandones!!!", palabras silenciadas y retenidas por el grito materno... "¡¡¡Hazlo por mí, mentí por mí !!!"

De esta forma tiene lugar el desistimiento como trauma de amor, con el fin de enfrentar una situación determinada como si nada hubiese pasado. Es un comportamiento destinado a anular el trauma. Su funcionamiento es totalmente diferente a la represión porque evita la producción de síntomas y preserva de la angustia. Forma exitosa de no querer saber nada del traumatismo, afectando la elección amorosa.

Expuesta al sufrimiento, desiste de él, se hace carne a la mentira materna, merced a la fuerza del lazo amoroso que es proporcional a la violencia del traumatismo.

Cuanto más violenta sea la madre más fuerte será el lazo amoroso con ella y, en consecuencia, la imposibilidad de desvincularse de ese lazo. Amaremos con más fuerza aquello que no quere-

mos saber, y lo amaremos precisamente para no saber.

El padre desaparece de su vida por 10 años. A cada pregunta correspondía una mentira que la cubría de todo saber y de toda falta: "Una vez me encontré con un amigo de mi papá, me quería llevar a casa, mentí la dirección... cuando me bajé, tomé un colectivo para volver... en el colegio inventaba todo tipo de cuentos respecto a las relaciones entre mis padres... nunca invitaba una amiguita a casa, porque el departamento era chico y sólo había dos camas..."

Esta mentira es la misma enunciada por Freud cuando dice "¿Mis histéricas mienten, tomando a la mentira como efecto y producción de un análisis, leída como primer error, falso enlace, primera falacia, efecto de estar entramada en una formación sintomática?"

Proton pseudos llamó Freud a esta operación por la cual el encuentro con la sexualidad-encuentro con el mal... "Se le metió el diablo en el cuerpo..." es el encuentro con otra lengua, escritura intraducible en el origen, extraña al sentido. **Proton pseudos** anuda en Emma K., portadora de la primera mentira, síntoma-cuerpo y trauma.

Opino que la mentira de Lucía, mentira presentada al desnudo como confesión de su análisis, es una mentira que no está al servicio de una formación sintomática, producto de un saber no saber. Este particular modo de mentir ofrece una estructura diferente a la enunciación freudiana, y aun de Lacan, quien afirma

que la forma más clara que se manifiesta la verdad es la mentira. No hay analizante que no mienta sin parar. Lugar de enunciación del yo miento.

Ubico ese modo de mentir como la percepción de la falta que se cubre inmediatamente con la mentira. Dicha interposición prohíbe todo retorno a lo real, como real entregado a la percepción.

Lejos de restaurar ese real, ella produciría un representante de él, un representante encubridor que tendría la función de velamiento, verdadera cobertura. Lo silenciado del trauma queda desmentido en la realidad. Mentira que denuncia una falla en el saber, trampa-ojo, ofrecido para el que caiga del saber, sea el Otro.

Diferencio la mentira del secreto: su novio, Daniel, era la flor de su secreto, representaba **su placer extra**, como ella bien lo enuncia, constituía lo más propio de ella. Era lo único que no compartía con su madre, y él era al único que no mentía.

La operación del desistimiento mencionada anteriormente actuó sobre Lucía, clivando el objeto de amor, lo traumático devino erótico, produciendo de este modo un lazo entre prohibido y atrac-

ción erótica. Sus hombres convertidos en maridos, pasaban a la categoría de aburridos, caído el deseo, componían un conjunto de impotentes padres, sellando su secreto con Daniel su hombre, novio eterno. Atrapada en su propia trampa, la carta de amor anuncia la tormenta, angustia que la lleva a reconocer el inicio de su historia como pecado. Presente detenido y vertiginoso, interrupción del tiempo metonímico. Expectación de peligro sin objeto.

Caído el velo, en transferencia, se instala como sujeto de la enunciación: "No puedo mentir más... mi vida es un enredo... no sé más quién soy, mi adicción me condena..." La verdad es quitar a las cosas la ilusión de que nos protegen y dejarles la parte que nos ofrecen.

Sabiendo que no es por debilidad de su identidad la que la conduce a dejar el nombre de su padre-marido. Se caen los maridos, se cae el novio, se cae la madre, se casa con un hombre, padre de tres hijos.

Desvanecido el nombre paterno, queda afirmada que es posible gozar más allá de la prohibición por él impuesta, permite su femeneidad, casándose con un hombre que, además, es padre de tres hijos... **él ya no es todo padre.**

BIBLIOGRAFÍA:

Freud, S. *La Femeneidad*. Obras completas. Tomo 3

Freud, S. *La Sexualidad Femenina*. Obras completas. Tomo 3

Freud, S. *Proyecto de una Psicología para Neurólogos*. Obras completas. Tomo 1

Varios autores *Estudios sobre la Histeria, cien años después*. Amorrortu editores.

Lacan, J. *Seminario 10*

Lacan, J. *Seminario 24*.

Lacan, J. *La Significación del Falo*.

Lacan, J. *Poesía Vertical*. (1938-1982) Emece

Juranville, Anne *La Mujer y la Melancolía*. Nueva Visión

Sueños y mentiras

El descubrimiento de la realidad psíquica y la dimensión estética de la mente

Lia Pistiner de Cortiñas

*El sueño, autor de representaciones en su teatro
sobre el viento armado sombras suele vestir de bulto bello.*

Góngora

*"...If somites could write, the book would be 'Interpretation of
Reality' and the theories would all be what we call dreams.*

W. Bion

(Memories of the Future)

I. Introducción

La interpretación de los sueños" marcó un hito fundamental en el desarrollo de instrumentos para comprender y operar con esas otras "razones" (las del corazón), las que LA RAZON no logra entender y que tiende a ignorar, arrojándolas al rincón de "los locos", "los primitivos", de los desperdicios, etc. El descubrimiento de la **resistencia**, el punto que marca una crisis, un conflicto que no logró evolucionar, constituye el otro hito fundamental. En el análisis, el conocimiento de la propia personalidad, el proceso de darse cuenta, el devenir "sí mismo", sólo se realiza a través de los obstáculos. Las heridas narcisistas que Freud describió señalan algunas de las dificultades y crisis en torno a la toma de conciencia de la condición del ser humano.

Quien nació en el siglo XX, sobre todo en Occidente, se encontró inmerso en una cultura de la cual el psicoanálisis forma parte. El hecho que los sueños, chistes, actos fallidos, etc., tienen significado, se incorporó al acervo cultural. La cultura parece haber asimilado

al psicoanálisis, pero no logró digerir aún sus ideas disruptivas. Contrastando con esta aparente incorporación, se desarrollan críticas abiertas y puede observarse el frecuente uso resistencial que se les da a las mismas teorías psicoanalíticas. Como psicoanalistas, esto no nos sorprende, puesto que somos testigos, permanentemente, de los obstáculos que se presentan en nuestra propia mente, así como en la de nuestros pacientes en el andar del camino del conocimiento y del devenir del "sí mismo".

Desconocemos cuál será el futuro de nuestra disciplina, pero pienso que la investigación psicoanalítica podrá avanzar en la medida que se desarrollen y profundicen los instrumentos que usamos para descubrir el territorio de la realidad psíquica, instrumentos que al mismo tiempo brinden la posibilidad de arrojar luz sobre los obstáculos que se oponen a este descubrimiento manifestado a través de las "mentiras" inconscientes y conscientes. El desarrollo de

estos instrumentos, a través de la evolución del método psicoanalítico, es fundamental para la práctica clínica.

Debido a lo anterior, el título de este trabajo: Por una parte considero que es necesario jerarquizar en la teoría y, sobre todo en la práctica psicoanalítica, el uso de los sueños con la función de instrumentos de descubrimiento y comprensión de la realidad psíquica y, al mismo tiempo, insistir en tomar en cuenta las distintas modalidades de la mentira como manifestaciones del desarrollo de la capacidad de engaño y auto engaño, puesto que el proceso de darse cuenta inevitablemente trae turbulencia emocional, contacto con el dolor mental y despierta las fuerzas que tienden a evitarlo.

II. Pasos en el descubrimiento de la realidad psíquica

La investigación clínica de Freud y su mente abierta al descubrimiento lo llevarán a dudar de la veracidad de las escenas de seducción. En la carta 69 a Fliess escribe: "Ya no creo más en mi neurótica". Se inicia así el descubrimiento de una nueva dimensión: la realidad psíquica.¹

Desde la teoría del hecho traumático a

la interpretación de los sueños, actos fallidos, recuerdos encubridores, chistes, etc., se va desarrollando un camino de exploración de esta nueva dimensión. Es indudable que los sueños y su interpretación constituyen un paso decisivo en ese sentido.

Con M. Klein distintos modos de expresión de la realidad psíquica encuentran su parentesco² y los logros en el descubrimiento de este nuevo territorio corren paralelos con el desarrollo de los instrumentos para investigarlo. Su noción de mundo interno amplía los descubrimientos de este nuevo territorio; el desarrollo de la técnica de juego se revela como un eficaz instrumento para las investigaciones del psiquismo temprano y de la función de la fantasía inconsciente.

El siguiente paso lo dio Bion, atravesando la cesura desde el punto de la teoría freudiana de los sueños como disfraces de conflictos psíquicos, que podían develar lo inconsciente oculto, hacia la consideración de los sueños como instrumentos que representan marcaciones o formulaciones de una experiencia emocional, que "rescatan del infinito vacío y sin forma", una forma que de este modo puede ser pensada e investigada.

1 Freud mismo lo consideró así: "...that psychical reality is a particular form of existence not to be confused with material reality." (SE T VII, pág. 620). "The phantasies possess psychical as contrasted with material reality..." (SE T XVI, pág. 368).

2 "En su juego, los niños representan simbólicamente fantasías, deseos y experiencias. Emplean aquí el mismo lenguaje, el mismo modo de expresión arcaica, filogenéticamente adquirido con el que estamos familiarizados gracias a los sueños... Si queremos comprender correctamente el juego del niño en conexión con todo su comportamiento en la sesión, debemos tener en cuenta no sólo el simbolismo que a menudo aparece tan claramente en sus juegos, sino también todos los medios de representación y los mecanismos empleados en el trabajo del sueño. (M. Klein, 1926, pág. 132).

Meltzer, a su vez, amplía este aporte sosteniendo que el mundo externo no tiene significado. Este se genera en el mundo interno y básicamente a través de los sueños, a los que considera como teatro y escenario generador de significados. El significado no es un hecho de la realidad externa que tiene que ser aprehendido, sino que tiene que ser generado y desarrollado. Esta posición coloca a la formación de símbolos y la generación de significados y, por lo tanto, la construcción del significado como objetivo central del estudio epistemológico.

Bion realiza inicialmente sus descubrimientos al comenzar a tratar psicoanalíticamente pacientes severamente perturbados, intentando resolver los problemas técnicos que se plantean en el análisis con personas que padecen trastornos en su capacidad de pensar y comunicarse.

Meltzer, en sus exploraciones del autismo y la desmentalización y sus desarrollos acerca del conflicto estético y de la función de los sueños como generadores del significado de la experiencia emocional, aporta formulaciones que profundizan los instrumentos para el descubrimiento de la realidad psíquica, y de las perturbaciones que se generan a partir de las distintas modalidades de evitar el contacto con la misma.

III. Visión binocular, múltiples vértices: sueños y mentiras como vértices

La teoría de las transformaciones (Bion) toma esta posición: el **O**, origen, reali-

dad última de la experiencia emocional, es incognoscible y sólo podemos tener acceso a sus transformaciones. Si la belleza es verdad y la verdad belleza (Keats), el conflicto estético (Meltzer) plantea el contraste entre el exterior del objeto aprehensible por los sentidos y el interior al que sólo puede accederse conjeturalmente.

Ubicándome en esta posición epistemológica, considero a los sueños y a las mentiras como transformaciones de **O**, y como intérpretes o vértices de observación opuestos. En tanto los sueños son generadores potenciales de significación en el mundo interno y favorecen el desarrollo de la dimensión estética de la mente, el vértice de la mentira lleva a su deterioro.

El descubrimiento de la realidad psíquica supone inevitablemente contar con un instrumento que proporcione por lo menos dos vértices de observación; ya sea como visión binocular, consciente inconsciente, o tomando múltiples vértices, como cuando se van cambiando distintos lentes de observación, sin perder la perspectiva de las diferencias ni la relación. Los sueños, los mitos, el juego, etc., son sistemas transformacionales que contienen esa posibilidad de múltiples vértices, que la mentira obviamente no tiene.

La ampliación de la conciencia rudimentaria, órgano sensorial para la percepción de las cualidades psíquicas hacia una conciencia del "darse cuenta" de los hechos interno y externos, es siempre prematura en relación a la capacidad de

tratar con la experiencia con la que nos pone en contacto. La mentira nace junto con la conciencia y apunta a su destrucción. El relato del entierro colectivo en Ur ilustra este punto: El entierro, los ritos funerarios, señalan la conciencia de la muerte y sus implicancias. El entierro en vida de toda la corte, al son de cánticos y danzas, marca el entierro de esa conciencia. Para llevar a cabo este segundo entierro necesitan tomar una droga, porque la conciencia se ha desarrollado.

Uno de los objetivos del psicoanálisis es el auto-conocimiento, para lo cual se necesita un equipo³ adecuado. Un lugar prominente de este equipo lo ocupa el aparato pre-conceptual (Bion, 1977) que incluye los pensamientos oníricos, sueños y mitos, como formulaciones no saturadas dispuestas a aproximarse a las experiencias emocionales que necesitan ser pensadas e investigadas. En la clínica se nos presenta permanentemente el problema de cómo ayudar al paciente a descubrir su mundo interno, a conocer su personalidad y a tener respeto por su realidad psíquica.

Freud consideró a los sueños como "la vía regia" de acceso al inconsciente y M. Klein amplió esta consideración hacia el juego. A la luz de los aportes de Bion y Meltzer, podemos considerarlos también como instrumentos privilegiados para significar las experiencias emocionales y para el desarrollo de la conciencia "del darse cuenta", es decir, de una conciencia ampliada.

La aptitud para el descubrimiento y significación de la experiencia emocional en el bebé humano depende del *reverie*, esa capacidad "natural" de la mente-mamá⁴ de aceptar, alojar y transformar una forma de comunicación primitiva pre-verbal (la identificación proyectiva realista). La capacidad de *reverie* es una condición para el desarrollo de una conciencia capaz de tolerar los hechos. Recibir sin pánico lo que el bebé transmite en una atmósfera de urgencia y catástrofe, actúa como modulador del dolor y como condición para que esa comunicación pueda ser transformada en un "sueño" o "pensamiento onírico". De este modo, el bebé recibe y puede

3 "Por equipo quiero decir algo esencialmente útil, un contenido de la mente antes que una cualidad de la mente. Pero la bondad, fortaleza y belleza de los objetos no son esencialmente útiles. Aparte de esas cualidades, los objetos deben poseer conocimiento, destreza, sabiduría, cuya forma y contenido debe necesariamente ser un reflejo de la cultura externa de la cual el psicoanálisis como ciencia forma parte. (Meltzer, 1967).

4 Meltzer y Bion han puesto el acento en la función de la madre como objeto pensante y en la noción de que el funcionamiento mental materno construye un andamiaje de significación para las primitivas experiencias infantiles. La ausencia de este andamio, sobre todo para las experiencias pre-verbales, deja al infante librado a estados mentales que permanecen en el vacío turbulento de la no significación.

Una prolongada privación de las capacidades maternas de desintoxicación y significación transforma un vacío relativamente benigno en una nidad virulenta o puede degenerar en estados caóticos, que en casos extremos afectan al sistema nervioso central, como Spitz lo describió en el marasmo.

reintroyectar una parte de su personalidad envuelta en una emoción tolerable, análoga a una atmósfera protectora, atmósfera apta para el descubrimiento. Si en algún punto esta comunicación fracasa, lo que el bebé recibe es un terror sin nombre y esto incrementa su estado de indefensión y la precariedad del equipo para afrontar el dolor mental.

Cuando el *reverie* materno fracasa, una de las consecuencias es que se produce un desarrollo precoz de la conciencia, que transformada en conciencia moral (Súper – súper – yo) sustituye la discriminación entre verdadero y falso por lo moralmente bueno o malo. Esto está ilustrado en la relación entre Galileo y el Cardenal, tal como fue descripta por B. Brecht: Mientras Galileo invita al Cardenal a mirar por el telescopio, éste responde que primero hay que discutir si está bien o mal usar este instrumento.

Otra de las consecuencias de las fallas del *reverie* es la descrita en los chicos autistas: En la conjunción entre un niño muy sensible y una mamá que no puede sostener su atención e interés y ayudarlo a atravesar el conflicto estético, transformando el bombardeo de estímulos en experiencias de las que se puede aprender. La atención es el timón que guía al órgano de la conciencia en el prolífico mundo de las cualidades psíquicas. El mecanismo a través del cual se produce el desmantelamiento en los estados autistas involucra un “dejar caer” la atención (Meltzer, 1975). Si bien los bebés traen en su dotación innata la facultad de percibir *gestalten*, la atención como función mental, en un comienzo

la provee la madre: la conducta de la madre conectada es la que primero “tira”, sostiene la atención del bebé. La atención “suspendida” se relaciona con el fracaso para sostener a un bebé muy sensible, para que éste pueda “prenderse” a la atención de la madre y afrontar “la complejidad del mundo”, incluidas sus propias emociones y sensaciones.

El otro punto a considerar es que la experiencia emocional es inefable: ¿Cómo se expresa, cómo se comunica esta experiencia en la relación de la persona consigo misma y con otro? Los sueños, el juego, la poesía y el arte, parecen ser el lenguaje más apropiado, no para hablar **acerca** de la experiencia emocional, sino que la experiencia emocional **habla** a través de estos lenguajes. Por lo tanto estos “lenguajes”, que incluyen en su formulación el “como si”, tienen por lo menos dos vértices de observación, que indican que no son “la cosa en sí”.

Bion (1970) se ocupó de la relación entre la mentira y el pensador, considerando que el mentiroso sabía muy bien donde estaba la verdad para evitarla. Muchas veces comparó la mentira con una droga o con un veneno para la mente usada por la intolerancia a la espera o al dolor mental y observó que todo aquello que es falsamente usado como sustituto de lo real se transforma, así, en un veneno para la mente. Al sostener que la mentira es un sustituto que no puede satisfacer sin destruir la capacidad para discriminar lo real de lo falso, incluyó una amplia gama de funcionamientos que pensó que podían ser investigados psicoanalíticamente, diferen-

ciándose en ese sentido de M. Klein.

Me parece interesante distinguir entre mitificar y mistificar. También pienso que es útil diferenciar entre el uso resistencial de un sueño y el uso del mismo al servicio de la mentira,⁵ así como la incapacidad de soñar relacionada con funcionamientos protometales o desmentados. Una de las diferencias radica en que el uso resistencial señala el punto de conflicto, en cambio la mentira evita sistemáticamente la crisis y se constituye en una barrera frente al cambio catastrófico. Mistificar, según el diccionario, es crear perplejidad o confusión y éste es el problema con que nos tenemos que enfrentar cuando la mentira se presenta en la clínica. A esto se agrega la ambigüedad montada sobre una escisión, que contrasta con la polisemia del sueño. No sólo se trata de evitar la conciencia del "darse cuenta" sino de destruirla.

Meltzer a su vez describió cómo la intolerancia al conflicto estético puede llevar al mundo del no significado, del funcionamiento automático, al mundo del vacío tan bien ilustrado por S. Becket en "Esperando a Godot".

IV. Realidad psíquica, sueños y realidad sensorial

En psicoanálisis usamos el lenguaje ver-

bal convencional que deriva de lo sensorial y fue creado originariamente para referirse a los hechos del mundo externo. El psicoanalista tiene que usar el mismo lenguaje pero a los fines de una comunicación sobre hechos no sensoriales del mundo interno. El paciente debe poder comunicar al analista lo que observa que transcurre en sus estados mentales y el analista necesita, a su vez, poder encontrar el modo de comunicarle sus intuiciones y observaciones. La polisemia del lenguaje, la tendencia a la concretización que se observa en el modo en que lo usan algunas personas, etc., inmediatamente abre entre otras cuestiones el problema del malentender y los malentendidos. Otro problema lo constituye el uso del lenguaje para informar datos al modo de una computadora⁶, o reducir los hechos emocionales a anécdotas banales. Se plantea entonces la necesidad de construir, una y otra vez, un lenguaje compartido con el paciente.

En 1957, refiriéndose a los ataques a las funciones yóicas y a las matrices del pensar en ciertos pacientes, Bion observa: "Las consecuencias para el paciente son que él ahora se mueve, no en un mundo de sueños, sino en un mundo de objetos que son habitualmente el mobiliaje de los sueños". Bion hace referencia a pacientes que "sueñan despiertos" sin saber que están "soñando". En su

5 *Cómo sueños usados al servicio de la mentira, quiero recordar los sueños hipócritas de la joven homosexual cuyo destino engañoso Freud tan hábilmente detectó.*

6 *D. Meltzer diferencia entre relaciones contractuales, convencionales e íntimas. El lenguaje en psicoanálisis se refiere a las relaciones íntimas.*

artículo "Sobre el pensar", Bion se refiere por primera vez a la función alfa y a la capacidad de *reverie* de la madre como el órgano receptor y transformador de la cosecha de sensaciones obtenidas por el lactante a través de su conciencia.⁷

A partir de ahí, va considerando que la personalidad, para poder pensar y desarrollar un proceso de conocimiento de sí mismo y del mundo externo, necesita de una función digestora de las experiencias emocionales, equivalente a la función de digestión de alimentos, a la que va a llamar función alfa. Los pacientes en los que esta función tiene severos fracasos no diferencian el estado mental de estar despierto del estado de estar dormidos y, por lo tanto, no sueñan, o fragmentan y evacúan sus sueños. Al vivir en un mundo no de sueños, sino de "moblaje de los sueños" que no discriminan de la "cosa en sí", no reconocen a los sueños como tales. Se trata de personas que están en las antípodas de un Magritte que pone en evidencia el problema cuando dibuja una pipa y escribe en el mismo cuadro: "Esto no es una pipa". Tener un sueño dormido lleva de algún modo esa inscripción a lo Magritte: "Esto no es un hecho que pertenece al mundo externo" En cambio: ¿Qué quiere decir que sueñan despiertos?

Es necesario diferenciar entre la con-

ciencia como órgano sensorial para percibir las cualidades psíquicas de la conciencia como darse cuenta de las emociones y percepciones. Esta distinción es fundamental, porque la conciencia en el sentido del darse cuenta implica la operación de la función alfa, mientras que la conciencia como órgano sensorial puede estar desprovista de la operación de la función alfa, como en un bebé o en un psicótico, en quienes la conciencia es rudimentaria, carece de matices, no ha logrado o ha destruido una diferenciación de elementos en conscientes e inconscientes. El paciente puede tener una conciencia, pero no puede devenir consciente.

Uno de los problemas en un psicoanálisis para que el proceso de "darse cuenta" tenga lugar, es la transformación y formulación de los pensamientos para que puedan ser pensados. Y en este punto es donde surge la jerarquización de la función de los sueños y los mitos que no sólo pueden ser usados para revelar aspectos inconscientes, sino que al "fabricar" elementos alfa generan inconsciente y por lo tanto brindan la posibilidad de la observación a partir de dos vértices.

Los procesos oníricos son procesos de pensar acerca de la experiencia emocional. La nominación (el rescate del vacío infinito y sin forma) no es un proceso sensorial, y su comienzo está rela-

7 "La personalidad del bebé es incapaz, por sí misma, de usar los datos de los sentidos, y tiene que evacuar esos elementos en la madre, y confiar en que ella haga todo cuanto sea necesario para convertirlos en una forma adecuada que le permita al lactante utilizarlos como elementos alfa." (Bion, 1967)

cionado con objetos para los cuales se necesita inventar formas, o tomarlas prestadas de la realidad sensorial. Este proceso de simbolización tiene a la emoción como su fenómeno central.

De acuerdo a Meltzer, el soñador es el pensador que, a través de su trabajo de sueño alfa, da una forma a la emoción (la trans-forma) y el analista opera sobre esa transformación pensando el pensamiento: no sólo se trata de descubrir el significado de la escena onírica, sino la significación de la interacción y de los estados mentales que retratan.

En psicoanálisis, las teorías tienden a multiplicarse y a dogmatizarse, y el lenguaje rápidamente se recubre de penumbras de asociaciones que lo saturan, a lo cual se agrega la tendencia a transformarlo en jerga.

Las matemáticas, con la invención del álgebra, produjeron un enorme avance en las investigaciones científicas de las ciencias duras. Existirá algo equivalente para el psicoanálisis que le permita avanzar en su desarrollo? ¿Dónde encontrar un modo de formular un problema desde un vértice científico pero también artístico, tanto para la comunicación entre colegas como para la comunicación con el paciente?

V. Función de los mitos y sueños

Bion tiene una aproximación innova-

dora al tema de la función de los sueños: No sólo pueden ser utilizados para "develar lo oculto", a lo Freud, sino también para formular e investigar las experiencias emocionales que se van desplegando a lo largo de un análisis. Y también para explorar experiencias emocionales que todavía no han ocurrido. En ese sentido, no sólo son "la vía regia" para acceder al inconsciente, sino "la vía regia" para el contacto, descubrimiento y comprensión de la realidad psíquica. Esto no se refiere sólo a los sueños en el estado mental dormido, sino que considera que la actividad onírica ocurre, también, durante la vigilia. Hay personas que tienen una profunda incapacidad para lograrlo, otras, como los artistas, poseen esa posibilidad transformadora en alto grado.

La experiencia emocional puede ser un hecho digerido o no digerido. Para que dicha experiencia pueda ser digerida, tiene que pasar por un proceso de metabolización, proceso que se realiza, como ya dije, a través de la función alfa (Bion, 1962), la cual transforma las impresiones sensoriales y emocionales en elementos alfa, que son aptos para ser almacenados y pensados porque no se confunden con las impresiones sensoriales, ya que son una representación y registro de la experiencia.⁸

El acto de soñar es un acto "digestivo". Para Freud, fabricar un sueño permite acceder a la consciencia un deseo in-

⁸ En su libro póstumo, *Cogitations*, Bion llamó a la función alfa "trabajo - de - sueño alfa", y aunque no lo explicitó, me parece que este trabajo a través de la condensación, desplazamiento, etc., crea ideogramas que contienen el registro de la experiencia.

consciente con la deformación de la censura. Para Bion (sin excluir la perspectiva freudiana), el sueño tiene la función de metabolizar hechos no digeridos, transformándolos en elementos alfa a través del trabajo - de - sueño alfa (Bion, 1991) y, de este modo, pueden devenir inconscientes. El trabajo - de - sueño alfa es un sistema transformacional de digestión de hechos.

Los sueños a nivel individual, los mitos a nivel grupal, cumplen con esa función digestora, fabricando elementos alfa y, al mismo tiempo, enhebrando dichos elementos alfa en una forma narrativa. La narrativa es uno de los modos de mantener unida una conjunción constante de experiencias, como una red que "atrapa" al hecho seleccionado. El sueño constituye, de este modo, un reservorio de símbolos, o mejor dicho, de ideogramas que, como veremos en seguida, pueden ser usados para aproximarse a experiencias emocionales futuras.

Una impresión sensorial para hacerse duradera tiene que ser ideogramatizada: Por ejemplo, si hay un dolor, la psique tiene que tener una imagen de un rostro con lágrimas, de un golpe, etc. Esa imagen es como una cajita, un continente que aloja no sólo esa experiencia particular de llanto, sino que esa forma le dará la posibilidad de aproximarse a nuevos contenidos de dolor, constituyéndose así el equipo para metabolizar nuevas experiencias.

Me voy a detener ahora en considerar a la luz de los aportes de Bion la función

de los mitos y los sueños como instrumentos para investigar la realidad psíquica, equivalentes a la función que cumplen las matemáticas en las ciencias duras. Bion consideró que los sueños y los mitos pueden ocupar el lugar que el álgebra ocupa en las ciencias "duras" como variables o incógnitas. El psicoanalista puede tomar las imágenes visuales del sueño o mito y usarlas como modelo para representar un problema emocional, y este modelo así construido tiene la potencialidad de ser indagado y pensado, pero a su vez puede servir cómo incógnita para aproximarse a experiencias no ocurridas aún.

Así por ejemplo, si estamos investigando la relación con el conocimiento, Tiresias en el mito de Edipo puede ser un elemento para aproximarse al problema de la visión interior que tiene como condición cegarse a lo sensorial, o puede ser un elemento para formular el poner obstáculos a la investigación, así como el elemento Edipo puede tomarse en su aspecto de arrogancia de seguir indagando a cualquier precio o en su faceta de curiosidad, etc.

Bion asigna así a la construcción de modelos, a los mitos y a los sueños, la función de instrumentos para investigar problemas emocionales de la vida mental grupal e individual presentes y futuros. Propone usarlos de un modo análogo al que el científico puede usar una fórmula matemática ya existente para resolver un problema nuevo. Esto implica no interpretar el sueño, o el mito, sino usarlo como herramienta para interpretar un problema.

El sueño funciona de este modo como un continente a la búsqueda de contenidos. Los contenidos son los problemas emocionales que el sueño puede formular, así como el Mito de Edipo proporciona modelos para los problemas emocionales del incesto y el parricidio, por ejemplo. El sueño es un mito privado porque formula problemas muy particulares de una persona, mientras que los mitos contienen problemas más universales de una cultura.

La analogía con la fórmula algebraica deriva del hecho que las imágenes del sueño o los distintos componentes del mito pueden desarticularse de su narrativa y ser usados como variables o incógnitas, cuyo valor va a estar dado por los elementos del problema que estamos investigando.

En lo que sigue voy a intentar ilustrar estas funciones que Bion describe con algunas viñetas clínicas.

1. El uso de imágenes del sueño como álgebra

Una paciente sueña con que se encuentra con su ex analista vestida con un tapado gris. El tapado lo asocia con uno que se compró y que le parecía muy femenino, como los tapados Christian Dior de la época del 40. Pero su marido cuando lo vio le dijo: "Parece un tapado de un soldado nazi de la segunda guerra mundial". Esta imagen del tapado constituye un ideograma⁹ que, al irse desplegando a lo largo del análisis, contiene

el elemento "tapado", no sólo como lo oculto, sino como una incógnita que permite investigar lo que desde la teoría se llamaría el problema de la bisexualidad. Usado como fórmula algebraica, se despejan dos variables: **femenino** = Christian Dior, elegante, años 40, **masculino** = soldado nazi de la segunda guerra mundial.

Estas dos imágenes a su vez se pueden transformar de nuevo en incógnitas para aproximarse a nuevas investigaciones del problema masculino/femenino en la personalidad de la paciente a medida que se vaya desplegando. ¿Por qué femenino = Christian Dior, años 40? ¿Por qué masculino = soldado nazi de la segunda guerra mundial? ¿Por qué color gris, que no es ni negro ni blanco, sino indefinido?

Un síntoma permite avanzar en la investigación: un dolor en su brazo derecho le hace sentir que lo tiene rígido y "soldado". La incógnita "soldado nazi" puede ahora aproximarse a esta nueva experiencia. Pero también soldado quiere decir fundido, unido sin discriminación. Esto implica dar un paso más para formular e investigar el problema masculino – femenino.

Otro sueño trae una nueva formulación del problema: en la imagen onírica la paciente se ve mirándose en un espejo de cuerpo entero: tiene puesto un vestido y un saquito verde que, en la vida despierta, ella piensa que combinan mal, en el sueño en cambio combinan bien.

9 En el sentido que la imagen del tapado puede ser transformada en una variable abstracta.

El saquito es también como un modelo Christian Dior años 40.

2. Idea de la función "digestora" de los sueños y la creación de ideogramas que significan la experiencia emocional

Este es un material clínico en el que se puede observar la transformación de una experiencia somático/emocional en un "cuadro onírico, o imagen", que tiene la posibilidad de almacenar la experiencia y presentarla como un problema acerca del cual se puede pensar.

Una paciente, al llegar a la sesión, dice que no me puede dar la mano porque la tiene lastimada. Al acostarse en el diván relata que el domingo se hizo un agujero en la mano, estaba aterrada, al igual que toda la familia. Ella pensó que no iba a parar de sangrar. Mientras decía esto, temblaba como si estuviera viviendo la situación nuevamente en su cuerpo. Entonces asoció que en lugar de hacer lo que hacía siempre, esto es decirse: "no pienses en eso", recordó un cuadro de Dalí, que tenía agujeros en forma de ojos que sangraban. Luego le vinieron otros cuadros a la mente. El domingo fue a ver una exposición de Frida Khalo. Recordó un cuadro: era un autorretrato, con su marido sobre las rodillas, como si fuera un hijo; él tenía un ojo en su frente, también estaba el sol, la noche y un gran pecho del que salía leche y uno más pequeño sangrando. Mientras este cuadro surgía en su mente, se olvidó del agujero y de sus temores y los cuadros "soñados" generaron la posibilidad de pensar la experiencia.

Con esta viñeta, me interesa mostrar como dije la transformación desde una experiencia somática, que se hizo evidente a través del temblor en sesión, experiencia que estuvo tentada de evacuar diciendo: "no pienses en eso". El cuadro, o los cuadros, pueden considerarse "un sueño" que forman un continente ligando en una conjunción constante, un patrón de experiencias emocionales. Bajo esta forma, ella podía comenzar a pensarlas y hacer el intento de investigar su significado. Podía ahora encontrar otro método para resolver sus problemas emocionales, distinto de la evacuación. Quiero subrayar la función digestora y desintoxicante de este "sueño": La paciente ya no estaba paralizada y abrumada por la experiencia, ahora podía pensarla.

Esta paciente, desde el comienzo de su análisis, se mostró muy interesada en su vida onírica. Pienso que este es un factor de la función psicoanalítica de la personalidad, que en este momento está desarrollando y que se manifiesta por una capacidad de prestar atención y tener interés y coraje en la tarea de una mente observándose a si misma. Los sueños y la capacidad de "soñar" sus experiencias constituyen factores de esta función.

3. El uso evacuativo de los sueños relacionado con la persistencia del funcionamiento de métodos muy primitivos de tragar y escupir para tratar con problemas emocionales complejos

Aquí, el problema clínico consiste primero en cómo llamar la atención al pa-

ciente sobre las características de este método evacuativo, y tratar de revertir su relación con los sueños y, así, poder transformarlos en instrumentos en el sentido que ya describí.

Muchas veces a Z. le era muy difícil relatar el sueño en sesión. Lo recordaba, pero le resultaba aterrador o asqueroso con una cualidad fuertemente sensorial. Esta dirección evacuativa pudo revertirse una vez que fue posible poner nombre a la experiencia. La paciente trajo a sesión que había tenido un sueño aterrador: Veía en el diván una bola de carne roja, como si no tuviera piel. Luego de muchas dificultades, por el terror que le producía y en las que miraba concretamente hacia el lugar donde la bola de carne parecía "estar", pudo finalmente darle un nombre: era la cabeza de un feto.

Fue muy interesante observar como, a partir de ese momento, la paciente comenzó a clasificar sus sueños: Algunos eran sueños asquerosos, vívidos concretamente como trocitos de materia fecal a ser evacuados, otros, en cambio, eran sueños felices que contenían un misterio que ella aceptaba investigar.

Para poder indagar el contenido de los sueños asquerosos, primero hubo que realizar una tarea de discriminación en relación al trato que les daba.

Uno de esos sueños asquerosos traía el muy complejo problema de la separación. Fue soñado en la noche del domingo para el lunes. La aterró tanto que tuvo que quedarse despierta con la luz pren-

dida. Dos hombres la secuestraban y la metían en la parte de atrás de un auto, como esos Falcon de la época del Proceso. Estaba con pánico. Hacía gestos de asco pero logró asociar, aunque con mucha dificultad: Pensó en el taxi que tomaba a la salida de la sesión. Dijo que en la parte de atrás de los autos hay como dos manijas o dos ceniceros para agarrarse. En el sueño la paciente estaba aterrada, pero en la sesión también y no podía relatarlo. Finalmente pudo decir que en el sueño no sabía donde estaba, qué pasaba, todo estaba negro, como quemado. Tenía un miedo terrible a que la violen. Ella se agarraba de algo y eran dos penes. En las imágenes del sueño la paciente evacuaba experiencias emocionales intolerables, y mientras mantuviera ese funcionamiento concreto, sintiendo asco, no podía investigar el sueño, y no podía darse cuenta que había estado pensando de un modo peculiar, onírico.

Me quiero referir ahora a otro problema clínico que es **la falta de sueños**, que plantean aquellos pacientes que viven en un mundo muy concreto, anecdótico, fáctico y que por lo tanto no logran entrar en el "juego del como si".

VI. La falta de sueños

No pueden acceder a su realidad psíquica porque no la descubren, y no logran descubrirla porque no la sueñan. Podría decirse que, para ellos, incluso sus sueños son experiencias sensoriales que no pueden relatar o, si las cuentan, no pueden producir ningún tipo de asociaciones, ni siquiera en el analista.

Esta cuestión se relaciona con el problema clínico de cómo ayudar al paciente a atravesar la cesura entre realidad sensorial y realidad psíquica o, dicho de otro modo, entre "anécdota" y "sueño".

Meltzer (1984) en numerosas oportunidades se refiere a que el analista necesita "soñar" la sesión, "soñar" al paciente que no puede "soñar". En ese sentido no es necesario que un paciente relate un sueño en sesión, el analista puede intentar transformar las asociaciones del paciente en un "sueño", es decir "imaginarlo" bajo la forma de imágenes visuales, un cuento, un relato, una película, etc., es decir, puede construir modelos.

Los sueños y los mitos son especialmente aptos como lenguaje para comunicar la realidad psíquica, porque teniendo una fuerte impronta sensorial contienen, al mismo tiempo, el guiño lúdico al lector (Eco, 1996), el "dale que" del juego, el nivel del "como si". El analista, al "soñar" la sesión, intenta construir ese guiño lúdico entre él y su paciente.

Los sueños comparten con la poética dispositivos estéticos (metáfora, oxímoron, símil, aliteración, etc.) recur-

sos que hacen a la transformación del objeto externo con cualidades sensoriales en un símbolo que contiene significado emocional. La falta de sueños indica pobreza de imaginación y evitación de las turbulencias de la vida emocional.

Un aporte de Bion es la sugerencia a los psicoanalistas de enriquecer su equipo¹⁰ para captar las realidades psíquicas con historias, sueños, mitos, cuentos, etc., para formar lo que llama una "galería de cuadros verbales" y proveer así de modelos que puedan ser utilizados para aproximarse a casi cualquier aspecto de las situaciones emocionales que pertenecen al terreno donde intersectan el psicoanálisis práctico y las teorías psicoanalíticas.

Revaloriza, además, la función de la construcción en psicoanálisis, como construcción de un modelo que al usar la simetría y la analogía pone de manifiesto la relación más que los objetos relacionados.

Como una ilustración clínica del problema del "no jugar, no soñar" quiero traer la descripción de una paciente, a la que llamaré Adriana, que recordaba de su

10 Bion lo llama el aparato para la captación intuitiva del "sí mismo", y que incluye el aparato preconceptual con el que se nace y que permite un contacto con las "realizations".

El mito privado de Edipo, la configuración particular que para cada persona tiene, es parte del aparato pre-conceptual que permite establecer contacto con los padres y la relación entre ellos. De este modo, a través de múltiples realizaciones, el niño en crecimiento, o la persona en análisis, podrá formarse una concepción de los padres y de la relación entre ellos y con ellos. El daño de este aparato preconceptual es un obstáculo serio para la investigación y comprensión de esas relaciones.

Los mitos y los sueños pasan a formar parte de ese aparato preconceptual y son una modalidad de pensamiento con ciertas cualidades que los hacen especialmente aptos para el descubrimiento y comprensión de la realidad psíquica en contraposición con la mentira.

infancia dos grupos de amigas. Ella no pertenecía a ninguno y sólo "observaba" desde afuera los juegos y las peleas, sin participar.

Adriana parecía vivir en un museo y ser ella a su vez un objeto más del mismo. Concebía al análisis como un taller mecánico donde podía dejar su auto para que el analista/mecánico lo arreglara; el problema del auto era que no arrancaba. Es decir que, aun al mundo mecánico, se trasladaba el problema de la inmovilidad. La respuesta sistemática a las interpretaciones era "¿cómo se hace?" El misterio de esta pregunta se aclaró un poco cuando dijo que no sabía qué pasaría con el auto si se apretaba el acelerador y el freno al mismo tiempo.

Voy a dejar planteada de paso la idea que el psicoanálisis, para evolucionar, tiene que desprenderse del modelo médico de la cura para ir hacia un modelo de cambio psíquico, crisis, turbulencia y crecimiento en proceso de constante evolución.

Aquellos pacientes en que son manifiestos los fracasos de simbolización de sus experiencias emocionales, necesitan construir elementos y un equipo para realizar esa tarea de transformación que les posibilite pensar/soñar sus estados emocionales.

Adriana trajo una película que en el análisis fue transformada en un modelo para pensar el aislamiento y la turbulencia latente. En el film "El coleccionista", una muchacha vital, estudiante de Bellas Artes, era atrapada por un hombre

que sólo quería tenerla encerrada. Si se escapaba sería asesinada. Este modelo nos ayudó a pensar qué era lo que quedaba encerrado y cuál era el peligro de salir del encierro. Luego yo "soñé/pensé" otro modelo para abordar el problema acerca de las turbulencias temidas si el aislamiento desaparecía. También usé una película, "Jurassic Park", y formulé la cuestión a través del siguiente modelo: ¿Qué ocurrió cuando lo que estaba encerrado en la gota de ámbar fue sacado de su encierro? La película muestra la violencia y el terror descontrolados atacando la "mente científica" que los liberó.

Este fue uno de los problemas que tuvimos que considerar con Adriana, que no sólo se dormía en sesión, pese a sus esfuerzos por mantenerse despierta, sino que toda su vida transcurría sobre el modelo de dormir con una "placa de descanso" en la boca, como la que le había confeccionado su odontólogo para evitar el desgaste de los dientes. Ya con una cierta posibilidad de "juego/sueño" al modelo del Tiranosaurio con horribles dientes, ella prefirió el del caníbal, para dar cuenta de sus dificultades de "prenderse" al pecho analítico.

VII. Mentiras y realidad psíquica

En este último apartado, a través de una ilustración clínica, quiero tomar un aspecto de la cuestión de cómo mentiras, en este caso conscientes, compiten con sueños en dos tendencias, obviamente contrarias: Una hacia el darse cuenta y, la otra, hacia su destrucción. La verdad es un alimento para la mente y, la men-

tira, su tóxico, tal como lo afirmó Bion en 1970.

Voy a presentar una viñeta con la que intento ilustrar el conflicto entre las fuerzas emocionales que empujan hacia el descubrimiento de la realidad psíquica y hacia el crecimiento mental, y las que tienden hacia la mentira, para mantener creencias omnipotentes y evitar sentimientos de desamparo, necesidad y dependencia. Lo interesante de este material es que fueron los actos fallidos y los sueños los que iban denunciando la mentira y sus consecuencias para la mente.

Un paciente en el momento en que se veía enfrentado con la salida de la adolescencia, solía mentir, pidiendo cambios de horario que no necesitaba, o llegaba tarde diciendo que lo habían retenido en su trabajo, o no se presentaba a dar un examen pero igual faltaba al trabajo diciendo que lo había rendido y que le había ido mal, etc. Después de un viaje de una semana, en que se tomaba vacaciones que no se había tomado en el verano, pagó los honorarios, descontando esa semana sin hacerlo explícito. Confrontado con el hecho, sostuvo que le parecía que así debía ser, que era lo justo, aunque tuvo que admitir que ese no era nuestro acuerdo. Sostenía que no se había ido en el verano y que eran *sus* vacaciones, aunque también se vio confrontado con el hecho que se le había ocurrido pedir antes del viaje un cambio de horarios, teniendo en cuenta las sesiones que no iba a tener, pero luego no se sabe por qué no lo hizo, dejando pasar la oportunidad.

A su vuelta, contó que se sintió tentado de llamarme varios días después de llegar, no tomar esas sesiones y decir que estaba recién llegado. No pudo explicarse ni a él mismo el porqué. Aceptó finalmente pagar las sesiones, bajo protesta.

Aunque seguía fumando marihuana los fines de semana, comenzó a sentir que entre la última sesión de la semana y la primera se le hacía muy largo el tiempo. La marihuana comienza a aparecer en sus sueños: En uno ve una biblioteca, que en lugar de libros tiene compactos todos desordenados. El día que relata el sueño sólo puede asociar con que la biblioteca se encuentra en la casa de A., que es uno de los "chicos" que le proporciona marihuana.

En otra sesión, cuenta este sueño: Estaba sentado con toda la barra sobre un pared bajita fumando marihuana, estaban de espaldas a la escuela primaria, cuya pared blanca aparecía en el sueño. Esta vez, asocia la posición en que estaba sentado en el sueño, más bajo y de espaldas, en relación al colegio, más alto, con la posición en el diván en la relación conmigo. Por otros sueños, sabemos que el colegio está asociado a la abuela y ésta, muchas veces, me representa.

Acaba de terminar la relación con una chica y dice: "Si ella estuviera copada conmigo estaríamos bien juntos. Me dio bronca la conversación con A. porque no se sabía de que lado estaba, si del mío o del de S. (la chica). A. dejó de fumar cigarrillos..." En ese momento

tiene una asociación con el primer sueño, el de la biblioteca: "A. siempre dice por tener marihuana: *tengo compact, conseguí compact*. A mí me gusta tener marihuana siempre disponible".

Es obvio, ya que la analista no está siempre disponible. Los pedidos innecesarios de cambios de horario tienden a mantener la creencia de que sí estoy a su disposición. Pero cuando está nuevamente intentando un cambio de horario, para así mantener la creencia que estoy a su disposición siempre, y quiere alegar que no puede venir a la sesión porque tiene que estar en la facultad a las 18:45, horario en que sale de la sesión, la verdad asoma a través de un acto fallido porque dice 19:45, que es el horario real en que comienza la clase.

Siente bronca y malestar: De la ambigüedad de la mentira montada sobre una escisión pasa a la polisemia del acto fallido y al sueño que le muestra el desorden o la confusión que el mantenimiento por separado de dos sistemas de valores produce en su cabeza. Se pone en evidencia que usa mis "infidelidades", las frustraciones en la relación transferencial para volverse hacia la mentira/marihuana, siempre disponible, y evitar así entrar en crisis o el cambio catastrófico que implica afrontar la ruptura con la creencia en un objeto siempre disponible.

No existe una verdad única. El término verdad o mentira designa una conjunción. Tomando una definición operacional de "verdad", se puede decir que la verdad o falsedad de un enunciado se pone de manifiesto cuando se requiere el paso a la acción, paso que a su vez necesita ajuste a la realidad. Como vemos en este paciente, los fenómenos ligados a las creencias tienden a mantenerse en forma persistente. Operan de este modo, manteniéndose como una barrera impenetrable a los hechos. Estas barreras han sido construidas para evitar el dolor mental. ¿Por qué se mantienen, pese a las evidencias, y qué empuja en sentido contrario, como intento mostrar en la viñeta?

En un psicoanálisis dependemos de que el paciente nos informe verazmente. En el caso de la mentira, necesitamos tener los instrumentos para poder detectarla.

En su artículo "La tabla", Bion quiso diseñar un instrumento que los psicoanalistas pudieran usar fuera de la sesión para ejercitar su función psicoanalítica, así como un pianista necesita ejercitarse antes y después del concierto.¹¹ Voy a tomar la sugerencia que hizo acerca de que la hilera C (que abarca la categoría de pensamientos oníricos de vigilia, mitos, sueños, etc.), que merece la construcción de una Tabla propia. Esta extensión es útil para clasificar los enun-

11 La Tabla está construida sobre la base de dos ejes cartesianos: El eje vertical (genético) sirve para clasificar los pensamientos en niveles crecientes de complejización, y el eje horizontal diferencia distintos usos del pensamiento. Una misma categoría de pensamiento, por ejemplo, un sueño (hilera C) puede ser usado como hipótesis definitoria, puede tener un uso resistencial, puede ser usado para registrar un problema, puede tener un uso evacuativo, etc.

ciados, tanto del paciente como del analista, considerando los distintos usos del enunciado. Sirve para tomar en cuenta cuándo un uso está al servicio del descubrimiento de la realidad psíquica, o de su encubrimiento o, más aún, de la mentira.

La extensión del eje vertical de La Tabla, con dirección hacia arriba ($\neq$), permite clasificar pensamientos en creciente grado de deterioro o degeneración (oníricos, en este caso, por ejemplo, con dirección hacia la alucinación, o hacia pseudosímbolos), así como la dirección hacia abajo ($\emptyset$) indica el grado creciente de complejización. La extensión del eje horizontal hacia la izquierda ($\sim$), da la posibilidad de abarcar los usos mentirosos, o al servicio del desconocimiento. La columna 2, con dirección hacia la derecha ($\text{\AE}$) de La Tabla, incluye lo que yo llamo "mentiras inconscientes", es decir el uso resistencial, la extensión hacia la izquierda permite ubicar en La Tabla el uso mentiroso.

Si usamos La Tabla como instrumento podemos clasificar los enunciados que funcionan como substitutos (mentirosos), " $\neq$ " (hacia la izquierda y hacia arriba) en contraposición a los enunciados progresivamente abstractos y pasibles de volverse operacionales $\emptyset\text{\AE}$ (hacia abajo y hacia la derecha).

Podemos contrastar un enunciado científico (en el sentido de respeto a los hechos) con uno mentiroso.

Observaremos en este último un profundo grado de incongruencia como era

obvio en el paciente cuando discutía acerca del pago de los honorarios. Pero si lo examinamos desde el vértice del observador, mi paciente, veremos que éste va a considerar a sus enunciados congruentes: Él consideraba que era injusto pagarme, porque él no se había tomado vacaciones en el verano. Le fue difícil reconocer la incongruencia: Si lo sentía tan injusto, ¿por qué había evitado comunicarme su intención de no pagarme, y por qué no había planteando su desacuerdo (no explícito hasta entonces) con nuestro acuerdo explícito?

Los hechos no digeridos generan terror y un aparato con inmadurez no puede ayudar a digerirlos. En el caso de la paciente que asocia con el cuadro de Dalí, el "sueño" aparece como un intento logro de digestión, fabrica alfa y desarrolla también función alfa, en una personalidad aterrada pero con tolerancia a la frustración y sin un alto nivel de envidia. La catástrofe mental que parece amenazar puede transformarse en cambio catastrófico. Los cuadros de Dalí y Frida Khalo ahora prestan una forma a las experiencias emocionales que, de este modo, pueden ser investigadas, significadas y pensadas.

En la versión operística de Otelo, de Verdi, hay un dúo en el que Otelo le dice a Desdémona que ella lo amaba por sus desventuras y él la amaba por su piedad. Este par representa el mundo de las emociones, de los vínculos emocionales (L, H, y K) que implican tolerancia al dolor mental, respeto y consideración por el prójimo, y esto es lo asesinado por Otelo.

La mentira pertenece al mundo del despojo de la emocionalidad. En Otelo, Yago representa un ataque rival y envidioso de un aspecto de la propia personalidad de Otelo que lo ciega y precipita hacia la catástrofe asesina. La ceguera es producida por las antiemociones: -K, -H y -L (en términos de Bion). El par Desdémona - Otelo es asesinado por el par Otelo - Yago.

Este mundo está muy bien descrito por George Orwell en "1984" y por Aldous Huxley en "Un mundo feliz". Me parece muy importante en la clínica poder diferenciar carencias de ataques. Terror sin nombre como consecuencia del despojo envidioso, del terror sin nombre por falta de desarrollo de una función alfa digestora. La disposición o no al crecimiento es un fuerte indicador.

Sueños, la capacidad de ensoñación son factores del desarrollo de la capacidad de darse cuenta. Los funcionamientos mentirosos son producto de una actividad depredadora, canibalística, como muy bien se muestra en Otelo: Yago exacerba lo peor de Otelo, se podría decir que con sus intrigas le come los sesos, y Otelo cae en las furiosas aguas del no pensar. ¿Qué hubiera pasado si Otelo hubiera podido soñar a Yago, como Shakespeare los soñó a los dos?

En cuanto a la ceguera social, grupal, parece instrumentarse y potenciarse con el uso de pseudo-símbolos al servicio de la inoculación y manipulación, característica de todo régimen totalitario que, ¡oh casualidad!, siempre van asociados a generar terror. Las poderosas

fuerzas emocionales que Bion modelizó en Ur subsisten, y los dioses hostiles a la posibilidad de darnos cuenta de nuestra naturaleza depredadora también. En el final de "Memorias del futuro", Bion dice que si no logramos encaminarnos hacia la sabiduría en lugar de hacia la astucia: ¡Feliz holocausto!

Meltzer toma la profunda verdad contenida en la frase de Próspero: "Estamos hechos de la misma sustancia que los sueños", para sugerir que la vida onírica es nuestra imaginación, constituyendo el antídoto para las excursiones hacia el mundo de la mentira y/o de la desmentalización.

VIII. Resumen

El hallazgo de Freud del significado de los sueños y la interpretación de los mismos fue un momento crucial en el descubrimiento y comprensión de una nueva dimensión: La realidad psíquica. M.Klein, Bion y Meltzer continuaron aportando instrumentos para explorar este nuevo territorio.

La mente tiene un desarrollo aún rudimentario y, con el nacimiento de la conciencia de "darse cuenta", también nació la mentira. En el trabajo diferencio un uso resistencial (las mentiras inconscientes) de un uso mentiroso.

Describo la aproximación innovadora que tienen Bion y Meltzer a la función de los sueños: no sólo pueden ser utilizados para "develar lo oculto", a lo Freud, sino para formular, generar significado e investigar las experiencias

emocionales que se van desplegando a lo largo de un análisis. Y también para explorar experiencias emocionales que todavía no han ocurrido. En ese sentido, no sólo son “la vía regia” para acceder al inconsciente, sino “la vía regia” para el contacto, descubrimiento y comprensión de la realidad psíquica.

La actividad onírica no se produce sólo en el estado mental dormido, sino que ocurre también durante la vigilia. Hay personas que tienen una profunda incapacidad para lograrlo, otras como los artistas, poseen esa posibilidad transformadora en alto grado. En ese sentido, no es necesario que un paciente relate un sueño en sesión, el analista puede intentar transformar las asociaciones del paciente en un “sueño”, es decir “imaginarlo” bajo la forma de imágenes visuales, un cuento, un relato, una película, etc., es decir puede construir modelos. Esta transformación es una importante herramienta clínica, sobre todo con pacientes que no sueñan o que viven en un mundo fáctico.

El acto de soñar es un acto “digestivo”, y los sueños son el escenario y teatro donde se genera significado. La experiencia emocional puede ser un hecho digerido o no digerido. Para que dicha experiencia pueda ser digerida, tiene que pasar por un proceso de metabolización, que se realiza a través de la función alfa, que transforma las impresiones sensoriales y emocionales en elementos alfa, que son aptos para ser almacenados y

pensados, porque no se confunden con las impresiones sensoriales, son una representación y registro de la experiencia. El sueño, construido así, implica por lo menos dos vértices de observación.

Considero también la función de los mitos y los sueños en un psicoanálisis como instrumentos para investigar la realidad psíquica, equivalentes a la función que cumplen las matemáticas en las ciencias duras (el sueño o mito como cálculo algebraico). Transformando los sueños y mitos en variables o incógnitas y usándolos como modelos, funcionan como una red a la espera de aproximarse a experiencias emocionales futuras.

Esta perspectiva difiere del vértice freudiano (aunque no lo excluye) de descubrir los pensamientos latentes inconscientes del sueño. No se trata de interpretar el sueño o el mito, sino del uso del sueño como intérprete.

Es necesario considerar el uso, puesto que los sueños también pueden usarse en forma evacuativa. Intento contrastar un funcionamiento “soñante” con un funcionamiento mentiroso. Bion comparó la mentira con una droga o veneno para la mente. Las drogas son empleadas para evitar el dolor mental.

A través de algunas viñetas clínicas, he intentado ilustrar las distintas funciones de los sueños, las cuales han sido descritas en este trabajo.

BIBLIOGRAFIA

- W.R. Bion.** 1962, *Aprendiendo de la experiencia*. Londres, William Heinemann.
- W.R. Bion.** 1965, *Transformations*. Londres, William Heinemann.
- W.R. Bion.** 1967, *Volviendo a Pensar. (Diferenciación entre la parte psicótica y no psicótica de la personalidad)*. Londres, William Heinemann.
- W.R. Bion.** 1970, *Attention and Interpretation*. London Tavistock Publications.
- W.R. Bion.** 1975, *Memorias del Futuro*. Brasil, Imago Ed. Ltda.
- W.R. Bion.** 1977, *La tabla y la censura*. Brasil, Imago Ed. Ltda.
- Eco, U.** 1996, *Seis paseos en los bosques narrativos*. España.
- Freud, S.** *Unpublished Drafts*, T. I, S. E.
- Freud, S.** *La Interpretación de los sueños*. T IV y V, S. E.
- Freud, S.** *Análisis de una joven homosexual*. T. XVIII, S. E.
- Klein, M.** 1926, *Contribuciones al Psicoanálisis (Principios psicológicos del análisis infantil)*. Obras Completas T.II, Buenos Aires, Paidós.
- Meltzer, D.** 1967, *The Psycho-analytical Process*. London, William Heinemann.
- Meltzer, D.** 1975, *Explorations in Autism*. Pertshire, Clunie Press.
- Meltzer, D.** 1984, *Dream Life*, Inglaterra, Clunie Press.
- Meltzer, D.** 1986, *Studies in Extended Metapsychology*. Pertshire, Clunie Press.
- Meltzer, D.** 1996, *On Sincerity*. Londres, Karnak.

El sueño de la bella carnicera*

Diana Salvagni

I. Introducción

Hablar de la Bella Carnicera ubica, de un modo particular, las consideraciones acerca del sueño de la misma. Fue Lacan quien la hizo célebre con ese nombre, volviendo sobre el sueño varias veces en su producción. Difícil, entonces, retomar el mismo, esquivando las marcas que sobre el texto freudiano Lacan dejara.

Es a partir del análisis de este sueño que Freud despeja un tipo particular de identificación: La identificación histérica.

El mecanismo de la identificación fue mencionado tempranamente por Freud y, justamente, en relación a los sueños y a los síntomas histéricos. A lo largo de la obra freudiana va cobrando relevancia, hasta convertirse en el Capítulo III de "El yo y el ello", en el pilar donde se apoya el Edipo, complejo nodular de la constitución del sujeto.

Tenemos, entonces, planteada una articulación en el texto que hoy quiero comentar con ustedes: Identificación- Histeria- Sueño.

Fue Freud quien, explícitamente, señaló las íntimas relaciones entre los sueños y la histeria.

En la carta 101 dice:

"En el sueño, realmente reside la clave de la histeria".

¿De qué se trata en la histeria?

Carta 61:

"Ante todo, alcancé una noción segura acerca de la estructura de una histeria: Todo se reduce a la reproducción de escenas, algunas de las cuales pueden ser alcanzadas directamente, mientras que a las otras se llega a través de fantasías interpuestas".

¿De qué se trata en los sueños?

En la *Traumdeutung* leemos:

"Una idea, casi siempre la que entraña el deseo, queda objetivada en el sueño y representada en forma de escena".

* Trabajo presentado en la Sociedad Chilena de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (ICHPA) el 4 de agosto de 2000.

II. Hagamos un recorrido por la noción de escena

En principio, parece tratarse de una representación, en el sentido de la puesta en escena del teatro. Es el concepto de figurabilidad del sueño, cuya peculiaridad consiste en transformar su contenido de representaciones en imágenes sensoriales. Si la plasmación en imágenes sensoriales alude a la representación en forma de escena, tenemos que el sueño es la representación de una representación.

Esta transformación de las ideas en imágenes se daría como consecuencia de la atracción ejercida por un recuerdo, visualmente representado, sobre las ideas que aspiran a hallar una expresión. Si esto es así, dice Freud, podemos describir al sueño como: "La sustitución de una escena infantil modificada por su transferencia a lo reciente".

En el sueño aparece, entonces, una "otra escena", hipótesis retomada de la psicofísica de Fechner: "La escena en que los sueños se desarrollan es distinta de aquella en la que se desenvuelve la vida de representación despierta". Añadiría Fechner que sólo esta hipótesis podría hacernos comprender las singularidades de la vida onírica. De este modo, encontramos en el sueño la superposición de dos escenas: Una la escena infantil, que entraña el deseo y, otra escena, producto de la figurabilidad onírica.

Recordemos el modelo de aparato psíquico en el que se sostienen estas hipótesis. Como sabemos, se trata del mo-

delo óptico desarrollado en el Capítulo VII, del libro de la "Interpretación de los sueños", según el cual el aparato psíquico sería como un reflector.

Este modelo representa cierto número de capas permeables de algo análogo a luz y cuya refracción se supone que cambia de capa en capa. Las percepciones que llegan hasta nosotros dejan en nuestro aparato psíquico una huella denominada por Freud "huella mnémica". La función de la misma es la memoria. En cuanto al sistema de la percepción, destaca Freud la imposibilidad de que este tenga memoria, lo que le impediría acoger nuevas percepciones.

La huella mnémica es objeto de diferentes fijaciones, asociándose por simultaneidad, analogía, causalidad, etc., y no puede consistir sino en modificaciones permanentes de los elementos del sistema.

Me interesa destacar dos frases de Freud a propósito de estos sistemas de huellas:

1. "Sería naturalmente ocioso querer describir la significación psíquica de estos sistemas", y
2. "su característica se hallaría en la intimidad de sus relaciones."

Mediante lo anterior, podemos decir que le asigna a la huella una pura función significativa, y su particular localización estaría entre la percepción y la conciencia. Los recuerdos son inconscientes en sí. Por la línea progrediente tendríamos una idea que alcanza la conciencia, pero cerrado el acceso a la motilidad durante el dormir, debe tomar el camino

regrediente que alcanza el polo de la percepción.

De esta manera la elaboración onírica adquiere forma de escena: Una escena sobre otra escena.

Nos vimos conducidos desde el sueño hasta el recuerdo encubridor. En éstos, la escena de referencia no se ha conservado sino incompletamente en el recuerdo. En el recuerdo encubridor de las flores amarillas, dos series de fantasías han sido proyectadas (nuevamente un modelo óptico) dando lugar a la formación de un recuerdo infantil.

La presencia del sujeto en la escena da cuenta de que la misma ha sido producto de una construcción.

"Tengo, en general, la impresión de que hay en ella algo falso", pone Freud en boca de su supuesto interlocutor. Y más adelante va a agregar: "Sin embargo, tengo la sensación de que la escena recordada es perfectamente auténtica".

Verdadero y falso en el collage de la fantasía.

Las fantasías tienen una tendencia a constituirse en recuerdos infantiles, pero sólo lo consiguen cuando encuentran una huella mnémica con cuyo contenido tiene puntos de contacto.

La fantasía busca un real.

A propósito de un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci, Freud concluye que se trataría de una fantasía proyectada a la niñez, y compara a estos recuerdos

encubridores con la historia de la pre-historia: "Esta, al estar escrita en un tiempo posterior a los hechos ha sido tendenciosamente rectificada, y constituye más bien una expresión de las opiniones y deseos de los contemporáneos que una imagen del pasado".

III. Mito del origen

"A pesar de sus deformaciones y sus errores, entraña dicho material la realidad del pasado... podríamos descubrir detrás del material legendario la verdad histórica". (S. Freud)

Pero, ¿cuál es el elemento real en el recuerdo infantil de Leonardo?

Freud dice textualmente: "En la fantasía infantil de Leonardo representa el elemento buitre el contenido mnémico real".

Dado que Freud no duda de la inexistencia de un buitre que, abriendo la boca con su cola, le hubiese golpeado con ella repetidamente entre los labios, debemos concluir, por lo menos, que esta idea de real queda diferenciada de la realidad práctica. Pero real también en tanto realización de una idea en optativo. En suma, deseo...

Continuemos con el proyecto encendido.

Ahora es Galton con sus fotos de familia.

Una persona encubre a otra persona y se destaca, como en el hipernítido de los recuerdos encubridores un rasgo común: identificación.

La identificación en el sueño, también se hace reflexiva.

Si en el contenido onírico no aparece mi yo, es porque se ocultó tras otra persona por identificación y también por identificación, tras de mí, puede que se oculte otra persona.

La identificación o la formación de una persona mixta sirve en el sueño a diferentes fines.

1. Figurar algo común a las dos personas.
2. Figurar una comunidad desplazada.
3. Expresar una comunidad deseada.

En el primer caso, tenemos condensación y, en el segundo, desplazamiento.

Freud considera que las ideas latentes y el contenido manifiesto son como dos versiones del mismo contenido en diferentes idiomas, cuyos signos y reglas de construcción los hemos de aprender comparando el original con la traducción, y nos advierte: "Incurriríamos en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no el de caracteres de una escritura jeroglífica".

Nosotros diríamos "significantes", porque contamos con los desarrollos de la lingüística y la formalización de la teoría que con ella hizo Lacan.

En "Función y campo de la palabra", Lacan nos invita a regresar a la *Traumdeutung*, para acordarnos de que el sueño tiene la estructura de una frase. Y esto, Freud lo dice taxativamente:

"Cada uno de estos sueños los podemos sustituir por una frase en optativo".

Como también taxativamente señala el paralelismo entre el trabajo del sueño (condensación y desplazamiento) con el lenguaje, entregando las pistas que profundizaría Jakobson.

Cito a Freud: "Por los paralelismos con el trabajo del sueño, ya toman nota ustedes de los nexos que se han descubierto entre los estudios psicoanalíticos y otros campos, en especial el del lenguaje".

En el Capítulo IV, de los "Fundamentos del Lenguaje", Román Jakobson y Morris Halle dicen que: "En todo proceso simbólico, tanto intrapersonal como social, se manifiesta la competencia entre el modelo metafórico y el metonímico". Y abonan esta hipótesis con diversos ejemplos, entre ellos la estructura de los sueños (condensación y desplazamiento, según Freud) y las leyes de la magia (semejanza y contigüidad), clasificadas por Frazer.

Metáfora y metonimia eran figuras de la retórica, no de la lingüística. Jakobson las junta con dos leyes del lenguaje: sustitución y combinación.

Lacan retoma estas pistas y es quien, sin duda (por lo menos entre los psicoanalistas), ha cobrado el peaje sobre las mismas.

Ahora bien, si los elementos que se condensan y se desplazan en la elaboración onírica son elementos significantes, es

sobre ellos que recaerá la identificación.

Valga este recorrido por textos freudianos para acercarnos al sueño del salmón ahumado¹.

BELLA INDIFERENTE, BELLA
CARNICERA, UN POCO DE SALMON NO
LE ALCANZA PARA DAR UNA CENA,
PERO SI, PARA CONFORMAR
UNA ESCENA.

Y, como corresponde a una histeria, la escena es triangular: La protagonista, el marido y la amiga. Detrás de esta escena, Freud, quien le había manifestado a la paciente que los sueños son realizaciones de deseos. Pues bien, le dice la paciente, le voy a contar uno que es todo lo contrario.

Esta situación ya se le repetía con varios pacientes, y Freud advierte la dimensión transferencial que allí se juega, pero no interviene interpretando la misma, al modo de "por supuesto que su sueño cumple con un deseo, el que no se me cumpla a mí el propio".

Freud, respetuosamente, le concede que a primera vista es razonable y coherente afirmar que el sueño es todo lo contrario de una realización de deseos. Pero como sólo el análisis puede llevarnos a las ideas latentes que el contenido ma-

nifiesto encubre, invita a la paciente a buscar el resto diurno, socio industrial de un deseo que habrá aportado el capital.

Primera asociación: El marido. Está gordo y desea adelgazar. Ese día había comunicado su intención de no aceptar invitaciones a comer afuera, como parte de su plan de adelgazamiento.

Segunda asociación: La escena con el pintor. Su marido le había asegurado que "el más pequeño trozo del trasero de una mujer bonita habría de serle más agradable de pintar que toda su cabeza, por muy expresiva que fuera".

Tercera asociación: El caviar. De él se priva por economía. Le gustaría mucho comerlo todos los días como entremés, y sabiendo que lo tendría en cuanto le expresase su deseo al marido, le ha pedido todo lo contrario, que no se lo lleve nunca.

¿Qué razones da para tan singular pedido?: Tener un motivo para seguir embromando al marido del que esta muy enamorada.

Dice Freud: "Detrás de estas explicaciones deshilachadas se esconden motivos inconscientes". Y observa que su paciente se ve obligada a crearse en la vida un deseo insatisfecho, al igual que su sue-

¹ El sueño, tal como consta en el capítulo "La deformación onírica" del libro "La Interpretación de los Sueños" de S. Freud es el siguiente: "Quiero dar una comida, pero no dispongo sino de un poco de salmón ahumado. Pienso en salir para comprar lo necesario, pero recuerdo que es domingo y que las tiendas están cerradas. Intento luego telefonar a algunos proveedores y resulta que el teléfono no funciona. De este modo, tengo que renunciar al deseo de dar una comida".

ño que le muestra realizada la negación del deseo.

Cuarta asociación: La amiga. Esta seca y flaca le despierta celos porque su marido la festeja extraordinariamente. Le había manifestado su deseo de engordar y de ser invitada a comer: "En su casa se come siempre maravillosamente, le había dicho ese día".

Ahora sí, dice Freud, el sentido está claro.

Puede sustituir el sueño por una frase optativa "cualquier día te convidó yo para que engordes a mi costa y gustes más a mi marido".

¿Qué ha sucedido?

Freud no buscó un sentido enlazado a cada asociación. Escuchó y esperó. Así, al llegar a la última asociación, se produjo un movimiento retroactivo sobre los anteriores, permitiendo la producción de un sentido.

IV. Hermoso ejemplo de *après coup*

Quedan dos restos sin incluir en la interpretación: el resto diurno caviar y el elemento onírico salmón ahumado.

- "¿Por qué ha elegido ese pescado?"
- "Sin duda —responde la paciente— porque es el plato preferido de mi amiga."

El salmón, sabe Freud, significa para la amiga lo mismo que el caviar para la carnicera: Gustándole mucho se priva de él.

Lacan observa acá la producción de una metáfora: El caviar, significante del de-

seo de la paciente, ha sido sustituido por el salmón ahumado, significante del deseo de la amiga.

Segunda interpretación de Freud: La paciente se ha identificado con la amiga (sin duda mucho más interesante que la primera).

¿Qué sentido tiene la identificación histórica?: "Es un proceso deductivo inconsciente", dice Freud, y lo explicita en los siguientes términos: "La identificación, no es una simple imitación, sino una apropiación basada en la misma causa etiológica y se refiere a una comunidad que permanece en lo inconsciente".

Es decir que el síntoma no aparece por imitación del síntoma, sino por una apropiación de la causa. Esto implica un saber en el inconsciente. Si el inconsciente no supiera la causa, no sobrevendría el síntoma. Saber que la paciente ignora. Lo que sabe el inconsciente de la bella carnicera es la relación entre insatisfacción y deseo. De no ser así, para qué querer ocupar en el ánimo del marido el lugar de la flaca, siendo que a su marido le gustan las redondeces que ella posee.

Saber que no hay saber sobre el goce.

¿Cómo explicar, sino, que este carnicero, que se satisface sólo con lo rotundo, él, el del trozo de trasero, festeja a la flaca? "¿No será que un deseo se le quedó atravesado?", se pregunta Lacan.

Al identificarse con la amiga, a quien se niega a satisfacerle la demanda, no

hace sino perpetuarle su deseo, el que se sostiene sólo a costa de la insatisfacción. Identificación a doble vía, porque al identificarse con la amiga, en última instancia, es al deseo de su marido al que interroga.

Enuncia su pregunta con el significante del Otro, salmón ahumado, tomado del discurso de la amiga. "Ser el falo, aunque sea un falo un poco flaco". (J. Lacan) Identificación última al significante del deseo.

El cierto punto del que nos habla Freud en el Capítulo VII de "Psicología de las masas", que alcanza la identificación histérica. No es un punto positivo, es la falta, por eso caviar y salmón ahumado son significantes del deseo.

El objeto del deseo se constituye como objeto faltante.

Ahora bien, si la identificación histérica no se da por una imitación del síntoma, sino por una apropiación de la causa y la causa del síntoma, según Freud, es el deseo, podemos repetir el aforismo de Lacan: "El deseo es el deseo del otro".

Pero... ¿no es a partir de la identificación con el deseo del Otro que nos constituimos como sujetos?

Deseo materno, localizado en otro lugar ajeno al *infans*.

Dice Lacan: "Es necesario que todo lo que tiene que ver con el deseo primario se instale en algún momento en lo que Freud llama "la Otra escena".

Si esto que dice Lacan es así, entendemos la insistencia de ella en las formaciones del inconsciente, escena que da cuenta de la alteridad que nos constituye y nos habita.

El hombre es una página escrita cuya compaginación está en la otra escena. La letra con que el hombre ha sido escrito es la identificación.

Así como el buitre es el ave que concentra y anuncia (en la puesta en escena de Leonardo), el deseo inconsciente es relativo al Otro (quien come es comido y así como es comido es cogido aunque adore a Cristo) el Caviar-Salmón, "que quien sino Dios ahuma", coge en el cruce de su identificación, el deseo astillado en el sueño de la señora de la carne.

BIBLIOGRAFIA

Freud, S. *Los orígenes del Psicoanálisis*, Obras completas. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Freud, S. *La Interpretación de los sueños*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Freud, S. *Los recuerdos encubridores*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Freud, S. *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Lacan, J. *La dirección de la cura y los principios de su poder*. Escritos I. Siglo XXI Editores.

Lacan, J. *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. Ob. cit. Escritos I. Siglo XXI Editores.

DE LIBROS

Sentir lo que sucede (The Feeling of What Happens)

Antonio R. Damasio (Traducción de
Pierre Jacomet)
Editorial Andrés Bello
Santiago, 2000

Antes de comentar el libro, quiero mencionar que el autor Antonio R. Damasio (*El error de Descartes*, Andrés Bello, 1996) es investigador y catedrático de neurobiología de la mente y dirige el departamento de Neurología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Iowa. Es decir, un neurobiólogo que intenta esclarecer el funcionamiento de la mente normal, la relación cerebro/mente, la consciencia y el *self*.

La búsqueda del autor parte de la observación clínica de pacientes neurológicos con desórdenes mentales o conductuales, y los hallazgos surgidos en los análisis neuropsicológicos experimentales. ¿Qué pasa con la consciencia y el *self* en los enfermos con trastornos del lenguaje o de la memoria, en el mutismo acinético, en los episodios de ausencia de una epilepsia, o en el Alzheimer? Correlaciona los cambios conductuales con lesiones neurológicas específicas y se pregunta también por el individuo sano, postulando teorías acerca de los procesos de la consciencia tal cual ocurren en la condición humana normal, sobre la base de

evidencias de la biología. Va adentrándose en el estudio de la emoción, el sentimiento y, finalmente, la consciencia, para postular que no puede haber consciencia sin emoción y que ésta ha sido definitiva en el proceso evolutivo del hombre y, por lo mismo, está vinculada, neurológicamente, a las zonas más antiguas de regulación de la vida, en el tronco cerebral.

"Puesto de la manera más sencilla, veo que la incógnita de la consciencia es la combinación de dos problemas íntimamente vinculados. El primero es entender cómo el cerebro, al interior del organismo humano, engendra los patrones mentales que denominamos –a falta de un término mejor– imágenes de un objeto (personas, melodías, dolor, dicha, en cualquier registro sensorial: táctil, auditivo)... y el segundo, cómo, junto con la génesis de patrones mentales para un objeto, el cerebro genera además la sensación de *self* en el acto de conocer... En otras palabras, solucionar el problema de la consciencia, es descubrir los soportes biológicos de la habilidad humana de construir, no solo los patrones mentales de un objeto, sino también los

patrones mentales que transmiten, automática y naturalmente, la sensación de *self* en al acto de conocer. La consciencia es, desde sus niveles básicos a los más complejos, el patrón unificado en el que se conjugan el objeto y el *self*." (p. 25, 26, 27)

Resumo en cuatro puntos el desarrollo del autor:

- 1) Concluye que *no es posible separar* consciencia de emoción. Señala que pulsiones y motivaciones y dolor y placer son "gatillos o constituyentes de la emociones, pero no emociones en sentido propio". Habla de tres niveles de emoción: *primarias o universales* (alegría, tristeza, ira, miedo, sorpresa o repugnancia), *secundarias o sociales* (vergüenza, culpa, celos, orgullo) y *emociones de fondo* (bienestar o malestar, calma o tensión). Postula que las emociones proveen al organismo de conductas orientadas hacia la supervivencia y que en organismos "equipados con consciencia, esto es, capaces de saber que tienen sentimientos se alcanza otro rango de regulación. La consciencia permite conocer los sentimientos y, así, promueve internamente el impacto emocional, permitiendo que las emociones impregnen el proceso de reflexión a través de los sentimientos. Finalmente, la consciencia permite conocer cualquier objeto –no sólo el 'objeto' emoción– y realza con ello la habilidad del organismo para responder con una modalidad de adaptación volcada a sus necesidades.
- 2) La consciencia no es un monolito, y la separa en modalidades más o menos complejas, que van desde la más sencilla, que denomina *consciencia nuclear* (fenómeno biológico sencillo que da al organismo la sensación del aquí y ahora y origina al *self nuclear*) hasta la *consciencia ampliada* (con varios niveles: da al organismo la sensación de *self* y lo instala en un punto de su historia individual, dándole información sobre el pasado vivido y el futuro previsto, originando junto con el *self nuclear* al *self autobiográfico*). Las funciones cognoscitivas serían necesarias para los rangos más altos de consciencia, pero no para la consciencia nuclear. Esta forma más primitiva de consciencia incluiría los fenómenos más sencillos y fundamentales –representación inconsciente del organismo– y posteriormente cimentaría desarrollos más complejos como memoria, inferencias y lenguaje, cruciales en la generación del *self autobiográfico* y en el proceso de consciencia ampliada.
- 3) Las escenas mentales integradas, no se dan en un vacío sino por la singularidad del organismo y para beneficio de ese organismo en particular. Plantea la posibilidad de vincular algunos aspectos de los procesos de la consciencia con la operación de regiones y sistemas cerebrales específicos, agrupados en un

conjunto limitado de territorios encefálicos en lo que sería una especie de "anatomía de la consciencia", presentando hipótesis anatómicas verificables: "Existe una notable yuxtaposición de funciones al interior de las estructuras que sustentan el *proto-self* ('colección coherente de patrones neurales que cartografía momento a momento, el estado de la estructura física del organismo en sus múltiples dimensiones' p.174) y los cartografiados de segundo orden" (p. 298). Estas estructuras, tomadas individualmente, participan en la mayoría de las funciones de regulación de la homeostasis y señalamiento del estado corporal, incluyendo dolor, placer, pulsiones, procesos de emoción y sentimiento, de atención, de vigilia, sueño y de aprendizaje. El quinteto de imbricaciones se aplica en su totalidad al tronco del encéfalo y a las cortezas del cíngulo, por lo que, según Damasio, sería razonable concluir "que, más allá de este quinteto de funciones, estas áreas participen en una función adicional: la construcción de consciencia nuclear"

(p.300). Termina afirmando que "la consciencia depende especialmente más de las regiones arcaicas, desde el punto de vista evolutivo, que de zonas recientes... los procesos de 'segundo orden' que aquí propongo, se arraigan en estructuras neurales antiguas, íntimamente relacionadas con la regulación de la vida, más que, en los logros neurales más modernos de la neocorteza, que permiten percepción fina, lenguaje y racionalidad compleja." (p.301)

- 4) El proceso es: desde emoción a sentimiento, hasta sentimiento de sentimiento (saber). La emoción no puede ser conocida por el sujeto que la experimenta, antes de que haya consciencia.

Y para terminar con las palabras del autor, "acaso la idea más prodigiosa de este libro sea que la consciencia empieza como sentimiento... Si se dirige la creatividad con éxito, permitiremos que la consciencia cumpla su papel homeostático y regulador de la existencia. Saber ayudará a ser." (p.344)

Constanza Aguilar

AUTORES

Constanza Aguilar

Médico, Psicoterapeuta psicoanalítica, Miembro Titular y Miembro del Comité Editorial de Revista Gradiva de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA.

Joseph Bandet

Psicólogo, Psicoanalista ICHPA, Miembro Titular y Director del Consultorio de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA. Docente y Director del Consultorio de la Universidad Andres Bello, sede Viña del Mar.

Eleonora Casaula T.

Psicóloga, Psicoanalista, Licenciada en Estética, Miembro titular del ICHPA, Directora de la Revista Gradiva.

Hugo Rojas

Psicólogo, Psicoanalista ICHPA, Miembro Titular, Docente y Secretario de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA, Docente de la Univesidad de Chile.

Eduardo Sabrovsky

Doctor en Filosofía, (Universidad de Valencia), Director del Diplomado en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales.

Renata Gaddini

Profesora de Pediatría y Psicología del Desarrollo del niño y del adolescente, Psicoanalista de la Sociedad Italiana de Psicoanálisis.(AIPsi)

Ana Hilzerman

Psicoanalista del Círculo Psicoanalítico Freudiano de Buenos Aires.

Lía Pistiner de Cortiñas

Psicoanalista en función didáctica y Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA).

Diana Salvagni

Psicoanalista del Círculo Psicoanalítico Freudiano de Buenos Aires.

INSTITUCION

Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA.

El cambio de nombre de la institución, ya comentados en la editorial, se sostiene formalmente en un cambio de figura legal que nos constituye a partir de ahora, en una corporación de derecho privado sin fines de lucro. Con motivo de celebrar este nuevo paso en el desarrollo institucional, se realizó una cena de camaradería en la sede de Holanda 255, en la cuál se concretó la designación de seis Miembros Honorarios. Ellos son profesionales y académicos que han contribuido mediante una participación sostenida y un apoyo solidario a la gestión del ICHPA, dejando una impronta señera en la formación impartida a los estudiantes.

Este nombramiento recayó en las siguientes personas:

Rubén Klaber, en su calidad de inspirador del proyecto para organizar un instituto de formación en psicoterapia psicoanalítica, de miembro fundador, docente, ex-director y cercano colaborador de la institución.

Carlos Pérez Villalobos por su sostenida colaboración docente, desde el comienzo del ICHPA, destinada a una reflexión profunda y original acerca de las vinculaciones entre la filosofía y el psicoanálisis.

Horacio Foladori, por su desempeño comprometido y riguroso en la enseñanza de la epistemología freudiana y por su valioso aporte a la formación de los alumnos desde la vertiente grupalista.

Guillermo Brudny, por su relevante aporte, en nuestros programas de extensión, a la formación académica de sucesivas generaciones de psicólogos y psiquiatras, entregando su profundo y acabado conocimiento tanto de la obra de S. Freud como de M. Klein.

Elizabeth Tabak de Bianchedi, por su importante contribución al estudio acucioso y a la difusión de la obra de D. Meltzer y W. Bion, tanto en seminarios abiertos como en grupos de estudio.

Marcelo Bianchedi quién, también en los seminarios sobre Bion y Meltzer, ha sabido transmitir con generosidad su larga experiencia terapéutica y su sapiencia clínica en la comprensión de conceptos.

La Obra de Donald W. Winnicott.

A partir del mes de Agosto se iniciará un curso sobre el pensamiento de Winnicott dirigido por la Psicóloga uruguaya Lic. Adriana Anfusso, perteneciente a la Asociación Uruguaya de Psicoterapeutas Psicoanalíticos (AUDEPP).

Las reuniones se realizarán en la sede del ICHPA una vez al mes y las inscripciones ya se encuentran abiertas. Para mayores informaciones se ruega dirigirse a los teléfonos 3348294 y 2329113.

II Encuentro Cultura y Psicoanálisis.

Las políticas de extensión de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA, se derivan directamente de sus objetivos fundacionales, uno de cuyos constituyentes principales es la vinculación con otros discursos culturales. Es así como desde sus inicios la institución ha venido realizando cursos y seminarios destinados a dar cuenta de esta dirección

En Octubre de 1999, realizamos un gran encuentro en un ciclo denominado **Cultura y Psicoanálisis**.

El sentido de esa jornada, distribuida en ocho reuniones consecutivas, fue hacer dialogar al psicoanálisis con otros ámbitos de la cultura: teatro, política, cine, ciencia, feminismo, literatura, filosofía y psiquiatría. Este año realizaremos el II Encuentro destinado, en esta ocasión, a pensar a Chile desde ópticas que muestren una pluralidad de lecturas acerca de nuestro país. Creemos que el psicoanálisis puede y debe aportar en esta perspectiva de modo de establecer una relación profunda y beneficiosa entre distintas miradas.

El psicoanálisis es un acontecimiento técnico decisivo del siglo XX, no solo en el ámbito clínico sino en razón de su incidencia como fuente e instrumento para analizar y estimular los distintos dominios que hacen a la singular lengua del pensamiento contemporáneo.

El ciclo de diálogos que presentaremos otorga las condiciones para que el psicoanálisis exponga y se exponga al tejido cultural, dejándose interrogar a su vez, a través de mesas de conversación compuestas por destacadas figuras del mundo intelectual y del psicoanálisis nacional.

CULTURA Y PSICOANALISIS

II ENCUENTRO



CHILE en el diván

Sábado 16 de Junio

Crisis Económica:

El Problema Psicológico de Chile

JORGE SCHAULSOHN/MANUEL ANTONIO GARRETON

Ps. JUAN FLORES

Sábado 23 de Junio

Duelo en Chile: Las Voces del Silencio

MARIA EUGENIA HORVITZ/RICARDO ISRAEL

Ps. JAIME COLOMA

Sábado 30 de Junio

Política y Poder: Las razones del Estado

ENRIQUE CORREA/MIGUEL SOTO

LIC. FEDERICO GALENDE

Sábado 7 de Julio

Los Desaparecidos y lo Desaparecido

NELLY RICHARD/TOMAS MOULIAN

Ps. HUGO ROJAS

Sábado 14 de Julio

Justicia y Ley

CARLOS PEÑA/JOSE GALIANO

Ps. MAURICIO GARCIA

Sábado 21 de Julio

Chile: Historia y Escritura

VOLODIA TEITELBOIM/ALFREDO JOCELYN-HOLT

LIC. CARLOS PEREZ V.

Sábado 28 de Julio

Chile: Memoria y Desmemoria

ADRIANA VALDES/PABLO OYARZUN

Ps. HORACIO FOLADORI

SABADOS 10:15 A.M.

CINE ARTE TOBALABA

Providencia 2563

VALOR DEL CICLO

Público en general: \$75.000

Estudiantes: \$ 45.000



Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA

DIPLOMADO EN TEORIA PSICOANALITICA

Duración: 4 semestres

Requisitos:

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

PROGRAMA

1er Año	1er Semestre	Freud I	: "Orígenes del Psicoanálisis"
		Freud II	: "Sueños y Formaciones del Inconsciente"
		Filosofía I	: "Hermenéutica y Psicoanálisis: La cuestión del Sujeto"
	2do semestre	Freud III	: "Pulsión y Sexualidad"
		Freud IV	: "Metapsicología Freudiana"
		Filosofía II	: "Hermenéutica y Psicoanálisis: Tiempo y Lenguaje"
2do Año	3er Semestre	Klein I	: "Pensamiento kleiniano"
		Freud V	: "Edipo y Castración"
		Freud VI	: "Los Textos Culturales"
	4to Semestre	Lacan I	: "El Inconsciente estructurado como un lenguaje"
		Klein II	: "Desarrollos post-kleinianos"
		Psicopatología I:	"Concepciones Psicopatológicas en Freud"

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.

Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA

FORMACION EN PSICOANALISIS

Duración: 8 semestres

- Requisitos:*
- Título de Psicólogo o Psiquiatra.
 - Psicoanálisis personal iniciado a más tardar al inicio del 1er semestre y continuado durante toda la formación (3 sesiones semanales como mínimo).
- En casos acreditados, el estudiante puede acceder a un psicoanálisis de bajo costo.
- Entrevista de selección

PROGRAMA

1er Año	1er Semestre	Freud I : "Orígenes del Psicoanálisis"
		Freud II : "Sueños y Formaciones del Inconsciente"
		Filosofía I "Hermenéutica y Psicoanálisis: La cuestión del Sujeto"
	2do semestre	Freud III : "Pulsión y Sexualidad"
		Freud IV : "Metapsicología Freudiana"
		Filosofía II : "Hermenéutica y Psicoanálisis: Tiempo y Lenguaje"
2do Año	3er Semestre	Freud V : "Edipo y Castración"
		Freud VI : "Los Textos Culturales"
		Klein I : "Pensamiento Kleiniano"
	4 to Semestre	Klein II : "Desarrollos Post-kleinianos"
		Lacan I : "El Inconsciente estructurado como un Lenguaje"
		Psicopatología I: "Concepciones Psicopatológicas en Freud"

Formación Clínica

- Mención Adultos

- Mención Infanto-Juvenil

La formación Clínica comienza paralelamente el segundo año de la formación 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. Las supervisiones grupales se realizan durante 2do., 3er. y 4to. año

Durante el 3er y 4to año, se realizan además supervisiones individuales.

Los seminarios son comunes a ambas menciones, las que se diferencian en el ámbito de la supervisión.

3er Año	5to Semestre	• Psicopatología II: "Concepciones Psicopatológicas en Freud" • Proceso Psicoanalítico I: "Teoría Clásica de la Técnica" • Winnicott I: "Conceptos fundamentales" • Constitución del Sujeto I
	6to semestre	• Psicopatología III: "Concepciones Psicopatológicas en el modelo de las Relaciones Objetales" • Proceso Psicoanalítico II: "Transferencia e Interpretación" • Grupo Operativo: "Formación y Transmisión" • Constitución del Sujeto II
4to Año	7mo Semestre	• Winnicott II: "Consecuencias de su Obra" • Proceso Psicoanalítico III: "Conflicto e Impasse" • Lacan II: "Clínica Lacaniana" • Metodología y Técnica en Niños I
	8vo Semestre	• Proceso Psicoanalítico IV: "Dirección y Sentido de la Cura" • Talleres Teóricos y/o Clínicos • Psicopatología IV: "Concepciones Psicopatológicas en la Escuela Francesa" • 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 y por la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis FLAPPSIP).

Página del Comité Editorial.

*** Fe de erratas**

Hacemos presente al Dr. César Ojeda Figueroa nuestras sinceras disculpas por errores en las pruebas de galera (eliminación de cursivas en ciertos párrafos) en su trabajo "Ser y tiempo de Martín Heidegger, y la tragedia griega". publicado en el Volumen 1, número 2 de la revista GRADIVA.

*** Invitación**

Ha surgido en el comité editorial el deseo de abrir un espacio de diálogo entre autores y lectores. Sentimos que es cada vez mas urgente en nuestro medio y en nuestro país contar con instancias de discusión que permitan interacciones diversas. Nos parece, por otra parte, que esto facilitaría el que GRADIVA, no sea solo expresión unilateral de un grupo sino que se inserte en el ámbito de lo público.

Extendemos, por tanto, una cordial invitación a enviarnos sus opiniones, inquietudes, puntos a discutir, a fin de lograr establecer un intercambio fructífero a propósito de los temas publicados.

Esperando la acogida de todos nuestros lectores recordamos que nuestra dirección postal es Holanda 255, Póvidencia, y nuestro correo electrónico es *ichpa@terra.cl*

** Nos reservamos el derecho, en los casos que así lo ameriten, de sintetizar por razones obvias de espacio*

Revista Gradiva

Normas de publicación

1. Gradiva recibe para su evaluación contribuciones inéditas, de preferencia en castellano, relativas a temas psicoanalíticos o culturales de interés relacionado.
Salvo excepciones calificadas por el Comité Editorial, se podrán evaluar textos ya publicados en otros medios, que cuenten con la autorización de sus editores anteriores.
La revista se reserva el derecho de hacer modificaciones de estilo y redacción al texto original, previa información a los autores.
2. En cada trabajo deberá especificarse el nombre y dirección del autor, el título del artículo y los datos referenciales que el autor desee explicitar en la publicación (títulos, grados, pertenencias, etc.) Si han sido publicados anteriormente, deberá también detallarse el medio de publicación, el lugar de exposición, el idioma y la fecha.
3. Los trabajos se enviarán a la sede del ICHPA, Holanda 255, Providencia Santiago, a nombre de Gradiva.
Se solicitan tres copias del texto en su versión definitiva, (letra Times, cuerpo 12, espacio corrido), dos en forma impresa y una en disquette de 3.5, de 720 KB o 1.44 MB que puedan leerse en sistema Windows o Mac (Word, de preferencia) y en archivos en formato RTF.
4. Las notas al pie figurarán al final de la página correspondiente, asignándoles numeración consecutiva a lo largo del texto y no deben incluir referencias bibliográficas.
5. Las citas bibliográficas dentro del texto deberán ser exactas e incluir, entre paréntesis, autor, fecha y número de página.
6. La Bibliografía, al final del artículo, incluirá todos los trabajos citados, siguiendo un orden alfabético de autores. En caso de varias citas del mismo autor, éstas se ordenarán por orden cronológico, consignando los datos según la ejemplificación siguiente:
En caso de citas de libros, sólo el título se escribirá en cursiva, como por ejemplo:

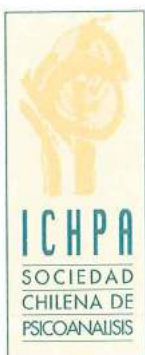
Bion, W.R. 1985, *Experiencias en Grupos*, Barcelona, Paidós, p. 38

En el caso de citas de artículos, se deberá realizar del siguiente modo:

Pérez, A. 2000, Identidad y psicosis, Gradiva vol. 1, núm. 2, año 2000, p. 194.

7. La inclusión de gráficos o figuras deberá hacerse dentro de los límites de un procesador de palabras, aplicando el formato RTF. En caso de otras imágenes, se consultará al Comité Editorial.
8. El Comité Editorial está encargado de evaluar y cautelar la confidencialidad y la ética profesional de los artículos y, asimismo, de proponer modificaciones o rechazar en caso de considerarse que estas características no hayan respetado.

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

Experiencia del holocausto y efectos
en la segunda generación
Joseph Bandet

Electra: Otra mirada psicoanalítica
Eleonora Casaula

Fin de análisis y porvenir
Hugo Rojas

Psicoanálisis: el porvenir
de una ilusión
Eduardo Sabrovsky

La regresión revisitada
Renata Gaddini

Mentiras verdaderas
Ana Hilzerman

Sueños y mentiras
Lía Pistiner de Cortiñas

El sueño de la bella carnicera
Diana Salvagni

DE LIBROS

Sentir lo que sucede
(The feeling of what happens)
Antonio R. Damasio
Constanza Aguilar