

Tiempo

Volumen 11, Nº 1, Año 2013



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis



filmmaking >>> behind the scenes

filmmaking : >>>

filmmaking >>> behind the scenes





Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Volumen 11, Nº 1, Año 2013

ISSN 2304-5531

Publicación oficial de FEPAL
(Federación Psicoanalítica de América Latina)

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.
revista@fepal.org

Tel: 54 2707 7342. Telefax: 54 2707 5026.

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

Editores

- Mariano Horenstein (Argentina), Editor en jefe.
- Laura Verissimo de Posadas (Uruguay),
Editora suplente y editora de sección *Argumentos*.
- Ana Maria Andrade de Azevedo (Brasil),
Editora asociada.
- Raya Angel Zonana (Brasil), Editora asociada suplente y
editora de *Dossier*.
- Andrea Escobar Altare (Colombia), Editora asociada.
- Jean Marc Tauszik (Venezuela), Editor asociado
suplente y editor de sección *Clásica & Moderna*.

Comisión Ejecutiva: Jorge Bruce (Perú-Editor de sección
El Extranjero), Alberto Cabral (Argentina-Editor de
sección *Vértice*), Gloria Gitaroff (Argentina-Editora de
sección *Bitácora*), Admar Horn (Brasil), Marta Labraga de
Mirza (Uruguay-Editora de sección *Ciudades Invisibles*),
Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil-Editora de sección *De
memoria*), Fernando Orduz (Colombia-Editor de sección
Textual), Lúcia Palazzo (Brasil).

Consejo de editores regionales: César Luís de Souza Brito
(SPPA), Helena Surreaux (SBPPA), Candida Holovko
(SBPSP), Viviane Frankenthal (SBPRJ), Maria Arleide da
Silva (SPR), Miriam Catia Bonini Codorniz (SPMS), Claudia
Borensztejn (APA), Cristina Bisson (APdeBA), Eduardo
Kopelman (APC), Rosa Amaro (SPM), Mabel Sapino (APR),
Julia Braun (SAP), Marta Labraga de Mirza (APU), Marta
Guzmán (APCH), Jorge Bruce (SPP), Carlos Gómez-
Restrepo (Socolpsi), Rómulo Lander (SpdeC), Paolo Polito
(AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Adriana Lira (APG).

Revisión de la versión en español: Andrea Escobar Altare.
Revisión de la versión en portugués: Raya Angel Zonana.

Colaboradores: Natalia Mirza (APU), Noemí Chena (APC),
Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Raquel Plut Ajzenberg
(SBPSP), Regina Weinfeld Reiss (SBPSP), Osvaldo Canosa
(APA), Verónica Ester Díaz (APdeBA), Adriana Yankelevich
(APdeBA), Eloá Bittencourt Nóbrega (SBPRJ), Wania Maria
Coelho Ferreira Cidade (SBPRJ), Luis Grieco (APU), Analía
Wald (APA), Felipe Muller (APA), Vivian Schwartzman
(SPP), Alfredo Valencia (APM), Helena Surreaux (SBPPA).

Logística & Comercialización: Jorge Federico Gómez.

Traducción y corrección:

Denise Mota, Mauricio Erramuspe.

Diseño: Di Pascuale Estudio [www.dipascuale.com].



Federación
Psicoanalítica
de América Latina

Comisión Directiva

Presidente

Abel Mario Fainstein
(Asoc. Psic. Argentina)
Suplente: Fernando Weissmann
(Asoc. Psic. Argentina)

Secretaría General

Jeanette Dryzun
(Asoc. Psic. Argentina)
Suplente: Darío Alberto Arce
(Asoc. Psic. Argentina)

Coordinador Científico

Sergio Lewkowicz
(Soc. Psic. de Porto Alegre)
Suplente: Zelig Libermann
(Soc. Psic. de Porto Alegre)

Directora de Sede

Susana Garcia Vázquez
(Asoc. Psic. del Uruguay)
Suplente: Ana Maria Chabalgoity
(Asoc. Psic. del Uruguay)

Directora del Consejo Profesional

Amelia Jassan
(Asoc. Psic. Mexicana, A.C.)
Suplente: Alexis Schreck Schuler
(Asoc. Psic. Mexicana, A.C.)

Directora de Comunidad y Cultura

Mónica Cardenal
(Asoc. Psic. de Buenos Aires)
Suplente: Nara Amália Caron
(Soc. Psic. de Porto Alegre)

Coordinador de Niños y Adolescentes

Sérgio Nick
(Soc. Bras. de Psic. do Rio de Janeiro)
Suplente: Maria Cecilia Pereira da Silva
(Soc. Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

Director de Publicaciones

Luis Alejandro Nagy Urbina
(Soc. Psic. de México, A.C.)
Suplente: Alejandro Martini Morel
(Soc. Psic. de México, A.C.)

- Las opiniones de los autores de los artículos son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan necesariamente las de los editores de la publicación. Se autoriza la reproducción citando la fuente y sólo con la autorización expresa y por escrito de los editores.
- Los editores han hecho todo lo posible para contactarse con los poseedores de los *copyrights* de las imágenes usadas. Si usted es responsable de alguna de las imágenes y no nos hemos puesto en contacto, por favor, comuníquese con nosotros a nuestro correo.

Índice

6	Editoriales
7	<i>Palabras de la Comisión Directiva de Fepal</i>
9	Zeitgeist <i>por Mariano Horenstein</i>
15	Argumentos
16	Historia, espacio y tiempo en el proceso analítico <i>por Vera L.C. Lamanno-Adamo</i>
31	Sobre tiempos y contratiempos <i>por Javier García</i>
43	Psicoanálisis en la infancia: En defensa de cierto tiempo <i>por Celso Gutfreind</i>
53	Avatares del tiempo <i>por B. Miguel Leivi</i>
73	Tiempo e historia en la clínica psicoanalítica <i>por Bernardo Tanis</i>
93	El extranjero
94	Lo que se dice del tiempo <i>por Ricardo Kubrusly</i>
105	Textual
106	Una intelectual de cabotaje <i>Entrevista a Beatriz Sarlo</i>
117	Vórtice: Escrituras psicoanalíticas <i>(escribir, leer y publicar desde América Latina)</i>
118	De “Conclusiones, ideas, problemas”, un largo viaje hasta <i>Calibán</i> <i>por Raya Angel Zonana</i>

123	La Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, según pasan los años <i>por Gloria Gataroff</i>
127	Versiones de la Revista Latinoamericana de Psicoanálisis desde su fundación hasta Calibán
129	Cómo escribir el psicoanálisis clínico <i>por Eduardo Laverde-Rubio</i>
129	¿Escribir el psicoanálisis? <i>por Marta Labraga de Mirza</i>
136	Una revista nueva <i>por Edmundo Gómez Mango</i>
139	Reencontrando las raíces: Nuevos aires <i>por Luís Carlos Menezes</i>
145	Controversias editoriales/controversias en psicoanálisis <i>por Leticia Glocer Fiorini</i>
148	Revista de Psicoanálisis <i>por Ana María Viñoly</i>
149	Revista Brasileira de Psicanálise: Un sueño vuelto realidad <i>por Bernardo Tanis</i>
150	“¿¡Yes, tenemos bananas!?” <i>por Ana Maria Andrade de Azevedo, Ana Maria Stucchi Vannucchi, Ester Hadassa Sandler</i>
166	Dossier: Walter Benjamin
169	Restos de un naufragio <i>por Diana Sperling</i>
175	Catástrofe y despertar. El tiempo en Walter Benjamin <i>por Victor J. Krebs y Eduardo Jochamowitz</i>
182	Pasajes del sueño al despertar de la historia <i>por Aléxia Bretas</i>
191	Walter Benjamin y el tiempo de los oprimidos <i>por Alicia Entel</i>

- 198 **En el corazón de las cosas**
por Roseli Stier Azambuja
- 206 **Aquel ángel fieramente humano**
por Adriana Yankelevich
- 212 **Los personajes de Benjamin**
por Jean Marc Tauszik
- 216 **Clásica & moderna**
- 218 **Fabio Herrmann y la máquina de pensar de Freud**
por Sandra Lorenzon Schaffa
- 227 **Ciudades invisibles**
- 228 **Bogotá, 2.600 metros más cerca de las estrellas**
por Fernando Orduz
- 233 **De memoria**
- 234 **“Venga, vamos a jugar”**
por Miguel de Azambuja
- 236 ***Sprezzatura* de J.-B. Pontalis**
por Marcelo Marques
- 239 **Pontalis: Tan lejos, tan cerca**
por Marilú Pelento
- 242 **Bitácora**

Editoriales



Santiago Borja

Es un gran placer prologar este segundo número de nuestra *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, Calibán*. Este número dedicado al “Tiempo” nos introduce en una temática de enorme interés en el psicoanálisis contemporáneo. La noción de temporalidad no es ajena a nuestro trabajo terapéutico y es necesaria para desarrollar y consolidar cualquier proyecto. *Calibán* no escapa a esto.

Cada una de las secciones inauguradas en el número uno se renuevan esta vez temáticamente pero manteniendo la originalidad de una revista que refleja fundamentalmente la interface entre el psicoanálisis y el resto de nuestra cultura latinoamericana a través de una muy cuidada edición que hace de cada ejemplar un objeto de singular belleza.

Creada durante la gestión presidida por Leopold Nosek, a quien debemos agradecer el entusiasmo imprescindible para lanzar este tipo de proyectos, nuestra revista latinoamericana requiere hoy de todo nuestro apoyo para poder sostenerla y desarrollarla. Desde la Comisión Directiva de Fepal estamos empeñados en hacerlo posible, animados por la auspiciosa recepción que tuvo el número uno.

Vivimos un momento especialmente prolífico para nuestras publicaciones en castellano y portugués. A las tradicionalmente editadas por cada sociedad, algunas de ellas con muchas décadas de destacada presencia en el mundo psicoanalítico, se suman las internacionales que como el *International Journal of Psychoanalysis* y próximamente el *Psychoanalytic Quarterly* tienen selecciones anuales en español y portugués que han facilitado enormemente su lectura.

Si agregamos a las múltiples revistas de otros grupos y sociedades, las colecciones de libros editados por sociedades, tenemos un riquísimo conjunto que refleja la riqueza de nuestro psicoanálisis regional y también de nuestros intereses. Por su parte, las ediciones on line abren un terreno insospechado para esta actividad y *Zeitgeist* tiene ya su versión electrónica a la que puede accederse a través del sitio de Fepal.

Es ahora el momento de trabajar con sus contenidos y es nuestro objetivo como Directiva de Fepal estimularlo. Las publicaciones se enriquecen si pueden servir a nuestro quehacer cotidiano del psicoanálisis, en nuestros consultorios, en nuestras sociedades, en los seminarios de institutos, en la universidad y en cualquier otro ámbito de la comunidad social propicio para hacerlo. La diversidad de teorías y prácticas que refleja y de la que podemos enorgullecernos nos invita a reflexionar sobre ellas, ya que sus páginas, a la vez, se enriquecen con nuestras lecturas y comentarios y están abiertas a nuevas producciones de cada uno de nosotros.

Al presente número se agregará el de “Exceso” para completar los dos números previstos por año, y luego tendremos los dos números destinados al próximo Congreso Psicoanalítico Latinoamericano que estamos organizando en Buenos Aires en setiembre 2014 y que tiene como tema “Realidades y Ficciones”.

Los invitamos a apropiarse de esta herencia haciéndonos llegar vuestros comentarios, o trabajos para ser evaluados para su publicación.

Comisión Directiva de Fepal

Abel Fainstein, *presidente*

Jeanette Dryzun, *secretaria general*

Sergio Lewkowicz, *director científico*

Luis Alejandro Nagy, *director de publicaciones*



Santiago Borja

Zeitgeist

Esta nueva revista, esta nueva versión de nuestra *Revista Latinoamericana*, fue diseñada a partir de una breve consigna que al pasar se nos formuló a los editores: hacer una revista de psicoanálisis infiltrada, a tono con nuestro *Zeitgeist*.

Zeitgeist es una palabra que vale citar en el alemán original pues condensa con una potencia inusitada lo que en las lenguas romances nos llevaría unas cuantas palabras explicar. Tiene que ver con el tiempo, claro, pero en su dimensión de contemporaneidad: el “espíritu de nuestro tiempo” es lo que reverbera en el *Zeitgeist*, algo escurridizo, difícil de apresar pues no se revela en rasgos explícitos e incuestionables, sino más bien en matices, ecos, sutiles líneas de fuerza que traza el porvenir en el presente.

Nuestra disciplina guarda, como pocas otras, un lugar al pasado en el presente. Fue desde ahí que Freud se convirtió en uno los pensadores más relevantes del siglo que acaba de pasar. Sin embargo, cualquiera que ejerza la clínica psicoanalítica sabe que lo que cuenta en verdad es el futuro, que no se trata allí, en nuestros consultorios, de practicar ejercicios de nostalgia ni de un estéril afán de saber histórico sino del intento desesperado de parir un futuro que escape a la repetición. Y ese futuro –el de cada uno de nuestros pacientes, pero también el de cada analista, el de nuestra disciplina misma– se conjuga en tiempo presente. Se juega, literalmente, en la posibilidad que tengamos de apresar –de un modo no servil sino crítico– algo de lo contemporáneo, del *Zeitgeist*.

Desde ahí, no es azaroso que el tema de este número sea el del Tiempo, un tema con múltiples aristas y facetas, de las cuales daremos cuenta de apenas algunas. No es nuestro objetivo compendiar algo tan inabarcable sino tan sólo tender algunas líneas para pensar al tiempo en nuestro contexto psicoanalítico latinoamericano.

Pasado y presente

Beatriz Sarlo, a quien sólo desde una autoironía podríamos considerar como una “intelectual de cabotaje” –tal como ella misma se nombra en la entrevista que aparece en la sección Textual de la revista–, escribió dos textos fundamentales para entender nuestra relación con la memoria y el modo en que se actualiza: *Tiempo pasado* y *Tiempo presente*. Desde el arte de tapa, el trabajo fotográfico del artista argentino Hugo Aveta articula con sutileza pasado y presente, memoria y *Zeitgeist*.

Permitámonos una breve incursión por el pasado reciente de *Calibán - RLP*, apenas lo necesario para entender el número que el lector tiene en sus manos e imaginar –o conjurar– el futuro.

Parte del mismo aparece en Vórtice –sección destinada a desplegar de un modo coral temas controversiales–, dedicada en este número a las publicaciones psicoanalíticas latinoamericanas. Quizás valga la pena citar aquí a R.H. Etchegoyen cuando editorializaba, casi 20 años atrás, en el primer ejemplar de la *Revista Latinoamericana*: “Desde la fundación de Copal, en el Tercer Congreso Latinoamericano de Santiago de Chile, en 1960, los analistas latinoamericanos pensaron siempre que, más allá de los congresos que convocan a la discusión y al intercambio, un elemento esencial de unidad y desarrollo científico tenía que ser una revista”. Reseñamos en esta sección la historia de la *Revista Latinoamericana*, sus logros y zozobras, su persistencia en el tiempo, sus antiguos editores, la tradición que la inerva.

Incluimos además una panorámica de la treintena de revistas societarias que conviven en nuestro continente. Esa tradición editorial es el suelo fértil desde el que se nutre el proyecto nuevo de *Calibán*. Nuestro deseo es que esta sección sirva para que cada lector conozca más cada una de esas publicaciones, para que las lea y comente, para que las analice y critique, para acercarlas a los psicoanalistas más allá de las fronteras de cada una de las sociedades que las editan.

Allí, en medio de un racimo de revistas y editores latinoamericanos, se advertirá la presencia de J.-B. Pontalis. Además de homenajearlo en nuestra sección De memoria con tres hermosos textos escritos por analistas que se han vinculado de un modo íntimo, transferencial, con su obra y su figura, incluimos un texto sobre él en Vórtice. En él dibujamos el perfil de Pontalis en tanto editor, del Pontalis que inventó la innovadora *Nouvelle Revue de Psychanalyse* de la que quizás, sin saberlo del todo, seamos deudores.

También encontrará el lector allí un contrapunto en el que se debate cuál es el modo de escritura que más conviene al psicoanálisis y testimonios de los editores de las dos publicaciones latinoamericanas con mayor trayectoria en la región: la *Revista de Psicoanálisis*, editada por APA, en lengua española, y la *Revista Brasileira de Psicanálise* –editada por Febrapsi– en lengua portuguesa. Junto a artículos que problematizan la estandarización del psicoanálisis y despliegan las diferentes tradiciones editoriales, reeditamos un texto publicado en el *International Journal of Psychoanalysis* que dialoga con el resto de la sección. Como a lo largo de toda la revista, los textos se cruzan, dialogan entre sí, se contaminan y fertilizan, van buscando contrastes o afinidades y creando complicidades.

De algún modo, la sección Vórtice entera intenta acercar elementos de reflexión para la pregunta que de algún modo nos hacemos: ¿qué significa escribir, leer, editar desde Latinoamérica? O mejor aún: ¿qué significa escribir, leer, editar en una lengua menor? Pues tanto el castellano como el portugués, en psicoanálisis, son “lenguas menores”. Claro que con el acento que le dan Deleuze y Guattari cuando escriben sobre el poder inmenso que tienen las “lenguas menores”. Quizás un psicoanálisis “en lengua menor” tenga mucho por enseñarle a las “lenguas mayores”. Esa es nuestra apuesta. Stefano Bolognini, por entonces presidente electo de IPA, dijo en San Pablo meses atrás, mientras discutíamos

estas cuestiones, que en Europa –con contadas excepciones– no se leía a los autores latinoamericanos. Ese crudo dato por sí solo, en abierto contraste con la variedad y vitalidad de nuestras publicaciones y con la cantidad de analistas de nuestras asociaciones, justifica los esfuerzos para que una publicación latinoamericana de psicoanálisis exista.

En Argumentos, nuestra sección doctrinaria, publicamos trabajos de destacados colegas de Porto Alegre y San Pablo, de Buenos Aires y Montevideo, que trabajan el tema central desde perspectivas diversas. Junto a ellos incluimos el trabajo que obtuviera el premio Psicoanálisis y Libertad. En los próximos números iremos publicando los otros trabajos premiados por Fepal.

Continuamos trazando la cartografía imaginaria de las ciudades analíticas latinoamericanas, en la sección Ciudades invisibles, esta vez con una crónica sobre Bogotá. Y, en la sección Clásica & moderna, publicamos una puesta a punto sobre el fecundo pensamiento de Fabio Herrmann, muy conocido en Brasil aunque mucho menos entre los psicoanalistas de lengua castellana.

En este número hemos apelado a intelectuales de distintos países de la región para trazar una semblanza de Walter Benjamin, un pensador al que cada vez más analistas encuentran fértil para problematizar nuestra práctica. Adelantado a su tiempo, supo apresar el *Zeitgeist* como pocos, y quizás por eso interesa su lectura aún hoy, a tantos años de su muerte. En una de las notas, Roseli Azambuja añora su presencia para pensar las contradicciones de nuestro tiempo. Tanto como nosotros podemos añorar ahora a Roseli, conocerla, alcanzarle en mano una revista y escuchar sus opiniones. Acabábamos de recibir ese hermoso texto llamado “En el corazón de las cosas” cuando nos enteramos de su fallecimiento, casi una puesta en acto de lo que la cuestión del tiempo evoca en su trasfondo: el ineludible tema de la finitud y la muerte.

Una introducción de Diana Sperling y dos textos escritos por analistas miembros del equipo de *Calibán* ayudarán al lector a articular el complejo pensamiento de Benjamin con nuestra práctica y lo que tiene para enseñarnos a los analistas. A fin de cuentas, bien podríamos considerarnos parte de esa “comunidad de los que tienen el oído alerta”, a la que sin duda pertenecía.

Tanto el Dossier como la entrevista a Beatriz Sarlo y el ensayo escrito por Ricardo Kubrusly, matemático y poeta carioca que publicamos en *El extranjero*, forman ese espacio forastero que imaginamos en la revista para poder pensar los viejos temas de un modo nuevo.

Confesiones de un lector

Siempre es incierto el destino de las revistas. Hay quienes las coleccionan sin necesidad de leerlas, bastándoles con saber que están allí en su biblioteca, incluso como fetiches. A veces permanecen prontas a una búsqueda, a un llamado. Otras veces se producen encuentros inesperados con algún artículo que, sin haberlo buscado, de pronto nos ilumina. A menudo sólo las hojeamos y creemos que eso nos basta para tener un panorama rápido de las discusiones actuales. Puedo reconocerme, en tanto lector, en cualquiera de esas variantes, a las que agregaría una que experimenté con alguna sorpresa.

Aún habiendo leído y releído –en tanto editor– todos los trabajos, cuando tuve el número anterior de *Calibán* ya publicado entre manos, la leí entera otra

vez. No lo hice esta vez en tanto editor, con los vicios que adquirimos los psicoanalistas cuando trabajamos en esa función y que a menudo contaminan, cuando no arruinan, el placer del texto. Me refiero a encontrar de una mirada el error, la inconsistencia, la repetición, las debilidades de un trabajo siempre imperfecto que pasa por muchas etapas y en el que intervienen muchas personas. La leí entera de nuevo, de un tirón, como lector. Y me sorprendí disfrutándola. Ojalá a otros les haya pasado lo mismo.

Esta revista está producida, en mayor o menor medida, por un grupo creciente de colaboradores que viven en varios países, que hablan en distintas lenguas. Nos hemos propuesto hacer un trabajo editorial que dé cuenta de los matices del psicoanálisis en toda la región, que teja cada número de *Calibán* con distintos hilos, con distintas consistencias y texturas. Si bien esa heterogeneidad inicial quizás dificulte la tarea, confiamos en que redundará en una mayor riqueza a medida que avance el proceso.

A fin de cuentas, una revista es también un gesto, una intervención en un campo, en nuestro caso el del psicoanálisis, de la que aún es temprano para aventurar sus efectos. Una intervención en muchos sentidos, incluso en el artístico, como aquella de Santiago Borja en el *Freud Museum* de Londres, donde reemplazó los preciosos tapices orientales que cubrían el diván de Freud con otros que había llevado consigo desde el lejano México, tejidos por los indígenas huicholes y fabricados con la materia de sus propios sueños. Nos gustaría pensar que en cada nuevo número de *Calibán* contribuimos a ese otro tejido colectivo que es el psicoanálisis pensado desde Latinoamérica.

Esta revista nació acunada tanto por el deseo de muchos como por la necesidad –a la que parecemos condenados en nuestro continente– de potenciar la imaginación para que algo exista y perdure. Frente a innumerables dificultades, ha comenzado a circular, va viajando a través de las fronteras de nuestros países de mano en mano, en camiones, en aviones, como si se tratara de un contrabando, volando como sobrepeso en equipajes cómplices. Para cada uno de aquellos que han hecho posible que este número de *Calibán* exista, va nuestro inmenso agradecimiento.

La suerte de cualquier publicación, más allá de los avatares institucionales, más allá de las dificultades que deba enfrentar en su camino, queda en definitiva en manos de cada lector. Cada uno de ustedes es quien decidirá –suscribiéndose, enviando trabajos, leyéndola, criticándola, comentándola o recomendándola– si vale la pena o no que siga existiendo.

Mariano Horenstein
Editor en jefe *Calibán-RLP*

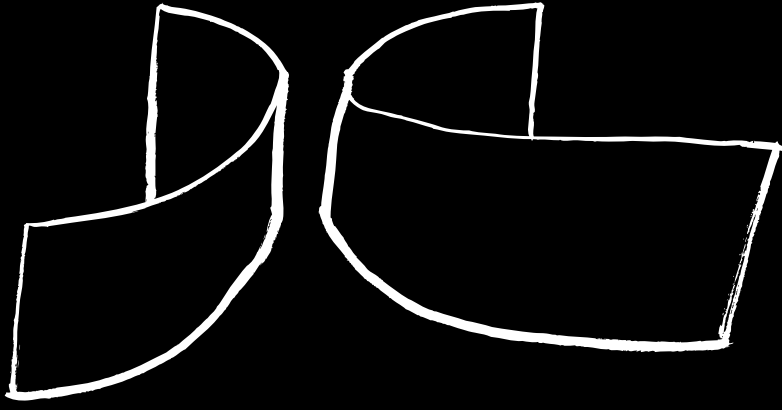
Vision ①



1. Pillow
2. Cushion
3. Backrest
4. Footrest
5. Armrest
6. Base



Santiago Borja



Argumentos

Historia, espacio y tiempo en el proceso analítico

*Una historia es, en el fondo,
un pensamiento sobre la vida.*

ANDRÉIA M. SIMÃO,
guionista y directora

Construyendo la poética de un espacio analítico

Ni bien Diego llegó al consultorio de su analista, en la primera entrevista, comenzó diciendo: ¡Llegué, aquí es mi lugar!

¿A qué espacio imagina Diego que llegó? ¿De dónde estaría viniendo? ¿En qué tiempo estaría Diego?

Quizás Diego pueda haber imaginado que llegaba “a una casa como punto de referencia en el mundo, como signo de habitación y protección, a una casa que abriga el ensueño, que protege al soñador, la casa que nos permite soñar en paz, la casa, nuestro rincón”, el lugar donde se integran pensamiento, recuerdo y sueño (Bachelard, 1996).

Puede ser que Diego haya imaginado haber llegado “a un nido, su pelusa, el abrigo donde él puede recogerse en su rincón, su casa caliente. O a una almeja, espacio singular que crece y se construye en la misma medida que su habitante. Tal vez a un bosque, un antes de mí, un antes de nosotros, como si siempre hubiese sido vieja”. (Bachelard, 1996).

Tal vez Diego pudo haberse imaginado llegando a un pequeño rincón de una sala: “todo rincón de una casa, todo ángulo de un cuarto, todo espacio reducido donde nos gusta escondernos, confabular, es para la imaginación, una soledad o sea, el germen de un cuarto, un germen de una casa”. (Bachelard, 1996, p. 84).

En tiempo de desamparo necesitamos de un espacio como punto de referencia, lugar que abriga el ensueño, que protege los sueños y favorece integrarlos con el deseo y el pensamiento. En tiempos de “nervios a flor de piel”, necesitamos un nido, pelusa exterior, una casa caliente, una almeja. En tiempos de introspección queremos un rincón de un cuarto, un espacio reducido. En tiempos de expansión

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e Grupo de Estudos Psicanalíticos (GEP) de Campinas. Trabajo ganador del premio Psicoanálisis y Libertad, FEPAL, 2012.

deseamos un bosque, un antes de nosotros, un antes de la civilización y de la urbanización.

Refiriéndose a los encuentros y soledades de nuestro tiempo, Silvia Corbella (2008) utiliza el puerto como metáfora para el espacio analítico.

Quien llega por el mar, dice, después de haber enfrentado vientos y tempestades o una calma desesperante, debe poder recalcar, por el tiempo que fuese necesario, para reparar los daños provocados por la navegación. “Para cada problema deberá ser buscada una solución adecuada, tolerando largos períodos de espera, de falta de entendimiento, de navegación orientada solo por los ojos, de pérdida de la brújula” (p. 165).

Bolognini (2004) retrata algunos bares que aparecen en las *road movies* de los años 1970, teniendo como protagonistas a los jóvenes que viajan en moto o en viejos automóviles a través de interminables desiertos norteamericanos y, en los lugares más increíbles, encuentran un bar en un galpón de madera. En general, los mozos de estos bares tienen la característica de que no se sorprenden con nada, ellos “están ahí” y ven pasar los más diversos personajes, algunos descargan sobre el mostrador las más extrañas historias humanas, y el mozo mantiene siempre la puerta abierta y muchos vuelven varias veces contando sus historias. Son muchas las situaciones, encuentros, peleas, atmósferas persecutorias, alguien que es perseguido, que es buscado por la policía o que está buscando a alguien, y el mozo continúa firme, mantiene su bar abierto en el desierto y es reservado pero disponible para todas las historias: “el mozo del bar en el desierto es a veces otro en el sentido de ‘no-yo’, a veces, otro como *self-objeto*, pero nunca es protagonista” (p. 262).

El filme *Bagdad café*, de Percy Adlon, es sobre la vida en uno de estos bares de los que nos habla Bolognini. El negocio Bagdad es un establecimiento poco común situado en el desierto de Mojave, cerca de Las Vegas. Un raro café que aparentemente, tiene casi nada para ofrecer a sus clientes. Los cuartos son simples, el puesto de gasolina parece más seco que los pocos autos que van a abastecerse. No hay lucro, apenas una posibilidad de sobrevivencia. Este local al borde de la ruta funciona como punto de intersección de algunas vidas: la desprolija propietaria, su hija espirituosa y vulgar, su hijo músico incomprendido en su arte, un exactor de Hollywood y pintor, una mujer que hace tatuajes. Es ahí que va a parar la alemana Jazmín, después de haber sido dejada en el medio de la ruta por el marido, tras una seria discusión entre ellos.

Una alemana observadora, mujer con alma solidaria, delicada y atenta, imposible de ser descifrada en un simple contacto superficial. Se trata de una mujer singular, que causa extrañeza en un lugar donde las relaciones son rudas y trucas, donde la familia se relaciona con aspereza y donde no se ve futuro ni alegría. Su llegada cambia el café físicamente, la manera de servir a los clientes y, principalmente,

la forma en que las personas encaran la vida. La canción *Calling you*, interpretada por Jevetta Steele, expresa la atmósfera de este desierto de posibilidades: “Hay una ruta que va desde Vegas para ningún lugar, un lugar mejor de lo que ya estuviste, te estoy llamando, ¿me puedes oír?”

Cada navegante, cada viajero *on the road* tiene una historia que contar. La restauración de los daños provocados por los vientos fuertes, tempestades, calmas desesperantes, cantos de sirena, motines devastadores o travesías en la aridez del desierto, la monotonía del paisaje sin relieve, la sequía, la sed, el viaje solitario, se hace a partir de la historia construida sobre el espacio en que se está y el espacio en el que se estuvo. Una historia sobre la existencia revestida de espacio interno, un espacio que tiene tanto el ser del analista como el ser del analizando.

Hacer que un personaje esté “vivo”, dice Kundera (2009), significa ir hasta el fin de su problemática existencial. Lo que quiere decir, ir hasta el fin de algunas situaciones, algunos motivos, algunas palabras que lo moldean. Así, una novela no examina la realidad, pero si la existencia, el campo de las posibilidades humanas, todo aquello en lo que el hombre puede convertirse, todo aquello de lo que es capaz. El novelista dibuja el *mapa de la existencia*, descubriendo esta o aquella posibilidad humana. “Existir, esto quiere decir: ser-en-el-mundo. El novelista no es ni un historiador, ni un profeta: él es un explorador de la existencia” (p. 21).

Existir es ser-en-el-mundo en un determinado espacio y tiempo. Existir es histórico, es fruto de una historia construida en determinados espacios y tiempos.

La historia de Gabriel Joaquim dos Santos

Gabriel Joaquim dos Santos, un hombre pobre, negro, trabajador de las salinas de la región de São Pedro da Aldeia, en Rio de Janeiro, entre 1923 y 1985 cuando murió con 92 años de edad, fue embelleciendo su hogar con materiales recogidos en la basura doméstica y en los residuos de las obras civiles del lugar.

Desde niño Gabriel, de temperamento artístico, presentía que tendría que dejar salir su gran creatividad. Ya mayor, en 1912, comenzó la construcción de una casa cerca del hogar de la familia: pequeña, de poca altura y tres ambientes: sala, cuarto y depósito para guardar herramientas. Lentamente, en la medida que iba consiguiendo el material, fue levantando la casa de adobe, usando también piedras para el piso y algunas paredes.

Soñador, tuvo una visión un día, en 1923, mientras dormía, de la imagen de un adorno que embellecía la casa. Como no tenía recursos para comprar el material necesario, surgió en su mente la idea, que de tan bizarra hizo que muchos parientes y vecinos comenzaran a mirarlo con extrañeza: usar la basura abandonada en los caminos de la región, buscar en esas montañas de residuos, de las que todos se

alejan, restos de cerámicas, de lozas, de vidrio, de ladrillos, y de toda una serie de objetos considerados ya en desuso, tales como viejos bibelots, lámparas quemadas, almejas, piedritas, tapas de metal, grilletes, luces de automóviles.

Inspirado por sueños e imaginaciones, pasó a crear flores, hojas, mosaicos, racimos de uvas, columnas y esculturas fantásticas, que iba colocando dentro y fuera de la casa. Inventaba artefactos de iluminación con lamparitas quemadas; vidrios para la protección de un hueso de ballena y de algunos bibelots más lindos; molduras para retratos colgados en las paredes, una estantería que él llamaba “altar de libros”, bancos y armarios de albañilería, sensualmente decorados, cubiertos de ladrillos coloridos. No había materiales nobles: lo inservible, lo roto, lo feo, lo inútil, se transformaba a través de sus ojos en material precioso para la creación artística.

En una entrevista con Amélia Zaluar, Gabriel dijo: “De noche, prendo la lamparita, me siento en esa silla, oh, ¡qué alegría para mí! Cuando veo todo plateado, quedo tan satisfecho... todo despojo transformado en belleza”.

Gabriel tenía el hábito de anotar en cuadernos simples y baratos, escritos en letras de molde, todos los hechos que lo impresionaban. Hasta aprender a leer, con un niño vecino, a los 36 años, grababa en la memoria los hechos, pero, alfabetizado, pasó a escribir los hechos de su día a día. Escribía nacimientos y muertes como, por ejemplo, el día en que mandó a sacrificar a su perrita Diamante, casamientos de parientes y conocidos, sus propias enfermedades y consultas con médicos y hospitales, los regalos dados y recibidos, los adornos creados para su casa y los objetos donados para decoración, sus salarios recibidos durante años y los problemas relacionados con el trabajo en las salinas, graves tragedias (incendios, temporales y naufragios). Anotaba incluso, con el rigor de un historiador, algunos de los grandes hechos políticos de la historia del país: “Getúlio Vargas envió fuerzas brasileñas para la guerra en Europa el 13 de setiembre de 1943. El puente de Cabo Frío fue hecho en el año 1926. Gabriel puso vidrio de auto sobre la casa en el día 19 de junio de 1978, puso botellas en los caños en el día 20-06-78, puso azulejos en la cama día 11 julio-78” (www.casadaflor.com.br).

Pero el cuaderno de apuntes de Gabriel no informa solo los hechos y acontecimientos de su vida cotidiana, contiene también su poesía: “tengo un pensamiento vivo, la casa depende del espíritu, es una casa espiritual, aquellas flores están hechas de despojos, despojos de pedazo de piedra, porque quiero hacer que se quede ahí, que no se despegue. La lluvia golpea, lava, es una siempreviva, aquello. Viene una persona con un azulejo, lo pongo. Viene una persona con una almeja, la pongo. Viene una persona con un plato roto, rompe una jarra, hago aquella ramita, una rosa, coloco para adornar. Esta casa no es una casa es una historia, es una historia porque fue hecha de pensamiento y sueño”.

Dispositivos clínicos utilizados en la construcción de una historia analítica

El analista se inclina, cuenta, describe, sueña y piensa lo invisible de la vida psíquica de su paciente. Su consultorio, a veces, es un puerto seguro recibiendo los navegantes después de largos períodos de navegación tempestuosa, a veces, él es el mozo del bar del desierto recibiendo, de puertas abiertas, los viajeros *on the road*, otras es la alemana Jazmín con su café fuerte y amargo, alma solidaria y atenta. Semejando al novelista, el analista también es un explorador de la existencia. ¿Qué es la existencia de esta persona, en qué reside su poesía o la falta de ella? ¿Qué mundo habita esa persona? ¿En qué tiempo? Una responsabilidad para con los hechos traídos por su paciente y que no anula la imaginación. El psicoanalista transforma simple información en ingenio. A partir de su curiosidad y espíritu de investigación el analista se ocupa de la confección de la existencia de su paciente. Separa datos, los entrelaza, se detiene en los que escapan, en los que yuxtaponen, en los que se entreveran. Como el Sr. Gabriel Joaquim, el analista construye flores hechas de despojos de piedra, flores siemprevivas. El paciente trae un pedazo de azulejo, una almeja, un plato roto, despojos de recuerdos, trazos de memorias, y el analista va construyendo la *casa de la flor siempreviva*, una casa que no es solo una casa, una casa que es una historia porque fue hecha de sueño y pensamiento. Una casa capaz de integrar deseo, pensamiento, recuerdo, sueño e imaginación. Una casa que contiene una “matriz de historias posibles” (Ferro, 2002), un tipo de espacio creativo en el que los pacientes pueden narrar sus recuerdos de diversas maneras y reconstruir su historia, cuyo significado simbólico se vuelve, en consecuencia, más ampliamente accesible.

El analista es, al mismo tiempo, participante y testigo de la construcción de una historia. Testigo no es solo aquel que vio con sus propios ojos, el testigo directo. Testigo es también aquel que no se va, que consigue oír el relato insoportable de otro y que acepta que sus palabras lleven adelante, como en una rotación, la historia del otro. No por culpabilidad o bondad sino porque solamente la transmisión simbólica, asumida a pesar y por causa del sufrimiento indecible nos puede ayudar a osar esbozar una historia (Gagnebin, 2009).

Semejante a Gabriel el analista tiene también su cuaderno de apuntes donde escribe el día a día de su clínica, las transformaciones construidas a través de aquello que parecía inservible, feo, inútil para hacer casas-historia. Las historias construidas con cada uno de sus pacientes son parte de su acervo de psicoanalista, durante los años de ejercicio.

Galvão (1995) hablando del conjunto de la obra de Clarice Lispector propone que ella revela un curioso fenómeno bastante peculiar, que se podría llamar transmisión auto-intertextual: “sus textos son dotados de movilidad, el lector puede reencontrarlo donde menos

espera. Una crónica ya publicada va a reaparecer integrada a un cuento posterior. Un tramo de novela resurge como cuento independiente, un cuento cambia de título y es reeditado en otra reunión de cuentos. Un texto vuelve reducido a fragmentos o los fragmentos se amalgaman para construir un texto más largo. Un libro se transforma en dos libros” (p. 8).

Así, también, el analista construye su historia a lo largo de los años de su oficio.

Fragmentos de la historia con un paciente reaparecen con otros. Una historia se transforma en dos. Su historia con un paciente resurge integrada en una historia con otro o es reunida en el conjunto de otras. El libro *Cogitaciones* (Bion, 1996) es un ejemplo de eso. En ese libro encontramos anotaciones surgidas de su clínica, sus inquietudes, reflexiones, sus cuestionamientos, semillas de concepciones originales desarrolladas posteriormente en sus textos, más allá de otras conjeturas que nunca fueron desarrolladas ni publicadas.

En una ponencia presentada en el XXIX Congreso de Psicoanálisis en 1975, Green, citado por Candi (2010), enfatiza la esencia del trabajo del psicoanalista. Tal como sucede con el dormir y el sueño, la finalidad del dispositivo accionado por el encuadre analítico es implantar las condiciones necesarias y suficientes para estructurar un proceso de simbolización. Resurgidos del inconsciente o producidos por el encuentro analítico, esos símbolos deben poder generar significados que puedan ser traducidos en pensamientos, palabras e interpretaciones abriendo espacio para la elaboración de las experiencias afectivas.

La construcción de la poética de un espacio analítico, esto es, la construcción de un campo con condiciones necesarias y suficientes para estructurar un proceso de simbolización, implica una comunicación de inconsciente a inconsciente entre el par, ya mencionada por Freud, corresponde a las identificaciones proyectivas e introyectivas formuladas por la teoría de las relaciones de objeto, como también la función continente y de ensueño elaboradas por Bion. La función continente (Bion, 1962) implica una capacidad del analista de convivir con las propias angustias con razonable confort y naturalidad para poder contener y transformar las diversas experiencias sensoriales y emocionales de sus pacientes. A la función continente se suma el factor ensueño (Bion, 1962), esto es, una capacidad de sensibilidad y receptividad emocional a las proyecciones en busca de sentido. Un continente con capacidad de ensueño transforma las impresiones sensoriales y las experiencias emocionales en estado bruto en elementos utilizables para la formación de imágenes, ideas, palabras, memorias, elementos esenciales para el trabajo del sueño, simbolización y pensamiento.

El analista se puede conmover al oír un paciente incapaz de expresar su dolor (“llantos interrumpidos”), o acordarse de los sueños, o cuando su capacidad para soñar es afectada porque su sueño es interrumpido

por una ansiedad intensa o por una pesadilla mientras duerme; el paciente también puede tener terrores nocturnos, lo que es aún más serio (Ogden, 2005). El analista “presta”, por así decir, a su paciente su propia capacidad de soñar. El funcionamiento mental del paciente es perturbado muchas veces por la naturaleza violenta de algunas fantasías, esas fantasías son como fragmentos de ideas en busca de un autor, así la esencia del trabajo analítico es una restauración de la capacidad de soñar del paciente. Un trabajo hecho a cuatro manos. Pero eso no fue siempre así.

Tradicón y transformación psicoanalítica

Por el año 1994 inicié el trabajo con Luis, un paciente de 17 años. Era un muchacho alto, flaco, con postura y manera de andar que me hacían acordar a un muñeco de tela, desarreglado y blando. Su piel era de una textura fina y blanca como la de un papel de seda. Según su madre, que lo acompañó durante la primera entrevista, Luis siempre fue un niño cerrado, en la escuela se quedaba en un rincón y no jugaba con los otros niños. Durante la infancia tuvo muchas pesadillas y muchos miedos que se atenuaron entre los siete y los doce años, pero que tomaron forma de pánico después de ese período. Le tomó más o menos un año hablar con los padres al respecto. Llegaba al portón de la escuela y era invadido por una ansiedad aguda, entonces se retiraba, iba para su casa y se encerraba en su cuarto para solo salir al atardecer, cuando sus padres volvían del trabajo.

En la época conjeturé, que con un frágil sentido de existencia, Luis no conseguía tolerar los cambios propios de la adolescencia y que, posiblemente, se refugiaba en su cama intentando recrear los momentos iniciales de sueño de la madre con su bebé, a través de los cuales podría adquirir un sentido de existencia, continuidad y realidad. Pero, lo que más me llamaba la atención, era que rutinariamente él se recostaba en el diván y decía: “Hoy voy a cortarme el pelo... mañana voy a una fiesta... mi padre está con jaqueca... mi abuelo no quiere bañarse”. Esas frases se repetían sesión tras sesión, con poca, casi ninguna alteración en el repertorio. Eran dichas en intervalos de cinco, diez, quince minutos entre ellas. No parecía existir un enlace dinámico entre esas frases. Parecían vagar en una zona muerta, indistinguibles en sí y entre sí.

Iniciaba nuestros encuentros con cierto entusiasmo, pero frente a ese estado amorfo, letárgico de Luis, yo también caía en un estado de apatía, sin curiosidad, sintiendo cada vez más el equivalente a una pérdida de mis funciones mentales. Durante el análisis, Luis terminó el secundario y decía que quería ser abogado. Le pregunté por qué. Él no sabía responder. Tenía que cursar una facultad y abogacía sería una buena profesión. Cierta vez, se recostó calmo en el diván, como era habitual y dijo: “Mi abuela murió ayer”. No dijo nada más. Se quedó en silencio por mucho tiempo. Le pregunté si era muy apegado a su abuela; si estaba triste, a lo que él formalmente respondió:

“Las personas quedan tristes cuando alguien muere”. Su querer era tan vago, no parecía que le perteneciera, tanto como él no parecía pertenecer al mundo de aquellos que se ponen tristes cuando pierden personas queridas. Luis se presentaba casi totalmente adormecido frente a los problemas y conflictos inherentes a la condición humana. Una característica de nuestros encuentros: frente a mis intentos de decir algo que pudiera traer algún sentido a sus vivencias, Luis decía: “Es verdad, es verdad”. Enseguida, luego de una breve pausa, reiniciaba su hablar de siempre: “Mi padre está con jaqueca”. Y yo arriesgaba: “Duele la cabeza hablar y pensar sobre sus dilemas, sus dolores, su sufrimiento”. Y Luis respondía: “Es verdad... es verdad”.

Me acuerdo que en esa época me estaba formando y cursando un seminario sobre Melanie Klein. Me llamó la atención el hecho de que Luis no parecía “encontrarse” en el mundo de amor y odio, celos, envidia, deseo de venganza, miedo a las represalias, fantasías asesinas, tan bien reveladas por Klein. Lo que predominaba en nuestros encuentros era el vacío y un sentimiento de inutilidad.

Algunas elaboraciones de Green (1997) me acompañaron en este período. En especial su formulación sobre un negativo potencialmente creativo que el sufrimiento, la rabia, la impotencia travistieron y transformaron en parálisis psíquica. Una parálisis que subsidía y es subsidiada por la positivización de la nada, la ausencia volviéndose la modalidad más fuerte y aún la única manifestación posible de la realidad. La ausencia es más real que la posibilidad de uso, por ejemplo, del analista o del setting analítico.

Desde entonces he tenido la oportunidad de trabajar con algunos pacientes que presentaban recursos simbólicos precarios, pobreza imaginativa, apego a lo concreto, incapaces de usar la libre asociación de ideas. Presentaban una imposibilidad continua de soñar sus afectos, sensaciones, emociones y la presencia del analista en todas sus manifestaciones. Pero, buscan tratamiento, piden algún tipo de ayuda y, fundamentalmente, me estimulan a pensar en cómo transformar la *nada*, la parálisis psíquica en una *casa de la flor siempreviva*. Cómo construir y crear una narrativa que introduzca el tiempo y la historia en la vida de estos pacientes, porque sin poseer un movimiento mental significativo, la noción de historia, espacio y tiempo es casi totalmente anulada. La técnica tradicional (atención flotante, asociación libre de ideas e interpretación) no era suficiente para generar insight, por el contrario, fortalecía el escudo de inmovilidad psíquica. Paradojalmente, fue con estos pacientes que la noción de construcción y creación de la historia, espacio y tiempo en el proceso analítico alcanzó singularidad.

A partir de estas experiencias clínicas escribí algunos artículos (Adamo & Lamanno-Adamo, 1977, y Lamanno-Adamo, 2006, 2010a, 2010b) enfatizando las fantasías inconscientes y el sistema de defensas altamente organizado y vigorosamente mantenido contra las agonías y terrores impensables, que roban del individuo la posibilidad de

trabajo del sueño (Bion, 1962, Grotstein, 2007 y Ogden, 1996) y pensamiento onírico de vigilia (Bion, 1962, 1965, 1996) y, consecuentemente la condición anterior para el impulso y el vivir creativo. En este texto enfoco otra cuestión: las transformaciones que fueron ocurriendo en la técnica para el tratamiento de estos pacientes.

El “diván” pasa a representar no solo el espacio de las interpretaciones transferenciales y contratransferenciales, sino también el puerto que acoge a quien viene del mar, por el tiempo que sea necesario, para reparar los daños provocados por el viaje. O una casa como referencia de mundo, o un nido, o una pelusa externa, o un rincón de una sala, un espacio reducido para esconderse. Puede representar también el bar en el desierto con su mozo como “alguien que está allá”, que mantiene la puerta abierta, que es reservado, sin embargo disponible. O entonces la alemana Jazmín llegando al desierto de Mojave, viajera amigable y cortés, pues en tierras extranjeras han de conocerse la cultura y los hábitos locales. En algunos casos: “La técnica del tratamiento necesita basarse en la máxima tolerancia de las necesidades de reflejarse, de aparentes hermanamientos y de un compartir confirmativo de las vivencias y de las perspectivas subjetivas del paciente... las modalidades relacionales exigen un tacto especial y la abstinencia temporaria de una performance interpretativa por parte del analista, que no debe ‘robar la escena’ con interpretaciones por demás brillantes, lo que expondría el riesgo de resaltar la superioridad del adulto de modo difícilmente tolerable por el paciente” (Bolognini, 2004, p. 262).

El analista, a su vez, es partícipe y testigo en la construcción de la historia de su analizando, inscripto en determinado tiempo y espacio del proceso de análisis. Testigo no solo porque ve con sus propios ojos lo que ocurre en la transferencia contratransferencia, sino también como aquel que no se va, alguien que consigue oír y soñar la narración insoportable del otro, o su silencio, su agonía, su terror, y que también acepta que sus palabras lleven adelante, como en una rotación, la historia del otro. El analista no se incluye del todo, o entonces no podrá ver, no tendrá distancia suficiente para percibir las tensiones, tampoco podrá quedarse muy ajeno, aislado en la construcción de sus ideas, al mismo tiempo en que el analista se mantiene conectado con su paciente, está también en busca de sí mismo.

Extrapolando a otra dimensión, fuera del ámbito del psicoanálisis, encontré a Bill Nichols (1991) citado por Da-Rin (2006), analizando documentales de diferentes épocas, estilos y cinematografías. Este estudioso del cine sintetizó cuatro modos de representaciones de un documental: el expositivo, el observador, el interpretativo y el reflexivo. Estos diferentes modos documentales, descriptos por Bill, me auxiliaron en la comprensión de las transformaciones de la técnica psicoanalítica a lo largo de los años.

El *modo expositivo* corresponde al documental clásico, en el que un argumento es canalizado por letreros o por el comentario en *off*,

allí las imágenes sirven de ilustración o contrapunto. Hasta el inicio de los años 1960, la mayor parte de los documentales se encuadraba en este modelo canónico, que adopta un esquema particular, mostrando imágenes ejemplares que son conceptualizadas y generalizadas por el texto del comentario. El proceso de producción se derrumba en nombre de una impresión de objetividad.

La expresión más típica del *modo observador* fue el cine directo norteamericano, que buscó comunicar un sentido de acceso inmediato al mundo, colocando al espectador en la posición de observador ideal; defendió radicalmente la no intervención; suprimió el guión y minimizó la actuación del director durante el rodaje; desarrolló métodos de trabajo que transmitían la impresión de invisibilidad del equipo técnico; privilegió el plano secuencia con imagen y sonido en sincronía; adoptó un montaje que enfatizaba la duración de la observación, evitó el comentario, la música en *off*, los letreros y las entrevistas.

El *modo interactivo* enfatiza la intervención del cineasta, en lugar de buscar suprimirlo. La interacción entre el equipo y los “actores sociales” asume el primer plano, en la forma de interpelación o testimonio. El montaje articula la continuidad espacio-temporal de este encuentro y explicita los puntos de vista en juego. Al contrario de un texto impersonal en *off*, la voz del cineasta es dirigida a los propios participantes del rodaje. La subjetividad de la realización y de los actores sociales se asume plenamente.

El *modo reflexivo* surgió como respuesta al escepticismo frente a la posibilidad de una representación objetiva del mundo y buscó explicar las convenciones que reaccionan al proceso de representación. Justamente con el producto, los filmes reflexivos presentan el productor y el proceso de producción, evidenciando el carácter de artefacto del documental. El modo reflexivo asimila los recursos técnicos desarrollados a lo largo de la historia del documental y produce una inflexión de ellos sobre sí mismos, marcando sus limitaciones.

Analizando la técnica psicoanalítica desde Freud se constata que las recomendaciones por él formuladas durante el período de 1912 a 1915 permanecen vigentes (la libre asociación de ideas, la abstinencia, la neutralidad y la atención flotante), sin embargo, vienen pasando por significativas transformaciones a lo largo de los años, en la medida que la propia ideología del psicoanálisis también está pasando por sucesivas y profundas modificaciones a raíz de expansiones epistemológicas.

Así, en un primer momento, en el *momento expositivo*, Freud intenta vehiculizar en las sesiones, sus argumentos sobre el inconsciente, solicitando al paciente la asociación libre de ideas, pero todavía sin el conocimiento del proceso transferencial/contratransferencial, permanece una impresión de objetividad, el analista es considerado como un observador imparcial.

En un segundo momento, el *momento pulsional*, como ocurrió con el *modo observador* del documental, el analista se coloca como

el espectador en una posición de observador ideal y todo su enfoque está centrado exclusivamente en la persona del analizando (el analista es el *director* como actuación minimizada, transmitiendo la impresión de invisibilidad del “equipo técnico”).

En la fase posterior, inaugurada por Klein, a la que podemos denominar *momento objetal* el interés del psicoanalista está predominantemente concentrado en el mundo de las relaciones de objetos internalizadas del paciente, acompañadas de las respectivas fantasías inconscientes, ansiedades y defensas primitivas que estén manifiestas u ocultas en su psiquismo. En este momento del psicoanálisis, a semejanza de lo que ocurrió en los documentales, y en la medida en que el psicoanálisis fue revelando el fenómeno contratransferencial, a partir de un mejor entendimiento de las contraidentificaciones proyectivas, la persona del analista comienza a entrar en escena (la interacción entre el equipo/analista y los “actores sociales”/analizando asume el primer plano). Se amplía el conocimiento sobre la relación de reciprocidad entre dos sujetos, donde el inconsciente de uno es influenciado por el inconsciente del otro. El objeto de investigación se modifica, no es aquello que ocurre con el analista (contratransferencia) ni aquello que ocurre con el paciente (transferencia), sino lo que ocurre *entre* ambos: la presencia del analista se transforma en la propia fuerza dinámica del análisis, no hay una separación entre un lado y otro, sino circulación e intercambio.

Morín (1962), uno de los creadores del documental interaccional, citado por Da-Rin (2006), invirtió los términos del documental expositivo. Para él, el director debería salir del misterio, mostrarse presente, falible, hombre entre los otros. Si la preocupación suprema del director de un documental expositivo residía en minimizar su participación en el rodaje en busca de comunicar mejor “la sensación de estar ahí”, para Morin, la cuestión era otra. En el modo interactivo el cineasta dispone de nuevos recursos para recusar el papel de realizador oculto de imágenes sonoras y visuales, pudiendo exhibirse como un ser humano implicado, el observador se torna observado.

El recurso nuevo que aparece en la técnica psicoanalítica es el trabajo del sueño del analista: el analista sueña los sueños interrumpidos y no soñados de su paciente para implantar las condiciones necesarias y suficientes para estructurar un proceso de simbolización.

Observo también cierto grado de proximidad entre el modo reflexivo del documental y la idea reciente, en el psicoanálisis, de que los analistas deberían admitir a los pacientes los errores cometidos. Este debate tiene su desarrollo a partir de una estructura muy particular, la del psicoanálisis relacional, una concepción clínica y teórica que viene consiguiendo gran número de seguidores en Estados Unidos en las últimas dos décadas y que, en los últimos años, se ha expandido por otros lugares de Europa. Recientemente, el *Libro Anual de Psicoanálisis* publicó el texto de Jéssica Benjamin (2011) que vive y trabaja en Nueva York y es una de las líderes de esta propuesta, y

los argumentos y críticas de Vic Sedlak, analista didacta de la Sociedad Británica de Psicoanálisis, a las ideas de Benjamin. Los textos están basados en una presentación y discusión que tuvo lugar en la Sociedad Británica de Psicoanálisis en noviembre de 2007.

De forma resumida, Benjamin enfatiza que la percepción que el analista tiene de sus fallas en el reconocimiento y en la reapertura penosa de viejas heridas requiere de sí una lucha interna con su vergüenza y culpa. Esa lucha se da en presencia de alguien que está, a veces de forma muy vigilante, oyendo y monitoreando las señales del estado interno del analista. El reconocimiento, por parte del analista puede ser, según Benjamin, un modo de demostrar un sentido de solidez que permita tolerar el escrutinio del otro, transformar el vaivén complementario de culpa e invitar al paciente a ser un intérprete del analista y alguien que crea el diálogo conjunto y, así, desarrollar su propio sentido de mediación y responsabilidad. Admitir las propias fallas al paciente tiene como objetivo mostrar que el analista puede cambiar el proceso de transformación. Y que al revelar su esfuerzo para hacer eso, también transforma el proceso analítico en un mutuo escutar a múltiples voces. Esas ideas corresponden a una expansión del concepto de tercero analítico elaborado por Ogden (1996) y tiene también una curiosa proximidad con el modo reflexivo del documental.

En el modo reflexivo comienza a existir en el cuerpo de los documentales la problematización de las cuestiones de su realización. No satisfecho con simplemente exponer un argumento sobre su objeto, el cineasta comienza a comprometerse en un metacomentario sobre los mecanismos que dan forma a este argumento. Es un momento de negación a la documentación, o sea, una negación a una utópica reproducción de una cultura, induciendo al espectador a una conciencia más elevada de sus relaciones con el texto y de la relación problemática entre el texto y aquello que representa. Esta también me parece ser la esencia de las ideas de Benjamin, cuando enfatiza que el reconocimiento del analista de sus fallas, invita al paciente a ser intérprete del analista, crea el diálogo conjunto, y desarrolla un sentido de mediación y responsabilidad.

Cada uno de *esos momentos* de la técnica psicoanalítica, no se presta a una ampliación mecánica y excluyente. Tampoco está clasificación está comprometida con la idea de sucesión o evolución. Cada vez más el psicoanálisis viene concibiendo el espacio psíquico como un universo en constante expansión y retracción constituido por un conjunto de sistemas interrelacionados, por estructuras estancadas, por soterramientos traumáticos, conviviendo con estructuras nacientes, por vacíos a ser llenados, por espacios “urbanizados”. Así, podemos encontrar en un análisis y hasta en una única sesión, evidencias de cada uno de los *momentos* descritos encima.

No se puede prescindir del nivel de escucha sobre el cual se apoya de modo predominante la técnica psicoanalítica: edípico, pre-edípico,

de angustias psicóticas o de niveles aún más subterráneos, funcionamiento posibles de la mente. Cada una de esas elecciones implica, naturalmente, estrategias diferentes, desde las que dan más relevancia al contenido (represiones, conflictos), hasta aquellas en las que lo más importante es aumentar el voltaje emocional tolerable por la mente, por medio del desarrollo de instrumentos para pensar (Ferro, 2008).

Con algunos pacientes o en algunos períodos de análisis, el mundo de la representación no es lo importante y, sí, “el que da palabra es cuerpo, esto es, su gusto, su olor, su tamaño, sus ritmos e intensidades. Se trata de recoger las huellas del paciente dejadas en el camino, reconocerlas, nombrarlas y de esa forma, dar fe de su existencia. Interpretar, en estos casos, en el sentido tradicional concebido por Freud, es correr el riesgo de romper el fino tejido que protege la intimidad de estos pacientes, dejándoles el vacío de quedar expuestos. La lucha que se da aquí, no es por significado, sino por sobrevivencia psíquica. Esto implica una transformación en la posición del analista para posibilitar las condiciones necesarias para la construcción de la noción de espacio y de tiempo, para la estructuración del mundo de las representaciones y de los intercambios simbólicos” (Calmon du Pin & Almeida, 2001, p. 3).

Desde Freud el psicoanálisis, por ser al mismo tiempo, un método de investigación, una forma de tratamiento y un método de teorización, viene validando, expandiendo y reformulando de forma intensa, su teoría y su técnica. El cuerpo de las ideas analíticas viene sufriendo una revisión y ampliación substancial.

Varios analistas experimentados, a veces trabajando en colaboración con colegas, son capaces de conservar en mente, poner en cuestión y revisar una parte significativa de su sistema teórico y, al mismo tiempo, trabajar con casos particulares. Es el caso de Melanie Klein con análisis de niños, Rosenfeld, Segal, Bion y Winnicott con los pacientes psicóticos. Tustin y Meltzer con niños autistas.

La clínica con pacientes antes considerados intratables por el trabajo analítico, forjó nuevos dispositivos clínicos, nuevas formas de pensar, para avanzar en la teoría de la técnica. La libertad y coraje de estos analistas para dominar territorios hasta entonces desconocidos, trajo una nueva visibilidad a acontecimientos que siempre estuvieron presentes en el campo analítico, pero que aún no habían sido conceptualizados para un estudio más profundo.

Resumen

Historia, espacio y tiempo en el proceso analítico

La autora establece consideraciones sobre la historia, espacio y tiempo en el proceso analítico, apoyada en la experiencia clínica, la literatura y en una historia de la vida real. Destaca dispositivos clínicos utilizados por el analista en la creación de una narrativa que posibilite la construcción de la historia del analizando, inscrita en determinados tiempos y espacios. Se consideran las transformaciones que ocurrieron en la técnica psicoanalítica haciendo un paralelo con la historia del documental, distinguiendo cuatro momentos: expositivo, pulsional, objetivo y reflexivo. Cada uno de estos momentos de la técnica no es pasible de una explicación mecánica y excluyente ni de una idea de sucesión o evolución.

Descriptor: Historia, Espacio, Temporalidad, Proceso psicoanalítico, Transformaciones.

Abstract

The history, space and time in the analytic process

The author considers the history, the space and the time in the analytic process based in the clinical experience, literature and in a history of a real life. It is also pointed out some clinical devices used by the analyst in the creation of a narrative which can build up the history of the patient in different times and spaces. In parallel with the history of the Documentary it is taken into consideration the transformations that occurred in the psychoanalytic technique. The author differentiates four moments: the expositive moment, the moment of the pulsion, the moment of the object relation and the reflexive moment. None of them is to be taken in a mechanical, excluding and restricted way. None of them relies in an idea of evolution or sequence.

Keywords: History, Space, Time, Psychoanalytic process, Transformations.

Referencias

- Adamo, F. & Lamanno-Adamo, V.L.C. (1977). O continente flácido: Aspectos de uma dinâmica narcotizante. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 31(4), 959-972.
- Bachelard, G. (1996). *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- Benjamin, J. (2011). Uma perspectiva da psicanálise relacional sobre a necessidade de admissão da falha com a finalidade de restaurar os fatores continentais e facilitadores do relacionamento intersubjetivo (o terceiro compartilhado). *Livro Anual de Psicanálise*, XXV, 45-53.
- Bion, W.R. (1962). *Aprendendo com a experiência*. Rio de Janeiro: Imago.
- Bion, W.R. (1965). *Transformações*. Rio de Janeiro: Imago.
- Bion, W.R. (1996). *Cogitaciones*. Valencia: Promolibro.
- Bolognini, S. (2004). O bar no deserto. Simetria e assimetria no tratamento de adolescentes difíceis. *Rev. Bras. Psicanal.* 38(2), 259-270.
- Calmon du Pin & Almeida, M. (2001). *Clínica psicanalítica: Um ponto secreto entre a anedota da vida e o aforismo do pensamento*. Recuperado de www.redepsi.com.br/portal/module

-
- Candi, T.S. (2010). O que está em jogo no processo analítico? As contribuições de André Green para a metapsicologia da situação analítica. *Rev. Bras. Psicanal.* 44(2),111-122.
-
- Corbella, S. (2008). Encontros e solidões no nosso tempo. *Rev. Bras. Psicanal.* 42(3), 149-167.
-
- Da-Rin, S. (2006). *Espelho partido: Tradição e transformação do documentário*. Rio de Janeiro: Azougue.
-
- Ferro, A. (2002). Some implications of Bion's thoughts: The waking dream and the narrative derivatives. *Int. J. Psychoanal.*, 83, 597-607.
-
- Ferro, A. (2008). The patient as the analyst's best colleague: Transformation into dream and narrative transformation. *The Italian Psychoanalytical Annual*, 199-205.
-
- Gagnebin, J.M. (2009). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34.
-
- Galvão, W.N. (1995). *Clarice Lispector: Melhores contos*. São Paulo: Editora Global.
-
- Green, A. (1997). A intuição do negativo em o brincar e a realidade. *Livro Anual de Psicanálise*, XIII, 239-251.
-
- Grotstein, J.S. (2007). *Um facho na escuridão: O legado de Wilfred Bion à psicanálise*. Porto Alegre: Artmed.
-
- Kundera, M. (2009). *A arte do romance*. São Paulo: Editora de Bolso.
-
- Lamanno-Adamo, V.L.C. (2006). Aspects of a compliant container. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, 369-382.
-
- Lamanno-Adamo, V.L.C. (2010a). Conjeturas sobre o splitting entre animado e inanimado. *Revista Alter*, 28(2),73-84.
-
- Lamanno-Adamo, V.L.C. (2010b). Clone: O inferno do si mesmo. *Revista Latino-Americana de Psicanálise*, 9, 40-50.
-
- Ogden, T. (1996). *Os sujeitos da psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
-
- Ogden, T. (2005). *Esta arte da psicanálise*. Porto Alegre: Artmed.
-
- Zaluar, A. *A casa da flor de Gabriel Joaquim dos Santos*. Recuperado de <http://www.casadaflor.com.br>
-

Sobre tiempos y contratiempos

Los temas sobre los que me propongo reflexionar se refieren a la acción recíproca de distintas temporalidades: históricas, culturales, naturales y psíquicas, pero especialmente en sus interacciones con el sujeto que, estando en un tiempo (época), a su vez, temporaliza. El psicoanálisis ha introducido una variante decisiva a la idea de sujeto al descentrar su núcleo determinante del Yo temporalizador, ubicándolo en el inconsciente atemporal que aparece en los “contra-tiempos” inesperados del síntoma, el sueño, los lapsos etc.

No estoy muy convencido de cómo designar ni de cómo caracterizar estas temporalidades referidas, porque la idea de tiempo no queda necesariamente determinada por cada uno de esos referentes múltiples que la provocan (histórico, biológico, psíquico...), en la medida en que el tiempo no es independiente ni del sistema de referencia donde está ubicado el observador (mecánica relativista) ni del aparato con que son captadas las diferentes realidades que lo determinan. Ambas condicionantes hablan del observador y su contexto produciendo la idea de tiempo, pero también de los observadores producidos por los tiempos y ubicados, influidos, por el tiempo o época que habitan. Todos estos matices y complejidades nos autorizan a pluralizar la idea de tiempo en diferentes temporalidades.

¿Es un fenómeno del mundo, de la realidad material que trabaja la física o la biología, por ejemplo, o es un fenómeno del aparato que percibe, organiza y piensa esa realidad? Pero ¿acaso ese aparato psíquico no está él mismo ordenado por un contexto pre-estructurado, entre otras cosas, temporalmente? ¿Y el contexto y el mundo material no están acaso percibidos y pensados por mentes que los ordenan e imaginarizan? Quizás corresponda comenzar por romper o, por lo menos, eludir, “*driblear*”, esta antinomia, sosteniendo la paradoja de que el tiempo es a la vez lo más objetivo y lo más subjetivo. Quizás también lo más universal y lo más singular. Como escribió Borges (1989):

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

“El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges” (p. 149).

No sólo están esos supuestos vértices de la materia objetiva, por un lado, y lo singular subjetivo, por el otro. La cultura, donde habita lo material y se construye lo subjetivo en su singularidad, es como un telar que establece su orden, sus secuencias, sus intervalos entre pausas, su ritmo. Así, las temporalidades sufren efectos culturales, o podemos pensarlas a ellas mismas tejiendo esos cambios en el telar cultural. Hoy, desde distintos lugares se insiste en cambios como la pérdida de fuerza de una dimensión histórica así como del recordar y sus espacios íntimos (hogar, familia, amigos, compañeros del pasado etc.), y la acentuación y expansión de la dimensión de lo actual. Tal parece que en nuestra época y culturas se hubiera producido un plegamiento de la dimensión longitudinal del tiempo, donde la disponibilidad del pasado histórico y la proyección hacia el futuro pierden espacio a favor de la actualidad. Quizás lo podamos pensar como actualidades en estructura de *collage*, como presencia de múltiples imágenes caleidoscópicas, en multiplicación de lo instantáneo. La llamada “cultura del zapping”, que tiene su origen en la televisión pero también en la navegación por internet, “googlear”, o en los *collages* audiovisuales como los videoclips, parece hacer coexistir la secuencia, en un instante fragmentado y multiplicado.

Estos nuevos formatos no carecen de orden interno ni son necesariamente menos simbólicos que los anteriores. Lo secuencial en ellos parece haberse plegado telescópicamente en un instante fugaz pero pleno de eficacia metafórica. La vida en “flashes”, la aceleración del tiempo tanto en la vida social como en la íntima y en la propia impresión subjetiva del tiempo se suman a la invasión de fronteras de espacios-tiempos privados tanto por bombardeo de imágenes de la televisión en sus múltiples ofertas como de los ordenadores navegando por internet. Este efecto sobre un imaginario anterior del tiempo –secuencial y continuo– parece haber sido solidario de otros cambios, como el exceso de ofertas tanto comunicacionales como informativas y de objetos en general en el mercado.

Las ofertas excesivas requerían de una forma de procesamiento diferente, en este caso a través del deslizamiento en superficies (Lipovetski lo describió en 1983 como la era de los deportes de deslizamiento: alas delta, surfing, ski, skate) y la búsqueda por una sucesión de saltos. En este sentido la modalidad parece situarse como un recurso frente al exceso de oferta de objetos en general y de canales de televisión en particular. El recurso adecuado parece consistir en la selección pero, claro está, también puede este deslizamiento buscador sostener la ilusión de poder disponer de todos los objetos ofertados.

Ahora bien, en la medida que este procedimiento es posible a partir de la introducción del control remoto, que lo permite, también parece dar cuenta de la práctica de una mayor intervención del usuario, que aquí aparece como sujeto que busca y no sólo receptiona pasivamente lo que se le ofrece en su totalidad, dando cuenta de una mayor interactividad.¹ ¿Se trata de una ganancia de libertad en relación a una posición anterior del sujeto más pasiva, tanto frente al televisor como frente a un “Maestro”, por ejemplo? ¿Se trata de una pérdida de la historicidad y de una desubjetivación por un fenómeno de fragmentación y jibarización, tanto por parte del que lo consume como del que lo oferta? Estas y otras preguntas no tienen una sola respuesta y los diferentes matices dependerán de cómo quede ubicado en cada momento el sujeto en cuestión.

No obstante, parece necesario decir que, frente al hecho de que este funcionamiento por saltos y deslizamientos superficiales es visto justamente como una superficialización de la vida, con pérdidas tanto en el recordar, el historizar, el relatar y la experiencia humana, también es constatable que el funcionamiento y las producciones que permite (audiovisuales o digitales, por ejemplo) abren –o pueden abrir– a nuevas formas simbólicas de transmisión que permiten innumerables y riquísimos efectos en los sujetos a quienes llegan. Lo cual nos ubica en situación de cambios significativos, independientes de cómo pensemos a sus distintos efectos. Las imágenes con las que lidiamos, muchas veces en exceso, son producciones altamente complejas de sistemas tecnológicos producto de desarrollos también altamente simbólicos. Que los usuarios no dispongamos necesariamente del conocimiento que permite la producción de esas imágenes no quiere decir que las tomemos como percepción de realidades naturales. En cierta medida esas imágenes que disponemos y usamos tienen algo de las imágenes de los sueños: ellas son producidas por un sistema complejo y su percepción no nos permite ubicarnos en una realidad natural existente.

Tiempo y transitoriedad

La noción de tiempo (Ferrater Mora, 1979) ha aparecido desde sus comienzos vinculada a la duración de la vida y, con ella, a la muerte. La palabra latina “*saeculum*” era a menudo ligada por los romanos a la idea de una generación humana (Ferrater Mora, 1979). La idea de “tiempo” es inseparable de la idea de transitoriedad. Dice Le Goff (1991b): “La distinción entre pasado y presente es un elemento esencial de la concepción del tiempo” (p. 174). El ordenamiento temporal en sus diversas representaciones fija puntos, referencias, dentro de un ordenamiento simbólico. Luz y sombra, el día, célula mínima del tiempo del calendario. Trabajo y tiempo libre, la

1. Estos temas son trabajados por Roberto Balaguer Prestes en “Zapping, navegación, nomadismo y cultura digital”, publicado en *Razón y Palabra*.

semana, “gran invención humana en el calendario, al parecer de los hebreos, ligada a los conocimientos astronómicos y de la cual se tiene testimonio en el Antiguo Testamento con los siete días de la Creación en el Génesis” (Le Goff, 1991a, p. 212). Calor y frío, las estaciones, que quedan luego también vinculadas a la actividad agrícola. Son oposiciones ordenadoras que mantienen un lazo cercano con la experiencia en el mundo.

Es posible situar un pasado y con él una dimensión histórica. Es posible intentar anticipar el futuro, preverlo, organizarlo. Las fechas de cumpleaños, de aniversarios significativos de cada historia individual así como de la colectiva, las marcas que fija la propia ordenación temporal, como el fin de año, el siglo, el milenio, señalan ciclos enmarcados entre un comienzo y un fin, secuencias ordenadoras de una continuidad. La continuidad apunta a lo completo y eterno. Lo perecedero indica ciclos, fin, pérdidas, a la vez que efracciones y mojones.

Pero hay nociones más encarnadas del tiempo, sin las cuales su función simbólica no sería la misma. Aparición y reaparición de las necesidades corporales, calor y frío, luz y oscuridad, ciclo vigilia-sueño, crecimiento, envejecimiento, ciclo de una gestación etc. Estas nos permiten apreciar los enclaves corporales como antes mencioné los del mundo, de nociones eminentemente simbólicas. Como ordenador está en la base de otros grandes ordenadores como el lenguaje y, a su vez, inextricablemente unido a él. Si es que la temporalidad permite el lenguaje o éste último instala la dimensión temporal humana son en realidad opciones causales que nos pueden poner en un brete. Lo cierto es que ambos son consustanciales.

Sobre estas encarnaduras corporales y de las referencias del mundo referidas es que se construye un orden complejo y sus nociones más abstractas o desencarnadas. Así, la idea de dividir el tiempo histórico en períodos de cien años aparece recién en el siglo XVI y se aplicó verdaderamente por los historiadores en el siglo XVIII. “Todo debía entonces colarse en este molde artificial, como si los siglos estuvieran dotados de una existencia, tuvieran una unidad, como si las cosas cambiaran de un siglo a otro” (Ferrater Mora, 1979). De pronto esa creación humana, “resultado de un diálogo complejo entre naturaleza y cultura” (Ferrater Mora, 1979), tiene efectos sobre los sujetos y sus aconteceres. El calendario y la historia, individual y colectiva, tienen una relación interdependiente. Hay una acción de la historia sobre el calendario y una acción del calendario sobre el hombre.

Las nociones de siglo y, más lejos, la de milenio mantienen nexos con los anclajes referidos para poder tener esta efectividad simbólica entre tiempo e historia individual y colectiva. Pero estas nociones son más abstractas y mantienen un vínculo más laxo tal como Freud (1915/1979c) lo planteaba en el lenguaje para el filosofar abstracto con respecto a la “representación-cosa” (pp. 200-201). A diferencia de lo no simbólico, como el pensamiento psicótico, conserva nexos

que lo enraízan. En estos nexos podemos ver las afectaciones que producen estas marcas temporales (los fines de año, los aniversarios significativos y los fines de siglo y milenios). Estas marcas en sí mismas no implican ningún final ni pérdidas, pero remiten a las raíces de la noción vivencial de tiempo y a los registros de vivencias significativas, ellas sí vinculadas a pérdidas.

No es novedad para quienes estamos vinculados a la salud mental que en torno a los fines de año aumentan las consultas e internaciones por síndromes depresivos en sus distintas expresiones y las manifestaciones maníacas o maniformes. Tampoco es socialmente novedoso que en ese entorno las tristezas refloten o aumenten, reviviendo pérdidas ya ocurridas. Por otra parte, lo festivo crea un clima maníaco observable en múltiples desaforos grupales y personales. En una dimensión individual, también los aniversarios de distintos tipos son evocadores de pérdidas. Hay allí establecida, *grosso modo*, una relación entre marcas temporales y duelo, que se hace necesario pensar más allá de este acercamiento descriptivo.

Tanto en lo individual como en lo colectivo los fines de ciclos nos interrogan por el estado de satisfacción o no de las expectativas que habitaron ese período. La misma instancia que Freud asignó a la autopercepción del tiempo cronológico, el “ideal del yo”, es la que señaló las metas aspiradas y la que procede en esta evaluación de logros. Parece claro que no podemos esperar más benevolencia de su juicio que el grandor narcisista de sus propias aspiraciones. Comprobar los límites humanos de estos ideales es inseparable de la vivencia de pérdida y, en consecuencia, del duelo. Nada se perdió, o todo se perdió pero no tenía valor, o ya hemos trascendido el fin parecen ubicarse como desvíos respecto al duelo. La vivencia apocalíptica, en su dimensión de catástrofe-muerte, parece personificar la “sombra” de los objetos idealizados perdidos, en el Yo. El reconocimiento de los límites de nuestra capacidad constructiva, así como de la existencia de una fuerte capacidad destructiva, no está exento de dolor.

Que la vida, los objetos, los fenómenos naturales y las experiencias humanas sean transitorios, está inextricablemente unido a la idea de tiempo. El fin de los objetos naturales, de los logros de la cultura, pero también el de los ideales humanos que creíamos ya logrados y permanentes nos remite al duelo “por la pérdida de algo que hemos amado o admirado” (Freud, 1915/1979d, p. 310). La transitoriedad de la vida, la “inevitable caducidad”, como señaló Freud, puede llevar a dos estados afectivos: “al dolorido hastío del mundo” y “a la revuelta contra esa facticidad aseverada” (p. 309). En el primero ya nada tiene valor, la creación y recreación no encuentran estímulo frente a la magnitud de lo perdido o lo perdible, lo nuevo nunca será como lo viejo así como la esperanza sucumbe a la añoranza. En la “revuelta” contra la caducidad coexisten creencias negadoras de las pérdidas: nada se ha perdido, o bien, lo perdido volverá, o bien, nada existió y por tanto no se perdió. “Empero”, dice Freud (1915/1979d, p. 310),

“esta exigencia de eternidad deja traslucir demasiado que es un producto de nuestra vida desiderativa como para reclamar un valor de realidad” (p. 310). Vemos así la versión depresiva y la maníaca frente a la pérdida o la amenaza de pérdida y su relación con lo transitorio, ligado a la idea de tiempo.

Sobre los fines del pasado siglo y milenio, la mitología depresiva que suele apoderarse del ánimo en los fines de los ciclos cobró otra forma de expresión en nuestra cultura: fin de la historia (F. Fukuyama), fin de las ideologías (D. Bell), fin de la ilusión, fin de la experiencia humana (G. Agamben), fin del sujeto... En el psicoanálisis pareció tomar la forma de fin de la neurosis, fin de la sexualidad... y, con el fin del sujeto, el fin no sólo de la historia sino también del psicoanálisis.

Dice Baudrillard (1993): “El fin de las ideologías, el fin de la historia constituyen ellos mismos una catástrofe [...]. La gestión del fin se confunde con la gestión de las catástrofes” (p. 104). La variante es anticipadora. El fin fantasmáticamente temido ya se ha producido. Más aun, se lo ha decretado. Sobrevivimos a la muerte, como quien asiste a su propio velorio. La ganancia imaginaria es una ilusión de inmortalidad. Escribió Baudrillard: “[...] En este fin de milenio volvemos a ser milenaristas; queremos la perpetuidad inmediata de la existencia, exactamente como los medievales querían el paraíso en el tiempo real, el Reino de Dios en la Tierra” (p. 137). “[...] Queremos esta inmortalidad *hic et nunc*, aquí y ahora, este más allá del fin en tiempo real, sin haber resuelto el problema del fin (...sencillamente porque el problema es insoluble). Pues no hay fin en el tiempo real, no hay tiempo real de la muerte. Eso es un absurdo. El fin siempre se vive en diferido, en su operación simbólica [...] No hay ningún fin concebible, ni siquiera el de la historia, con lo que no nos queda más remedio que manipular el más allá del fin, la inmortalidad técnica, sin haber pasado por la muerte, por la operación simbólica del fin” (pp. 137-139).

De acuerdo a las ideas freudianas referidas, podemos pensar que no estamos realmente enfrentados al fin de esos ideales *in toto*, ni a los núcleos de las ideologías que los reúnen, pero sí al fracaso de lo que ellos portaban de fantasías desiderativas en *idealizaciones*, que en muchos casos fue predominante. Como si la esperanza hubiera estado en que los sistemas de ideas prevalentes tuvieran que ser perfectos y eternos para disponer de valor como aporte al pensamiento humano. Pero, al mismo tiempo, la caída de algunos sistemas de ideas nos mostró la dimensión de esas idealizaciones en relación al aporte que esas ideas produjeron. En cierta medida podemos decir que estas idealizaciones son tan humanas como atrapantes. Es muy difícil saber, en cada momento, la diferencia entre una necesaria ilusión y una excesiva idealización. De la misma forma, tras la pérdida de una idealización, es difícil discernir si con ella se ha perdido toda ilusión. Son los tiempos y senderos del duelo, del dolor de la esperanza perdida, los que requieren espera para volver a embriagarse de ilusión.

Tiempo cronológico y atemporalidad en el psicoanálisis

En el psicoanálisis el tema del tiempo tiene su centro de gravedad en la noción de *après-coup*, que expresa innovadoramente la complejidad de la intersección de la temporalidad cronológica del Prc-Cc y la atemporalidad del Icc, en un mecanismo complejo que nos permite pensar el funcionamiento psíquico de la significación-resignificación rompiendo con una línea causal. La “sin-cronía” insistente y repetitiva del inconsciente freudiano se “incrusta” en un régimen de sucesiones que aplaza la satisfacción a la vez que produce sustituciones metafóricas. De este tipo de funcionamientos no sólo hay antecedentes en la literatura y en la filosofía, también en otras disciplinas como en la física. Hawking ha formulado el concepto de un tiempo de tipo circular que rompe con el principio de causalidad, por lo que no se podría pensar en una causa que precede a un efecto. El vector causa-efecto estaría hablando del tiempo lineal. La ruptura con esta lógica implica la posibilidad de que el efecto vuelva sobre la causa, el recorrido del tiempo rompe con la linealidad causal y podría ser circular, lo que hace posible que algo que aún no ocurrió actúe como causa de algo ya ocurrido, en un entretejido donde la separación entre futuro y pasado no es posible (Hawking & Ellis, 1975). También el concepto de “tiempo imaginario” de Hawking sorteja las ideas de principio y fin del universo.

La noción de tiempo cronológico en psicoanálisis, aunque no fue extensamente trabajada por Freud, tuvo sus menciones y evocaciones. Haré un recorrido. Cuando Freud (1911/1979a) formula sus ideas sobre el origen del pensamiento, en “Los dos principios del suceder psíquico”, como soporte de La “tensión de estímulo elevado durante el aplazamiento de la descarga” (p. 226), evoca, en mi opinión, el tema del tiempo cronológico y su origen. El pensar, dice allí Freud, es “una acción tentativa con desplazamientos de cantidades más pequeñas de investidura, que se cumple con menor expendio (descarga) de éstas” (p. 226). Permite diferir la descarga, generando una espera, en cuya amplitud se despliega un espesor de actividades psíquicas simbólicas: representaciones, lenguaje, pensamiento. Aplazar alude a un “plazo”, a una referencia temporal que, para el psiquismo, parece instalarse en ese acto de postergación y espera. El pensamiento que allí se instala permite los desplazamientos de pequeñas cantidades de investidura.²

Memoria, pensamiento, lenguaje y tiempo son nociones que en su funcionamiento psíquico quedan estrechamente vinculadas. En “Notas sobre la pizarra mágica” (Freud, 1924/1979f), la conciencia

2. La inhibición a la proclividad a la descarga del Icc es una característica del Prc, tal como Freud lo describe en “Lo inconciente” (Vol. 14, p. 185), y es consecuente con la existencia de representaciones investidas. “Cuando el proceso traspasa de una representación a otra –dice ahí S. Freud–, la primera retiene una parte de su investidura y sólo una pequeña proporción experimenta el desplazamiento” (p. 185). Seguidamente atribuye al preconciente el ordenamiento temporal de las representaciones.

depende de una discontinuidad de las investiduras del sistema P-Cc. Es en el momento de la investidura del sistema que es posible la conciencia de las percepciones y ésta se extingue cuando se retiran. El Icc es quién envía “golpes periódicos rápidos” hacia el sistema P-Cc, como si “extendiera al encuentro del mundo exterior unas antenas que retirará rápidamente después que éstas tomaron muestras de sus excitaciones” (p. 247). Este movimiento periódico de las investiduras funciona, para Freud, como el movimiento que en la pizarra mágica separa periódicamente la hoja de cubierta de la tablilla de cera. Es ese momento de separación el que permite que la superficie quede “exenta de escritura, receptiva de nuevo” (p. 246), al mismo tiempo que el registro queda atrás como huellas duraderas (memoria).

Si bien el Icc. “golpea” desde una atemporalidad, su impacto “periódico” en la P-Cc parece introducir un ritmo organizador en sus efectos. Así muy brevemente S. Freud concluye ese artículo diciendo que “en este modo de trabajo discontinuo del sistema P-Cc se basa la génesis de la representación del tiempo”(p. 247).

En “Más allá del principio de placer” (Freud, 1920/1979e), trabajando al igual que en “Notas sobre la pizarra mágica” la barrera protección antiestímulo, Freud dice que los procesos psíquicos Icc son atemporales y que nuestra “representación abstracta del tiempo parece más bien estar enteramente tomada del modo de trabajo del sistema P-Cc, y corresponde a una auto percepción de este” (p. 28).

En “Introducción del narcisismo” (Freud, 1914/1979b), atribuye la observación interior a la conciencia moral y vincula a pie de página esta función con la memoria subjetiva y con la temporalización (p. 93). Luego quedará vinculada al “ideal del yo”.

Hasta aquí se trata de un movimiento pulsional, rítmico y endógeno, tal como estos conceptos son priorizados en la teoría freudiana. Con el aporte posterior que significó la introducción teórica por diferentes escuelas del concepto “objeto” y de “gran Otro”, me parece importante agregar que no es menor para la noción de tiempo la función del objeto, en su oscilación presencia-ausencia y en sus investiduras de deseo (el objeto en tanto un Otro deseante). Al mismo tiempo que establece una oposición organizadora, con la ausencia dispara el movimiento del deseo del sujeto hacia huellas como punto de partida de una cadena de desplazamientos (alucinación, fantasías, pensamientos).

En la concepción freudiana la representación depende de la percepción, de la que es su consecuencia (su registro). También es cierto que la representación tiene sentido por la fugacidad de la conciencia perceptiva, por su intermitencia, que no necesariamente se corresponde con la ausencia del objeto real del mundo. Es en esa ausencia de conciencia perceptiva donde adquiere realidad psíquica la huella y donde se realiza el movimiento del deseo (*moción de deseo*). Presencia-ausencia del objeto para el sujeto queda así vinculada a percepción-representación o percepto-huella. Aunque esto apunta a

pensar que el aparato se arma para evitar la ausencia del objeto, igualmente cierto es decir que el aparato es testigo de la fugacidad de la presencia y por tanto de la ausencia como causa del deseo.

El ritmo que genera la alternancia del objeto se relaciona con el ritmo de investidura que ejerce lo Icc sobre el sistema P-Cc, pues es durante el estado investido de la P-Cc (atención) que puede tenerse conciencia de su percepción.

¿Qué derivaciones conceptuales tiene esta concordancia rítmica impresa por lo Icc y el objeto del mundo? En primer lugar parece claro que se puede hablar de concordancia solo en el momento de la conciencia perceptiva. Cuando hay investidura de lo Icc sobre la P-Cc en ausencia de objeto, no hay conciencia perceptiva. Cuando está el objeto en un momento que la P-Cc no esté investida, tampoco. De la primera de estas alternativas deriva la investidura a las huellas y genera efectos psíquicos del movimiento del deseo: fantasías, pensamientos etc. De la segunda da cuenta la barrera antiestímulo que preserva al sistema de los estímulos externos. La primera genera todo movimiento de sustitución metafórica y elaboración pero también puede derivar a trastornos perceptivos como la alucinación; la segunda, a proteger el funcionamiento del psiquismo y, en su extremo, a fenómenos autistas.

Una derivación conceptual de esta concordancia entre investidura de lo Icc y presencia del objeto es la impronta psíquica que deja: una huella investida. El origen a la vez “endógeno” y “exógeno” respecto al psiquismo de la huella relativiza las separaciones radicales “adentro-afuera”, situando toda impronta como el resultado de la investidura pulsional del sujeto en cuestión y el estímulo que proviene de mociones de deseo del objeto. Pero ¿acaso estas dos “causas” sexuales (pulsión del sujeto y estímulo-pulsión del objeto) deben ser consideradas separadamente? ¿Es el empuje y ritmo pulsional independiente del deseo del objeto y viceversa? Los efectos en el psiquismo del niño de padres depresivos que invisten escasamente o los efectos en el deseo de los padres por la falta de respuesta de un hijo autista nos hablan como ejemplos extremos de esta interdependencia.

La complejidad descrita sería la que se plasma en huellas que inauguran un “espacio-tiempo” que, teniendo sus relaciones con los ritmos biológicos y con los ritmos del mundo (natural y cultural), se constituye psíquicamente con particularidades propias.

La temporalidad psíquica (cronológica) la ubicamos así como *complejidad* donde intervienen los ritmos biológicos, los tiempos de la cultura, las mociones pulsionales y los objetos de deseo. Cualquiera de los factores intervinientes puede modificarla y actuar, a su vez, sobre los otros. Tenemos ejemplos de ello en las modificaciones de ritmos biológicos (cardíaco, respiratorio, circadiano, de aparición de las necesidades etc.) por causas psíquicas y viceversa, así como las modificaciones del funcionamiento psíquico por efecto de la cultura y viceversa. Podemos formular una noción de *construcción psíquica*

de la(s) idea(s) de tiempo, a través de las experiencias subjetivas con los objetos en las distintas fases del desarrollo libidinal. Ritmos orales, anales y fálicos van conformando una experiencia corporal-erógena de temporalidades.³

Freud se refería a que la autopercepción del funcionamiento del sistema P-Cc es lo que nos permite la idea de cronología temporal. Sin embargo, no creo que nos alcance con una observación del propio funcionamiento perceptivo y sus ritmos. El ritmo que impone la investidura Icc sobre la P-Cc es inseparable de las características de la pulsión, en especial de su empuje. En psicoanálisis debemos afirmar que un acto perceptivo es un acto pulsional en principio. La ritmicidad de investiduras pulsionales parece habilitarnos a pensar la pulsión en un estado de positividad y otro de negativización. La idea de “empuje” parece solidaria de la de negativización, ya que es difícil pensar un empuje permanente, sin ritmo.

No menos nos importa la necesidad de objetos para la pulsión: el empuje lo es hacia un objeto. La transitoriedad de la presencia del objeto hace a la dimensión transicional del tiempo y es un aspecto más de todo lo que la pulsión busca y no encuentra, de una satisfacción con resto, de una apropiación imposible que hace que la pulsión contornee y zafe del objeto para volver a su fuente, reciclando rítmicamente su empuje. Parece revelársenos allí el carácter pulsante, rítmico de la temporalidad (Schneider, 1996, pp. 345-352). El recorrido entre la fuente y el objeto, entre el empuje y su satisfacción parcial, se corresponde gráficamente con la curva que describe la tensión de acuerdo al principio de *displacer-placer*, que se constituye también en esa autopercepción del tiempo.

3. En la investigación de las experiencias de privación sensorial, donde no se disponen de referentes externos tanto naturales como culturales de la temporalidad, los referentes internos pasan a tener un papel vital para sostener el funcionamiento psíquico. Aunque en un primer momento nos parece descubrir en ellos los ritmos biológicos, las singularidades en que éstos se arman nos permiten concebirlos como ritmos del “*cuerpo-erógeno*”.

Resumen

El texto abre a la reflexión sobre distintas temporalidades: históricas, culturales, naturales y psíquicas en su acción recíproca, especialmente en sus interacciones con el sujeto que, estando en un tiempo (época), a su vez, temporaliza. El psicoanálisis ha introducido una variante decisiva a la idea de sujeto al descentrar su núcleo determinante del Yo temporalizador, ubicándolo en el inconsciente atemporal que aparece en los “contra-tiempos” inesperados del síntoma, el sueño, los lapsos etc.

Se hace un recorrido sobre los distintos momentos de la obra freudiana donde se puede pensar la idea de tiempo cronológico en psicoanálisis en relación con el objeto del mundo, la percepción, la representación y la investidura pulsional. Tanto la presencia-ausencia del objeto como la alternancia de la investidura pulsional marcan un ritmo y en la auto-percepción de este ritmo parece radicar la idea de tiempo cronológico.

Esta idea del tiempo puede ser modificada tanto por razones que podríamos llamar “internas”, pulsionales, representacionales, elaborativas (distintas incidencias por ejemplo de momentos o estados de ansiedad, angustia, depresión, inhibiciones etc), como por razones del mundo vinculadas a los otros y su interrelación en la cultura (deseo del Otro, sistemas de intercambio, cualidad de los objetos producidos etc).

Percibimos en nuestra época un plegamiento de las secuencias temporales cronológicas y un deslizamiento y salto en la relación con los objetos y en el pensamiento. No obstante lo que puede evocar de un aplastamiento elaborativo, es notorio que este funcionamiento también ha introducido una mayor libertad de elección y una forma de procesar el exceso de objetos ofertados, y también ha producido diferentes formas de producción metafórica altamente simbólicas. Para el psicoanálisis el desafío es encontrar en estas nuevas formas de funcionamientos los nuevos órdenes con que se construyen fantasías, pensamientos y síntomas, nuevos recorridos y formas de la sexualidad, además de producciones artísticas.

Descriptor: Tiempo, Temporalidad, Pulsión, Representación.

Candidato a descriptor: Après-coup.

Abstract

The text opens the reflection on different temporariness: historic, cultural, natural and psychic in their reciprocal action, especially in their interactions with the subject, who being on a time (age), at the same time, temporizes. The psychoanalysis has introduced a decisive variant to the idea of subject when decentralizing its Self temporizing determinant nucleus, locating it at a-temporal unconscious which appears in the unexpected reverses of the symptom, the dream, lapsus etc.

A journey through the different moments of the Freudian work is made where the idea of the chronological time in psychoanalysis related with the world object can be thought, the perception, the representation and the impulse investiture. The presence-absence of the object as well as the alternation of the impulse investiture mark a rhythm and in the auto perception of this rhythm seems to be the idea of the chronological time.

This idea of time can be modified not only by reasons which could be called “internal”, by impulse, representation, elaboration (different incidents, i.e. anxiety moments, anguish, depression, inhibitions etc.) but for reasons of the world related to others and its interrelation in the culture (wish of the Other, interchange systems, quality of the produced objects etc.). We perceive in our age a fold of the chronological temporal sequences and a sliding and jump in the relation with objects and thinking. Although it may evoke an elaborative crushing it is notorious that this functioning has introduced a bigger freedom of election and a way to process the excess of offered objects and it has also produced different highly symbolic ways of metaphoric production. The challenge for the psychoanalysis is to find in these new functioning ways the new orders in which the fantasies, thoughts and symptoms, new ways and forms of sexuality and artistic productions are built.

Keywords: Time, Temporariness, Impulse, Representation.

Candidate to keyword: Après-coup.

Referencias

Balaguer Prestes, R. (agosto/octubre, 2010). Zapping, navegación, nomadismo y cultura digital. *Razón y Palabra. Primera Revista Electrónica de América Latina Especializada en Comunicación*, 73. Recuperado de <http://razonypalabra.org.mx/N/N73/MonotematicoN73/11-M73Balaguer.pdf>

Baudrillard, J. (1993). *La ilusión del fin: O la huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.

Borges, J. L. (1989). Nueva refutación del tiempo. En *Obras completas* (Vol. 2, 137-149). Buenos Aires: Emecé.

Ferrater Mora, J. (1979). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza.

Freud, S. (1979a). Los dos principios del suceder psíquico. En Freud, S., *Obras completas* (Vol. 12, 219-231). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1911)

Freud, S. (1979b). Introducción al narcisismo. En Freud, S., *Obras completas* (Vol. 14, 65-98). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1914)

Freud, S. (1979c). Lo inconsciente. En Freud, S., *Obras completas* (Vol. 14, 193-201). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1915)

Freud, S. (1979d). La transitoriedad. En Freud, S., *Obras completas* (Vol. 14, 307-311). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1915)

Freud, S. (1979e). Más allá del principio del placer. En Freud, S., *Obras completas* (Vol. 18, 18-61). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1920)

Freud, S. (1979f). Nota sobre la pizarra mágica. En Freud, S., *Obras completas* (Vol. 19, 239-248). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1924)

Hawking, S.W. & Ellis, G.F.R. (1975). *The large scale structure of space-time*. Cambridge: University Press.

Le Goff, J. (1991a). *El orden de la memoria: El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

Le Goff, J. (1991b). *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.

Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Schneider, J. (1996). Irreversibilidad, temporalidad y pulsión. En Brans, J. P., Stengers, I. & Vincke, Ph. (Eds.), *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine: Actas del coloquio internacional de 1983* (345-352). Barcelona: Gedisa.

Psicoanálisis en la infancia: En defensa de cierto tiempo

“Si, entiendo. Sin transformación, el hombre es un lobo siempre que hay ocasión.”

BYRON

Hay quien reivindica al arte, la literatura en especial, como una profecía. Serían páginas gitanas, leyendo destinos en las manos de los ojos que leen. Y lo son, porque a veces sucede.

Veinte mil leguas de viaje submarino anticipó la invención del submarino. 1984, un mundo más voyeurista y menos humano.

Puede ser una exageración decir que *Edipo rey* profetizó el psicoanálisis, y que Sófocles previó a Freud, pero, si Freud no viera lo que Sófocles vio, el psicoanálisis sería menos mirado.

La literatura tiene algo de tiempos fusionados, como en el inconsciente, presente, pasado y futuro en la misma dimensión. Ayer, Shakespeare y Hamlet previeron la ambivalencia del hoy.

Toda gran obra prevé. Tal vez porque esté próxima al sueño, que está cerca del inconsciente, que habla de un futuro como si fuera pasado. Y solo el presente de la lectura existe.

J.M. Barrie (2006), con *Peter Pan*, previó. Autor y obra están bañados de contemporaneidad. Barrie previó lo que, años después, Golse y Braconnier (2008) llamarían “niño sin derecho a la infancia”.

Es lo que vemos en niños de familias más carenciadas y cuánto tienen que trabajar en casa o en la calle. En niños de familias más acomodadas y cuánto tienen que cumplir una nutrida agenda, con poco espacio para lo que más necesitan: jugar.

No tener derecho a la infancia también puede ser definido como la necesidad de atender al deseo ajeno (parental) de tercerizar realizaciones no obtenidas y tener que olvidarse de lo suyo: ser deseado, amado, cuidado. Y, nuevamente, jugar.

A veces, un tratamiento analítico con un niño puede ser resumido por la máxima: restituir el espacio del derecho a la infancia a través del juego y reducir la proyección de fantasmas patógenos de los padres en los hijos. Y, sobre todo, restituir el tiempo, objeto escaso en la contemporaneidad.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

Freud (1914/1996), otro literato profeta, previó eso, al describir los bebés como majestades que surgen para redimir el deseo (narcisista) de sus padres, viviendo el drama de una vida que no es suya. Aquí, la Tierra de Nunca Jamás es el paraíso, la posibilidad de decir *no* a demandas ajenas.

El psicoanálisis, en la infancia, también construye esa tierra, espacio donde se recupera la autoría de un deseo. Y de un tiempo. Entre nunca y siempre –tierra del a veces–, él ofrece momentos sagrados de encuentro y elaboración –tiempo– de la independencia emocional. Beber del otro para encontrar la sed de sí.

La falta de derecho a la infancia está presente en el comienzo del libro. El comienzo de *Peter Pan* no es broma. Juan, Miguel y Wendy son tres niños inundados por las preocupaciones de sus padres. No es fácil sustentar una familia en la Inglaterra del siglo XX. Eso es actual. Y universal.

Nos referimos a la versión completa (del libro)¹, en la eximia traducción a la lengua portuguesa de Ana María Machado. Nos detuvimos poco en el cine. Después explicaremos por qué.

En el principio, la confrontación está creada. Dirigido al alma del niño, construye la intriga necesaria para representar la infancia: el bien (Peter Pan, Wendy, sus hermanos, los niños perdidos) contra el mal (Capitán Garfio, Smee y los piratas). Así expone la cáscara de la metáfora de una confrontación mayor, con más lados.

De un lado, el mundo adulto, sin paciencia para los niños. Porque la vida es dura. Hay gastos, son tres los hijos. Porque los adultos crecieron y ahora juegan menos. Lo cotidiano pesa; hasta mata, según Maiakovski (citado por Jakobson, 1931), específicamente, y los amantes en general. Hay un ejército en marcha en el principio de la realidad.

Por otro lado, está el deseo de ser niño. Perder tiempo. No trabajar. Inventar. Hacer lo que se quiere, terminar con lo que se quiere, como el psicoanálisis intenta reestablecer junto a las familias. El frescor del ejército puesto en el principio del placer.

Los dos ejércitos están en alerta. Se miran. Se examinan. Miden fuerzas, y ambos son frágiles. Habrá guerra. La guerra de la vida y de la muerte. De la infancia y del crecimiento. La batalla inevitable de las generaciones entre la posibilidad de continuar (Eros) y de quedar estancado (Tanatos).

La madre, suficientemente buena (Winnicott, 1965), toma partido por los niños. La empleada, también. La niñera, un perro San Bernardo llamado Naná, idem.

Se juega con las palabras, como en *Alicia en el país de las maravillas* (Carrol, 1961). Con el sentido, como en las buenas historias. Se pierde tiempo para ganar espacio mental. La infancia también es

1. Las citas del libro infantil son siempre de Barrie, J.M. (2006). *Peter Pan* (A.M. Machado, Trad.). São Paulo: Salamandra.

maravillosa. Y con sentido. Se juega con las sombras. La infancia también es atemorizante, sombría.

La lucha es dura, la realidad tiene hombros anchos, músculos de aburrimiento, lascas de destrucción a punto de concretarse, está hecha de derrotas y victorias, y ambas duelen.

Precisa refuerzo de gente (matriz de apoyo) y de lugar (espacio psíquico) para no perder con depresión o angustia. Para perder con tristeza digna (de la vida) a fin de ganar lo que es de derecho y deseo.

Ahí aparece Peter Pan y su tierra:

“[...] La Tierra de Nunca Jamás es, siempre, más o menos una isla, con manchas sorprendentes de colores aquí y allá, con arrecifes de coral y embarcaciones llenas de mástiles sucediéndose, con salvajes y solitarias cuevas, con gnomos que casi siempre son sastres, con cavernas por donde corren ríos, con príncipes que tienen seis hermanos más viejos, y una cabaña que se está cayendo a pedazos y una vieja mucho más vieja de nariz torcida” (p. 15).²

El escenario es más interesante que la realidad, que los números del padre, que la prosa del día a día. Compone la poesía de la belleza que precisamos todos, desde bebés.

La Tierra de Nunca Jamás puede ser un esbozo del espacio potencial, descrito por Winnicott (1971), el más poeta de los psicoanalistas. Él supo describir ese lugar, donde “no hay distancias aburridas entre una aventura y otra” (p. 16).

Es como si todo lunes fuera la prolongación del domingo, no hubiera que levantarse temprano, no hubiese tema ni baño o la necesidad de vestir la ropa que no se quiere vestir, cepillar los dientes, saludar a los padrinos. Vacunarse de vez en cuanto o tomar la leche todos los días.

Hay un detalle importante. La señora Darling, madre de los niños, nunca dudó de la existencia de Peter Pan. Supo ilusionarse hasta verlo y, así, poder ilusionar. El espacio potencial de la ilusión se sucede en cada frase: “Si tú, o yo, o Wendy, cualquiera de nosotros, estuviera allá despierto a esta hora, habríamos visto que él era muy parecido al beso de la señora Darling” (p. 21).

Se trata de algo que se construye entre el ego en formación y la madre. Está lejos de ella, pero guarda rastro de su olor, como un trapo arrugado, empapado. Es fundamental para las despedidas de esta vida.

Hay otras confirmaciones en la poesía de las frases. El psicoanalista Pavlovsky (1980) también hizo poesía al valorizar la importancia de un espacio lúdico, construido en la infancia y en el psicoanálisis

2. Traducción libre al español de la obra citada en portugués.

de la infancia. Nace del juego de un grupo que comparte la ilusión o en la dupla analista paciente. En su interior creen en ella. Externamente, salen fortalecidos: “La diferencia entre él (Peter Pan) y los otros niños, en esas horas, es que los otros sabían qué era hacer de cuenta, pero, para él, hacer de cuenta y de verdad eran exactamente la misma cosa” (p. 102).

Qué lección de infancia y elogio a ella: “[...] La cosa más encantadora en él era que tenía todos los dientes de leche” (p. 21).

La obra pasa páginas mostrando que conoce un niño, ese que fuimos y somos al creer en la fantasía para digerir la realidad. Debe pelear con leones sueltos en las calles, indios en los desfiladeros, nombrar contenidos sangrientos hasta calmarse y encontrar las sirenas en la laguna. Ahora, volverse políticamente correcto y evitar metáforas violentas sería desconocer lo que realmente pasa por la cabeza de un niño, repleta de impulsos vitales (Mannoni, 1979).

El libro comprende y describe la lucha. La victoria será la posibilidad de separarse. De crecer para vivir la propia vida. Encontrarse:

“-¿Puede pasarnos alguna cosa, mamá, aún con la luz prendida?
-No, mi tesoro -dijo ella-. Esas luces son los ojos que las madres dejan cuando salen, para vigilar y cuidar a los hijos”.

Las buenas historias son actuales. Son como los ojos de madre y padre. Su objetivo principal tal vez sea el mismo de la luz en el pasillo: discretamente, encender la presencia en la ausencia. El psicoanálisis, en la infancia, valoriza las historias y lo narrativo. Circula entre la ausencia y la presencia. Construye representaciones de ellas.

Peter Pan cuenta la historia de un niño que no quiere crecer. Es más actual aún, porque ese deseo está más presente en una sociedad que pierde las referencias de los padres, y en la que la autoridad se vuelve autoritaria. En una sociedad narcisista, que ya no acepta envejecer. O morir. O perder tiempo para vivir. ¿Qué elixir de la eternidad (aparente) sería más eficaz para los padres que tener un hijo que no crece? Así, no precisan morir.

Cien años borraron, más aún, la jerarquía necesaria para la familia, moldeada por las diferentes generaciones. Lo que le faltaba a Peter Pan y lo que falta hoy y se adentra en nuestros consultorios. El resultado invierte el sentido, con una dictadura familiar, generando niños tiranos como eran Peter Pan y su profecía. Como en la siguiente frase:

“- [...] Hoy en día los niños saben tanta cosa que dejan de creer en hadas. Y cada vez que un niño dice: ‘No creo en hadas’, en algún lugar un hada cae muerta” (p. 47).

Al mirar a las clases más humildes, vemos el trabajo infantil, dentro o fuera de la familia. Al mirar a las clases más favorecidas, vemos la ocupación de los niños intentando responder a las exigencias (narcisistas) de sus padres, sometidos a feroces jornadas de preparación para el futuro: inglés, francés, tenis, gimnasia olímpica. Y nata-

ción. Y se ahogan en el presente, el tiempo más verdadero y tal vez el único (San Agustín, citado por Ricoeur, 1983).

Nacemos frágiles, dependientes. Para defendernos, reaccionamos con omnipotencia. Para abandonar la omnipotencia y ser suficientemente felices en el amor, el trabajo y la trascendencia, necesitamos jugar a que el hada está viva y basta con un polvito mágico para volar.

Matar un hada, precozmente, es trágico.

En la contemporaneidad, las hadas mueren demasiado temprano. Ya no hay latencia, período de elaboración entre la infancia y la pubertad. O, en ese sentido, de la elaboración del duelo por el hada que se pierde. Muchas veces, el tratamiento analítico, en la infancia, viene a reponer hada y duelo y tiempo. Los propios niños deberían callar las hadas cuando crean que es la hora. Allí, los padres no deberían mandar. Ni los analistas.

Nos toca, en Peter Pan, el hecho de que llame a los niños en el comienzo de la historia. Cada uno tiene sus motivos para el encuentro. El de los niños es la necesidad de crear el mundo de la imaginación, huir de los números de los padres, de lo prosaico, de lo cotidiano. Sembrar la poesía y la fantasía que atiendan lo real y abran los espacios de lo maravilloso.

El motivo de Peter Pan es más profundo aún:

“–Es que yo no se ninguna historia, ¿sabes? Ninguno de los niños perdidos conoce ninguna historia” (p. 51).

El niño que se analiza también quiere oír historias. Él viene para rehacer la historia de su vida. Como el adulto, con la diferencia de que lo hace jugando, dibujando, inventando.

Peter quiere oír Cenicienta. Eso nos conmueve, porque sugiere que, en la Tierra de Nunca Jamás, donde todo se realiza y todos se divierten con derecho a la infancia, Peter Pan no puede crecer. Ahora, para crecer, es preciso oír historias. Solamente ellas nos pueden contener, darle un nombre a los sentimientos, construir memorias, consolar del crecimiento, de la vida y de la muerte. Para que podamos volvernos menos déspotas, menos narcisistas y menos omnipotentes. Más humanos (Bettelheim, 1976).

Aquí, retomamos la cuestión prometida de haber tomado el libro y no la película, y establecemos una posible cronología en las relaciones padres-bebés, donde primero aparece el cine real de los cambios corporales; solo después vienen las historias (las palabras), destino de cuerpos bien tocados. Y, finalmente, el cine de arte, consecuencia.

Ahí está el cambio: Peter Pan da el derecho a Wendy, Juan y Miguel para que salgan de la realidad, repleta de dependencia y muerte. Y que construyan el lugar de la imaginación, repleto de autonomía y vida.

En cambio, recibe el derecho de oír historias y salir de la condición de niño perdido: “–¡Tengo óptimas noticias, niños! Finalmente, les traje la madre que todo el mundo quería tanto” (p. 98), anuncia Peter a los compañeros, cuando trajo a Wendy.

Peter Pan, los niños perdidos y el hada Campanita no dejaban de ser niños abandonados por la madre que deseaban volver a verla. Nuestra neurosis también está hecha de abandonos, que el psicoanálisis historiza, cuenta, representa. A título de ejemplo, él cuenta su historia:

“-Creía que mi madre también iba a dejar siempre la ventana abierta para mí. Por eso, me quedé lejos de casa durante muchas y muchas lunas, hasta que un día volé de vuelta. Pero la ventana tenía rejas, porque mi madre me había olvidado completamente y había otro niño durmiendo en mi cama” (p. 164).

Sí, la madre da derecho a la infancia y garantiza el deber de perderla a través del encuentro con las historias y el crecimiento. Encuentro o reencuentro, porque debió haber sombra de la madre, mínimamente, para que se busque el sol de otra. Y que, por dentro, nunca sea perdida.

Peter Pan encontró los niños al buscar su sombra. O la de la madre, como en el final de la historia, cuando se rehúsa a ser adoptado por la señora Darling. “[...] Una señora bonita, pero no tan bonita como mi madre. Y tiene la boca llena de dedales pero no tiene tanto dedales como tenía mi madre” (p. 235).

Él fue incapaz de sacarla de la idealización, otro objetivo del psicoanálisis, en esa fase, y, con el niño recompuesto, en todas las otras. En el rastro del mismo tema, Smeel le pregunta a uno de los auxiliares del Capitán Garfio:

“-¿Qué es una madre?” (p. 129).

El libro conoce la respuesta. Sabe lo que es una madre y un niño. A título de ejemplo, Wendy llega cantando a sus nuevos hijos:

“Yo quería una casita
De paredes bien rojas,
Linda y chiquitita
Musgo verde en lugar de tejas” (p. 104)

El lenguaje es ese, con rimas, prosodia, música, madre e hijos construyen su casa, en posible contradicción con lo que dijimos, ya que hay palabras desde el inicio. Pero con ritmo o armonización afectiva (Stern, 1997), enlace nada prosaico pero completamente musical de lo que realmente importa y estructura la relación de la madre y su bebé.

Con la misma sabiduría, uno de los niños perdidos quiere descargar en alguien. Barrie describe: “Y, aunque fuera un niño medio bobito, sabía que siempre podemos echar las culpas en las madres, porque solo ellas lo aceptan siempre” (p. 201).

Para terminar la casa, solo falta la chimenea, como en un cuento tradicional. La hacen con el sombrero de Juan. Queda vulnerable (a

los lobos al acecho), pero también permeable para entrar y partir (la libertad al acecho). Crecer es un riesgo necesario.

Barrie sabe tanto de madres que hace a Wendy reaccionar al pedido de maternidad: “-¿Será que debo? [...]. -Es claro que me encantaría, sería muy bueno intentar, pero da un poco de miedo, ¿saben? Es que soy apenas una niña pequeña, no tengo ninguna experiencia [...]” (p. 107).

Wendy comprendió la ambivalencia de la imposible tarea materna y llegó a expresar envidia de las solteras. Barrie da el derecho winnicottiano (1969) del odio: “A veces creo que un niño no compensa el trabajo que da” (p. 152).

Toda madre vuelve a ser una niña pequeña (Bydlowsky, 1997). Así, consigue hacer el gran viaje de, a partir de un objeto externo, ocupar la mente y el corazón del hijo. Después, desocupar. El trayecto es descrito en el encuentro de Juan y Miguel con el Capitán Garfio, en la guerra.

Garfio, infantil como era, intenta seducir a los niños para sumarlos a su lucha. Ellos se entusiasman, especialmente al pensar en la posibilidad de no tener que hacer la prueba de matemática. Está casi todo arreglado, ahora solo falta que le juren “¡Abajo el rey!”

Se rehusaron, tal vez porque la madre suficientemente buena era capaz de mantener viva la imagen (el nombre) del padre (Lacan, 1956/1995). Poco antes, Juan le había pedido a Wendy-madre para ocupar el lugar de Peter-padre, en su ausencia. Y oyó: “-¿Sentarse en el lugar del padre, Juan? -Wendy quedó escandalizada. -¡Claro que no!” (p. 151).

Barrie sabe tanto de hijos que hace que Peter Pan comente: “-Lo que nosotros estamos precisando es solo una persona simpática y maternal”.

Peter comprendió muy bien el peso de ser madre. Y cuánto puede ser elevado cuando bajan las exigencias. Y cuánto se trabaja hoy la paternidad y maternidad en el psicoanálisis del niño.

Madre (sustituta) e hijos, en fin, se encuentran. Enseguida, ella pasa a llenarlos de límites, mandándolos a secar los pies e ir a la cama. Solo habrá tiempo de oír Cenicienta. Ellos se regocijan como un niño del siglo XXI, al encontrar límites, establecidos con firmeza y diálogo. E historias, o sea, amor. El psicoanálisis de la infancia circula por esos temas.

Ahora sí los niños pueden luchar contra el Capitán Garfio, la dependencia, Smee, el miedo, los otros piratas, la separación.

La lucha es ardua, como un crecimiento. Tiene que descender por árboles huecos. “Una masacre”, como describe Berrie, unos son transformados en estatua o hasta mueren para que otros vivan, como los niños perdidos, ahora crecidos.

La guerra fue ganada con inteligencia. Estrategia, diría el ejército. Mentalización, diría el psicoanálisis. Peter Pan se hace pasar por el codrilo, imitando el tic tac. Así confunde y aterra a Garfio. Los niños vencen y encuentran a la madre al encontrar una historia.

Somos todos niños perdidos hasta que encontramos una historia –el psicoanálisis– que nos representa o consuela por lo que perdemos o vamos a perder; o de lo que fantaseamos que perdemos: el brazo del Capitán, devorado por el cocodrilo. Estamos todos inundados de cocodrilos, castración, realidad. Muchas veces –o todas– somos salvados por la imaginación. Que nos ayuda a superar las faltas de la vida y de la muerte, al contrario que el Capitán Garfio, atemorizado con el cocodrilo como un niño que no acepta perder, renunciar, crecer. El psicoanálisis, en la infancia, está atento a todo eso: fomentar la imaginación, estimular ciertas renunciaciones a cambio del crecimiento.

La actualidad de *Peter Pan* pasa también por ser una historia bien escrita, que nos acoge. Comprende al niño cuando dice: “Campanita no era del todo mala. O mejor, en ese momento ella estaba siendo toda mala, pero, por otro lado, muchas veces era toda buena. Las hadas tienen que ser siempre una cosa o la otra porque, como son tan pequeñitas, infelizmente solo hay lugar para un sentimiento por vez” (p. 74).

El psicoanálisis lleva páginas y páginas en el intento de explicar lo que padres e hijos aprenden en la vida. Cuán pequeños somos a veces para tantos y tan complejos sentimientos. Pero tal vez aún sea uno de los guardianes de los derechos y deberes de un deseo. En la infancia, lo es. Una literatura, como esa, ciertamente.

Una palabra más sobre el juego: *Peter Pan* es una obra, como los cuentos tradicionales, sobre el deseo de no crecer. Solo después de jugar con eso, Wendy y sus hermanos crecen. Los niños perdidos también, con excepción de Peter Pan. Él no quiere manos agarrando carpetas ni cuerpos dirigiéndose a la oficina, símbolo de la permanencia de un lado más infantil, sin el cual la vida sería insulsa. Pero que sea una parte, pizca, trozo, porque, si toma cuenta de todo, acabará en el clima trágico de la carísima cuenta a pagar cuando no se crece: “Un niño que ha vivido inúmeros placeres que otros niños nunca tendrán. Pero que ahora estaba mirando por la ventana hacia la única alegría que se le prohibió para siempre” (p. 239).

El psicoanálisis en la infancia recuerda la madre que encanta y desencanta. Y construye y destruye Peter Pan, creando condiciones para la alegría de los encuentros, reencuentros y de los nuevos vínculos. La alegría de la transmisión, que Wendy proporciona a su hija Jane, que lo hará con su hija Margaret: “El caso es que ella ha crecido. No necesitas apenarte. Ella era de las que les gusta crecer [...]. Los años pasaron y Wendy tuvo una hija. Y eso no debía ser escrito con tinta común sino con otro líquido” (p. 248).

La trama pasa por la historia de los padres que, al ser contada, encanta y estructura a sus hijos: “–Te saltaste un montón de piezas [...]” (p. 251), reclama Jane, fascinada con esa verdadera transmisión (“el otro líquido”), que la vuelve capaz de ir a la Tierra de Nunca Jamás y volverse para siempre madre de una niña que, un día, irá para allá también.

Hay también, en el crecimiento, un reencuentro con los padres, ahora menos idealizados: “–Deja que vea a papá –pidió Miguel ansioso, aprovechando para mirar bien–. Es menor que el pirata que maté [...]” (p. 237).

La suerte de la señora Darling es peor aún: “La señora Darling, a esa altura, ya estaba muerta y olvidada” (p. 249).

Puede estar allí uno de los aspectos más importantes y difíciles de ser padres, retomado por el psicoanálisis: conquistar la desidealización para que el crecimiento de los hijos (pacientes) realmente aparezca. Con autonomía y libertad y el tiempo necesario para eso.

Si pensamos que, en el siglo XXI, estamos luchando por el derecho a la infancia y por el regreso del narrador sin prisa para contar (Benjamin, 1991), no conozco otra historia más representativa y necesaria que esta.

Resumen

En este artículo, el autor desarrolla ideas sobre la relación entre el psicoanálisis de niños y las representaciones sociales del mundo contemporáneo. El punto de partida es la obra clásica Peter Pan. Están incluidos los aspectos actuales del psicoanálisis como el exceso (demasiado para adaptarse), el tiempo reducido (en la cultura, en la infancia, en la clínica, en el libro). La idea es establecer posibles relaciones entre esos aspectos, el origen del sufrimiento de los niños y la importancia contemporánea de esas habilidades en la adopción de un ajuste en la actualidad.

No hay conclusiones definitivas y se señala la importancia de la literatura, ese potencial de trabajo como referencia para entender mejor el mundo actual, sus implicancias en la comprensión de la infancia y la construcción del psicoanálisis en este período, con atención especial a aspectos como la falta de infancia y de tiempo.

Palabras clave: *Infancia, Psicoanálisis de la niñez, Literatura, Mundo interno, Mundo externo.*

Abstract

In this article, the author develops ideas about the relationship between child psychoanalysis and the social representations of the contemporary world. The classic literature of Peter Pan is the starting point. Current aspects of psychoanalysis as the excess (too many to fit), the reduced time (in culture, childhood, clinic and book) are included. The idea is to establish possible relationships between these aspects, the origin of child suffering and the contemporary importance of these skills in adaptation of an adjustment in the present.

There are no definitive conclusions but the importance of literature as a potential work is pointed out as a reference to better understand the present world, its implications in childhood comprehension and construction of psychoanalysis in this period, giving special attention to such aspects as lack of time and childhood.

Keywords: *Childhood, Child psychoanalysis, Literature, Inner world, Outer world.*

Referencias

- Barrie, J.M. (2006). *Peter Pan*. (A.M. Machado, Trad.). São Paulo: Salamandra.
- Benjamin, W. (1991). *Écrits français*. Paris: Gallimard.
- Bettelheim, B. (1976). *Psychanalyse des contes de fées*. Paris: Robert Laffont.
- Bydlowski, M. (1997). *La dette de vie – Itinéraire psychanalytique de la maternité*. Paris: Puf.
- Campos, A. de (2009). *Byron e Keats – Entreversos*. Campinas: Unicamp.
- Carroll, L. (2007). *Alice au pays des merveilles*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: Uma introdução. En Freud, S., *Edição standard das obras psicológicas completas* (Vol. XIV, 77-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1914)
- Golse, B. & Braconnier, A. (2008). *Nos bebês, nos ados*. Paris: Odile Jacob.
- Jakobson, R. (1931). *A geração que esbanjou seus poetas*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lacan, J. (1995). *O seminário – A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1956-1957)
- Mannoni, M. (1979). *La théorie comme fiction*. Paris: Seuil.
- Pavlovsky, E. (1990). *Espacios y creatividad*. Buenos Aires: Búsqueda de Aylyl.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- Stern, D. (1997). *La constellation maternelle*. Mesnil-sur-l'Estreée: Calmann-Lévy.

Avatares del tiempo

*Meu Deus, como o tempo passa!
dizemos de quando em quando;
afinal o tempo fica
a gente é que vai passando.*

JOÃO DE FREITAS, *Vida vivida (fado)*¹

El tiempo de la vida

El rostro intemporal, como tallado en piedra, de Argentina Santos, reconcentrado y con los ojos cerrados, casi en trance, va ocupando toda la pantalla al aproximarse poco a poco la cámara², mientras ella desgrana cada nota, cada palabra, cada matiz de este conmovedor fado, cantado con toda su alma, gemido con todo su ser, con una emoción que la atrapa y que se transmite a quien la contempla, a quien la escucha. Lamento dolorido por la vida que pasa y se pierde, queja por la presencia asediante del temor de que acabe pronto, llanto por la juventud que se va y no retorna (*volta sempre a primavera / só não volta a mocidade*³), los versos sencillos, directos, casi de sentido común, calan hondo en la sensibilidad de cada cual, provocando una identificación inmediata. ¿Quién no se reconocería en ellos?

¿Pasa el tiempo o pasa la gente? Desde un cierto punto de vista, tanto da; la experiencia del tiempo es la de lo cambiante, lo mudable, lo pasajero. Se trata, ante todo y sobre todo, del tiempo de la vida, un tiempo que, en tanto humanos, se sabe finito, acotado. Así lo vivía un hombre ya mayor, que transitaba los últimos días de una enfermedad terminal escuchando y volviendo a escuchar una y otra vez, en su lecho de enfermo, la *Misa criolla*, de Ariel Ramírez. Era algo un tanto extraño, ya que no era cristiano ni creyente, y tampoco era lo puramente musical y artístico lo que lo atraía. Sobre todo le gustaba escuchar el “Gloria”, aquellas palabras de la misa que piden “paz a

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

1. “Mi Dios, cómo pasa el tiempo/ Decimos de tanto en tanto/ Al final el tiempo queda/ Somos nosotros que vamos pasando”, en traducción libre.

2. Se trata de la película *Fados* (2007), de Carlos Saura.

3. “Siempre vuelve la primavera/ solo no vuelve la mocedad”, en traducción libre.

los hombres”, palabras que él reproducía canturreando, transformadas en “pasan los hombres”. Y estas palabras que creía oír y que repetía le aportaban efectivamente algo de paz, quizá la de saber que el trance que estaba atravesando en soledad, su destino personal ya inexorable, no era producto de un caprichoso azar que le había tocado en desgracia sino que reafirmaba la condición mortal que lo reunía al resto de los seres humanos: los hombres pasan y, como el tiempo queda, pasarán otros hombres.

No es difícil identificar los mecanismos psíquicos que hacen que esta no deseada índole mortal del ser humano sea transformada en obra destructora del tiempo, de su incesante transcurrir; ya no se piensa entonces que el período de una vida humana es limitado, sino que se atribuye a la acción del tiempo el acabar finalmente con ella. El tiempo, que trae la declinación y la muerte, se vuelve así el enemigo contra el que hay que luchar con todos los recursos posibles –bien pobres, por cierto, cuando no francamente irrisorios– para ganar... un poco más de tiempo. Ya que no se lo puede detener ni hacer retroceder, sólo se trata muchas veces de conseguir de ello una apariencia: por lo menos que no se noten sus efectos.

¿Qué es el tiempo?

Ni siquiera sabemos qué es el tiempo. No lo sabía San Agustín (1993), quien confesaba hace dieciséis siglos su perplejidad: “¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta, pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (p. 327). Pero nuestro saber al respecto no es mayor ahora: Ilya Prigogine, que ha abordado centralmente la cuestión del tiempo desde una perspectiva científica, señalaba ayer nomás que “no sabemos mejor que San Agustín lo que ‘es’ el tiempo” (Prigogine & Stengers, 1990, p. 211). “Tiempo y muerte (son) dos nociones inextricablemente ligadas que nos constituyen pero que, sin embargo –o precisamente por eso– no son materia de un saber”, dice Diana Sperling (2012). Inherentes a lo humano del hombre, el tiempo y la muerte, son, por esa misma razón, ineluctables e imposibles de ser aprehendidos en un saber, en un concepto. Kant (1976), que hace en su *Crítica de la razón pura* una “exposición metafísica del concepto⁴ de tiempo”, aclara sin embargo que el tiempo no es para él un concepto empírico ni discursivo sino un *a priori* trascendental; no resulta de ninguna experiencia vivida de un sujeto humano sino que es condición previa de toda experiencia, “forma pura de la intuición sensible” (p. 184).

Tampoco son objetos inmediatos de la experiencia. No hay experiencia vivencial posible de la muerte. En cuanto al tiempo, Bergson (1956) hubiera querido instituir su realidad como experiencia puramente subjetiva, como dato inmediato de la conciencia, bajo la forma de la *duración pura*, “una realidad que todos captamos desde dentro,

4. Destacado por mí.

por intuición y no por simple análisis; es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura” (p. 18). Resulta difícil convalidar desde el psicoanálisis tal primacía otorgada a la introspección, al autoconocimiento yoico, al saber puramente intuitivo, para fundar sobre ella lo real del tiempo.

Seguramente es esta imposibilidad del tiempo –tanto de reducirlo a ser el producto de una experiencia como de capturarlo en un concepto, en un saber– lo que mejor da cuenta de su realidad: lo real del tiempo es su imposibilidad, su no cesar de no escribirse (Lacan, 1973/1981, p. 114); es el resto inaprehensible que queda de todas las formulaciones, de todos los discursos sobre el tiempo, resto que torna inconsistente todo saber sobre el mismo, tal como lo atestiguara San Agustín de una vez para siempre.

La multiplicidad de saberes acerca del tiempo

Esta imposibilidad es la causa de la multiplicación de saberes acerca del tiempo, saberes proliferantes, construidos de muy diferentes maneras, con muy distintos elementos, desde muy diversas ópticas, respondiendo a muy variadas –y frecuentemente contrapuestas– necesidades cognitivas, prácticas e instrumentales: formulaciones míticas, religiosas, artísticas, filosóficas, científicas, sociales, psicológicas, etc. Vale plenamente para esto lo que Lacan (1954/1984a, p. 384) señala acerca de “la discordancia manifiesta entre los distintos sistemas simbólicos que ordenan las acciones; los sistemas religioso, jurídico, científico, político. No hay allí superposición ni conjunción de estas referencias; entre ellas hay *hiancias*, fallas, desgarraduras. No podemos, en consecuencia, concebir el discurso humano como unitario”. Así, por ejemplo, Henri Poincaré (1898, p. 2) ponía en cuestión las posturas de Bergson afirmando que, para la ciencia, el tiempo es un factor que debe ser medido utilizando los instrumentos más precisos que sea posible, y el registro subjetivo no sirve para eso, sin olvidar además que, como ese tiempo psicológico transcurre en conciencias totalmente diferentes (p. 6), las experiencias vividas son imposibles de unificar: si lo real del tiempo fuese la duración pura captada intuitivamente, debería haber “tantos ‘tiempos’ como ‘duraciones’” (Ferrater Mora, 1994, p. 3.499), los de las experiencias de cada conciencia. Por este tipo de razones es que, a juicio de Prigogine et al. (1990, p. 22), el propósito de Bergson de proponer otro método de investigación científica que tomara como base lo que para él era la realidad del tiempo y que, además, brindara precisión y certidumbre, terminó fracasando.

Y el sociólogo Norbert Elias (2000) cuestiona por su parte la concepción kantiana del tiempo como *a priori* de la experiencia (p. 48), sosteniendo que lo que Kant instauraba como condición permanente de toda experiencia humana es en realidad “resultado de los esfuerzos prácticos y teóricos de una larga cadena de generaciones” (p. 74). Diferencia además el tiempo tal como es utilizado por la física y

las ciencias de la naturaleza –“un concepto de un alto nivel de síntesis”– del tiempo que se utiliza como mecanismo de regulación y coordinación de las prácticas de las sociedades humanas (pp. 55, 64), desde las más primarias, como los períodos de siembra y cosecha o las fiestas y ritos culturales, hasta las más sofisticadas, que son omnipresentes en las sociedades más avanzadas y que hicieron necesaria la creación y el perfeccionamiento de instrumentos tales como el reloj y el calendario, que sirven de marco social para determinar el tiempo.

No parece entonces factible encontrar un discurso unificado y unificador acerca del tiempo. “No es fácil, caso que sea posible, agrupar sistemáticamente las concepciones e investigaciones sobre el tiempo y alcanzar una ‘concepción unificada’ que valga igualmente para las intuiciones del sentido común, la experiencia común del tiempo, los experimentos biológicos y psicológicos, las concepciones físicas, los análisis epistemológicos y ontológicos, las especulaciones metafísicas, los cálculos lógicos etc.” (Ferrater Mora, 1994, p. 3.505). Tiempo físico, tiempo social, tiempo subjetivo, etc.: muy distintas formas de concebir eso que se llama *tiempo*; si es trabajo de la filosofía ocuparse de las relaciones posibles entre todas estas diversas construcciones sobre el tiempo (Ferrater Mora, 1994, p. 3.505), nuestra tarea es otra: ¿cómo enfrentar el problema del tiempo desde una perspectiva psicoanalítica?

El tiempo y la eternidad

Esos saberes sobre el tiempo, que buscan cerner una realidad fluida y fugitiva, son también recursos de la ya señalada lucha contra el tiempo, otras tantas formas de detenerlo, de revertirlo, de reducir su poder. Un lugar destacado en este aspecto lo ocupa la idea de *eternidad*, presente desde los orígenes mismos del pensamiento como un contrapunto al transcurrir temporal, que trasciende la temporalidad y le sirve de fundamento. Si para Heráclito el devenir, el movimiento, el cambio constante, la temporalidad, era el elemento fundamental de lo real, al punto de poner en cuestión la persistencia misma de la cosa –como en su famosa metáfora del río en el que es imposible sumergirse dos veces (Llanos, 1968, pp. 106-107)–, Parménides contrapone poco después un enfoque opuesto, que niega por ilusoria la realidad del tiempo, del cambio, del movimiento, e instala el Ser en la inmovilidad, la identidad consigo mismo, la eternidad: el Ser verdadero es ajeno al tiempo y al devenir (p. 137). Las doctrinas extremas y antagónicas de Heráclito y Parménides absolutizan cada uno de los términos de un par de opuestos –*tiempo* y *eternidad*– que se implican recíprocamente y que delimitan la problemática del tiempo, desde el Panteón griego –donde Tiempo (χρόνος) y Eternidad (αἰών) estaban representados por dos dioses distintos– hasta la actualidad: “Donde quiera que nos volvamos encontramos la misma tensión entre el ser y el devenir, entre la eternidad y el tiempo”, señala Prigogine et al. (1990, p. 190).

La dialéctica entre lo constante y lo cambiante, lo estable y lo transitorio, los cambios y las permanencias, el movimiento y lo inmóvil, la estructura y la historia, la tradición y la invención, que caracteriza todos los aspectos de cualquier experiencia humana, despliega de distintas formas esa contraposición entre lo temporal y lo eterno: el registro del movimiento, lo cambiante y lo mudable de toda realidad sometida a la temporalidad, comenzando por la propia realidad subjetiva, por una parte; y la necesidad de delimitar, dentro de ese permanente devenir, algunas constantes que brinden cierto grado de estabilidad e identidad, por la otra. Aun a riesgo de fijarlos en una especie de idealidad atemporal, sería imposible conocer lo más mínimo del mundo y de las cosas sin la persistencia que les otorgan el concepto⁵ y el nombre⁶ –al fin y al cabo, el río, que conserva siempre su nombre, es y no es siempre el mismo, “siempre nunca diferente / pero nunca siempre igual”, como califica el escultor vasco Eduardo Chillida la obra de Johann Sebastian Bach–, tan imposible como sería para el sujeto reconocerse como siendo él mismo dentro del variable transcurrir de sus vivencias, de sus estados, de los cambios operados en él. Como dice Borges (1974a):

“... La causa verdadera
es la sospecha general y borrosa
del enigma del Tiempo;
es el asombro ante el milagro
de que a despecho de infinitos azares,
de que a despecho de que somos
las gotas del río de Heráclito,
perdure algo en nosotros:
inmóvil”
(Final de año. En *Fervor de Buenos Aires*, p. 30).

Esa necesidad lógica de fijar ciertas constantes dentro del fluir permanente y cambiante de la realidad se tradujo, en el pensamiento griego, en el establecimiento de un orden jerárquico: el tiempo era tomado en consideración “desde el punto de vista de una eternidad superior a la ‘mera’ temporalidad” (Ferrater Mora, 1994, p. 3.495). El modelo ideal del tiempo era la eternidad inmóvil, de la cual aquél no era sino una copia menor. Así lo expresa Platón (1952) en el *Timeo*: “Llamamos tiempo (χρόνος) a una imagen móvil de la eternidad (αἰών)” (p. 450). Imagen, vale decir, sombra o reflejo de la verdadera realidad, que es inmóvil y eterna. Incluso la imagen más

5. “Recuerden lo que dice Hegel sobre el concepto: el concepto es el tiempo de la cosa” (Lacan, 1954/1984, p. 351).

6. “Mediante la nominación el hombre hace que los objetos subsistan en una cierta consistencia. Si sólo estuviesen en una relación narcisística con el sujeto, los objetos no serían percibidos nunca más que en forma instantánea. [...] El nombre es el tiempo del objeto” (Lacan, 1955/1984b, p. 257).

perfecta de esa eternidad inmóvil, el “arquetipo celeste” (Eliade, 1995, p. 16) constituido por el regular movimiento circular de los astros, por la periodicidad cíclica de los días y las noches, de las estaciones y los ritmos naturales que retornan una y otra vez, tiene un orden de realidad inferior al de esa realidad verdadera, la de la Idea eterna. El alma humana, sometida por su encarnación en el cuerpo a una realidad cambiante y mutable, expuesta al desgaste del tiempo, sólo tiene acceso a esa imagen móvil.

De ella deriva una de las concepciones más persistentes del tiempo, el tiempo circular y recurrente, en perpetua regeneración; el eterno retorno de lo mismo, en una eternidad ya no atemporal sino cíclica. Esta noción inspira mitos, rituales y prácticas que, en todas las sociedades, a través de la repetición de gestos, actitudes y ceremonias, recrean simbólicamente ese eterno renacer del tiempo. Ésta es la fuente principal de las *tradiciones*, estables y permanentes, e incluso obligatorias, en las llamadas, justamente por eso, sociedades tradicionales. “En última instancia”, señala Eliade (pp. 82-83), “en todos esos ritos y en todas esas actitudes desciframos *la voluntad de desvalorizar el tiempo*”. Lo insoportable es “la irreversibilidad de los acontecimientos históricos y del tiempo” (p. 105); la repetición ritual, las ceremonias periódicas de las sociedades arcaicas, buscaban –y conseguían– anularla (p. 90).

El tiempo de la ciencia

La ciencia moderna lo ha hecho con otros recursos. Para Prigogine (1990), tanto la dinámica clásica, que dominó el desarrollo de la física desde el siglo XVII, como la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, que la han desplazado en el siglo XX, comparten “una negación radical del tiempo irreversible” (p. 11). Esta negación impide establecer cualquier diferencia entre el pasado y el futuro, entre el antes y el después (pp. 28-29); el tiempo es un factor operacional de carácter intrínsecamente reversible, y hay una “equivalencia esencial entre las dos direcciones del tiempo” (p. 28). Así lo entendía Einstein: “Para nosotros, físicos convencidos, la distinción entre pasado, presente y futuro es sólo una ilusión, por persistente que ésta sea” (Prigogine, 1988, p. 12). Este enfoque del tiempo por parte de la física, que ha resultado sumamente productivo para sus conjeturas y que le ha brindado muchos de sus éxitos más notables, excluye totalmente la experiencia subjetiva, algo que ha llevado a Lacan (1955/1984b, p. 360) a afirmar, desde el otro lado de la brecha, que “el movimiento newtoniano utiliza el tiempo, pero el tiempo de la física no inquieta a nadie, porque en nada concierne realidades: se trata del justo lenguaje”, que permite los complejos cálculos de la física ignorando por completo la dimensión subjetiva del tiempo.

7. Destacado por el autor.

Prigogine (1988) discute la afirmación de Einstein acerca de lo ilusorio del tiempo, y abre un interrogante que pone en cuestión la idea misma de una “naturaleza sin tiempo que excluye al hombre de la realidad que describe” (p. 13), enfoque que crea una tajante división entre las *ciencias experimentales*, que conservan el lugar ideal de la eternidad atemporal, por una parte, y las *ciencias narrativas*, que se ocupan de las historias desplegadas en el tiempo (Prigogine et al., 1990, p. 197), por la otra. Partiendo de las consecuencias de la segunda ley de la termodinámica y la producción de entropía, Prigogine propone un nuevo enfoque de la física que haga lugar a la “flecha del tiempo”, a “una apertura [...] al problema del devenir” (p. 199), que le permita “describir, a semejanza de otras ciencias, un mundo abierto a la historia” (Prigogine, 2004, p. 25), haciendo posible así una *nueva alianza* –tal el título de uno de sus libros–, un “nuevo tipo de unidad del conocimiento científico” (p. 12).

En cuanto al valor subjetivo de la idea de eternidad, cabe recordar el punto de vista de Freud (1916/1998c, p. 309): “Esta exigencia de eternidad deja traslucir demasiado que es un producto de nuestra vida desiderativa como para reclamar un valor de realidad”, enfoque sugestivamente cercano al de Stephen Hawking (1988) cuando menciona “la tendencia que tenemos las personas a creer en verdades eternas, tanto como al consuelo que nos proporciona la creencia de que, aunque podamos envejecer y morir, el universo permanece eterno e inmóvil” (p. 23). Al fin y al cabo, también la física está hecha por seres humanos...

El tiempo desde el psicoanálisis

Eternidad, atemporalidad, devenir, linealidad o circularidad del tiempo, repetición, irreversibilidad, rituales, tradiciones: otros tantos aspectos de la cuestión del tiempo que no dejamos de encontrar, de muy diversas formas, en cualquier problemática analítica, tanto teórica como clínica, e inclusive técnica. ¿Cómo pensar la construcción de la idea de tiempo desde una perspectiva psicoanalítica?

Un punto de partida podría brindarlo la más conocida de las definiciones aristotélicas, contenida en la *Física* (Aristóteles, 1952, IV, 11, 220a, p. 300): “El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”. Sin renunciar a la eternidad platónica, Aristóteles propone una caracterización menos metafísica y más operativa del tiempo que, en tanto conserva su vinculación con el movimiento, enfatiza tanto su aspecto medible como su condición de dispositivo de medición: el tiempo se puede numerar –o sea, medir–, y es también número –vale decir, medida– del movimiento⁸. Ya hemos visto que la medición es una cuestión central para la concepción científica del tiempo. Aristóteles introduce también un elemento de orden, a través

8. “No sólo medimos el movimiento por el tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, porque se definen recíprocamente” (IV, 12, 220b, p. 300).

de los conceptos de “antes”, “después” y “ahora”, un orden que organiza una secuencia con una dirección y una orientación precisas. Y por último, la definición implica la necesaria suposición de que, como destaca Ferrater Mora (1994), si el tiempo es número o medida del movimiento, debe haber “una realidad ‘numerante’, sin la cual no habría tiempo” (p. 3.496). Esa necesaria realidad que numera es para Aristóteles (1952) el alma: “Si no hubiera alguien para contar no habría nada que pudiera ser contado, así que evidentemente no podría haber número. [...] Pero si nada sino el alma, o la razón del alma, está calificado para contar, no habría tiempo a menos que exista el alma” (IV, 14, 223a, p. 303). Sin seguir a Aristóteles en su concepción del alma, hay que destacar el lugar necesario que otorga al sujeto en lo que atañe a la realidad del tiempo: el tiempo es número, pero sin sujeto numerante no habría número ni tiempo.

Ahora bien: dado que “antes” y “después” no son simultáneos sino necesariamente sucesivos –el “antes” debe pasar para dejar lugar al “después”–, es necesario asumir que, para que el tiempo pueda ser medido, algo del “antes” debe persistir en el sujeto en el “después” más allá de su transcurrir, sin desaparecer totalmente; si pasara y se perdiera sin resto tampoco habría posibilidad de medición, y no habría tiempo. Lo que del “antes” subsiste en el “después” no puede ser sino una marca, una huella, un registro asentado en un sistema de memoria que almacene algo de ese “antes” y de todos los “antes” en que se convertirán todos los “ahora” y todos los “después”. El tiempo presupone no sólo al sujeto sino también la memoria.

Pero esto todavía no alcanza para producir el tiempo, ya que en la memoria no hay tiempo. Los registros de memoria son coexistentes, siempre presentes, siempre actuales; no hay en ellos “antes” ni “después”, sino sólo “ahora”. El inconsciente, centro del aparato psíquico, es pensado por Freud (1900/1998a) como un sistema de memoria¹⁰, en el cual los registros mnémicos se ordenan de acuerdo a distintos parámetros asociativos: por simultaneidad en primer lugar, pero también “según otras clases de encuentro, [...] por ejemplo, relaciones de semejanza u otras” (p. 532). Esos registros no se ordenan, sin embargo, de acuerdo a la sucesión; si eso ocurriera habría en el inconsciente un ordenamiento temporal, algo que Freud (1915/1998b) descarta: “Los procesos del sistema Inc. son *atemporales*¹¹, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él” (p. 184; también 1920/1989a, p. 28)¹². Un

9. Este último concepto no aparece en la definición citada, pero está presente en todas sus deducciones.

10. “De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar ‘huella mnémica’. Y a la función atinente a esa huella mnémica la llamamos ‘memoria’” (Freud, 1900/1998a, p. 531). “Nuestros recuerdos, sin excluir los que se han impreso más hondo en nosotros, son en sí inconscientes” (p. 533).

11. Destacado por el autor.

12. El pasaje de la primera a la segunda tópica no modificó en nada estas ideas: “Dentro del ello no se encuentra nada que corresponda a la representación del tiempo, ningún reconocimiento de un decurso temporal y [...] ninguna alteración del proceso anímico por el transcurso del tiempo” (Freud, 1932/1989c, p. 69).

hipotético aparato psíquico que fuera puro inconsciente existiría en una especie de pequeña y módica eternidad personal, en una atemporalidad sólo posible, como veremos, en el plano de la ficción.

¿Cómo entra el tiempo en la subjetividad? La representación del tiempo implica necesariamente el funcionamiento del aparato en su integridad: “La relación con el tiempo se sigue del trabajo del sistema Cc” (Freud, 1915/1998b, p. 184), deriva “del modo de trabajo del sistema P-Cc, y corresponde a una autopercepción de éste” (1920/1989a, p. 28), de su modo discontinuo de funcionar, “como si el inconsciente, por medio del sistema P-Cc, extendiera al encuentro del mundo exterior unas antenas que retirara rápidamente después que éstas tomaron muestras de sus excitaciones” (1925/1989b, p. 247). Se trata evidentemente de una metáfora biológica, que sólo sugiere un mecanismo sin especificarlo: “Sé que estas aseveraciones suenan muy oscuras, pero no puedo hacer más que limitarme a indicaciones de esta clase” (1920/1989a, p. 28). Indicaciones que invitan a continuar el rumbo trazado por Freud acerca de la construcción de la idea de tiempo, ampliándolo.

El tiempo y el número

Bergson (1956) cuestionaba la asociación del tiempo con el número, por entender que representa una concepción espacializada del tiempo, una abstracción matemática puesta al servicio de la medición, que considera el tiempo como una sucesión reversible de instantes discretos pasibles de ser medidos y contados; para él, en cambio, lo real del tiempo es la duración pura de los estados de conciencia, que constituyen una multiplicidad no numerable, cualitativa y no cuantitativa, y que forman una sucesión continua no reversible, que no se puede medir ni contar sino intuir.

Es cierto que Aristóteles da al tiempo el carácter de instrumento de medición del movimiento, y también para las ciencias en general es un recurso para medir y contar, como destacaba Poincaré (1898). Pero el número –o, mejor dicho, la serie numérica– no es sólo un elemento de medida sino, antes aún, un dispositivo de orden, una sucesión en la cual cada unidad de la serie ocupa un lugar único, “antes” de alguna y “después” de alguna otra unidad.

Es la serie numérica, no como elemento de medición sino de orden, la que introduce en los sistemas mnémicos inconscientes, en sí mismos atemporales, la posibilidad de una organización en series, en sucesiones, aportando el encadenamiento de los “antes”, “ahora” y “después” que está, como ya hemos visto, ausente en esos registros mnémicos. Si bien los contenidos de cada “antes” y cada “después” pueden variar hasta el infinito, la secuencia misma no cambia. Sólo así puede construirse cualquier ordenamiento temporal, y la idea misma de tiempo.

Por otra parte, a diferencia de Bergson, Freud considera que los estados de (in)consciencia, los registros mnémicos, son discretos y

no continuos. Si el inconsciente freudiano registrara, a la manera de Bergson, duraciones continuas, no sería atemporal. Y si bien la contabilidad de esos registros de memoria puede discutirse, no hay dudas de que son numerables en el sentido de que son pasibles de ser ordenados en múltiples series o sucesiones. Justamente porque no se inscriben como duraciones continuas e inmediatas es que pueden ser asociados de muy diferentes maneras, constituyendo muy distintas secuencias de “antes”, “ahora” y “después”, muy diversas historias.

Las “oscuras aseveraciones” de Freud atribuyen a la autopercepción del modo discontinuo de trabajo del sistema P-Cc la introducción del ordenamiento temporal en la atemporalidad de los registros mnémicos. El tiempo no sería, desde esta perspectiva, un *a priori* kantiano sino un resultado de la experiencia autoperceptual y conciente del sujeto. Así lo da a entender Freud (1920/1989a): “La tesis de Kant según la cual tiempo y espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos” (p. 28). Sin embargo, si se siguen las reflexiones anteriores sobre la necesidad y la función de la serie numérica en la producción de las secuencias temporales, parece difícil pensar que cada sujeto pueda, por sí solo, no solamente registrar sus propias acciones, sino además ponerlas en serie y construir a partir de allí la idea de sucesión temporal. E incluso si tal cosa fuera posible, se prestaría a una objeción parecida a la que Poincaré (1828) hacía a Bergson: si cada sujeto produce a partir de su propia experiencia perceptual su propia idea de la secuencia temporal, ¿cómo llegar a algún grado de socialización del tiempo? Borges (1974b) lo plantea así: “Si el tiempo es un proceso mental, ¿cómo lo pueden compartir miles de hombres, o aun dos hombres distintos?” (p. 354).

En rigor, el sujeto no tiene que construir esa serie numérica en la que se ordenan los lugares vacíos de los “antes”, “ahora” y “después”, porque esa secuencia ya está constituida en el Otro como un elemento del orden simbólico que precede a la existencia del sujeto, y es recibida por él como don del Otro –junto con el lenguaje, las relaciones de parentesco, la ley, la cultura etc.–, por medio del “baño de lenguaje” (Lacan, 1956/1994, p. 344) en el que todo sujeto humano está inmerso desde antes de su venida al mundo. Es su inscripción en lo simbólico –en tanto hablante, sujeto de la ley, incluido en un linaje de filiación, depositario y productor de una tradición cultural– lo que hace posible su existencia como sujeto humano. Esa asunción simbólica precede, a la manera de un *a priori* kantiano, toda posible experiencia del sujeto. Como dice Lacan (1956/1994, pp. 57-58): “En la psicogénesis corriente que actualmente nos hacen en el análisis, todo se produce al estilo de un sueño idealista: cada sujeto es como una araña que extrae de sí mismo todo el hilo de su tela; ahí está envolviéndose de seda en su propio capullo, y toda su concepción del mundo debe sacarla de él y de sus propias imágenes [...] (para relacionarse) con objetos que acabarán siendo los objetos

del mundo humano, el nuestro. [...] El sujeto ni está aislado, ni es independiente, y no es él quien introduce el orden simbólico”; al contrario, es él quien se introduce en un orden simbólico que lo precede, y de esa inserción suya depende su propia existencia y toda experiencia subjetiva posible.

Con esos recursos el sujeto podrá organizar su propia construcción del tiempo, que tendrá un aspecto socializado, el representado especialmente por el reloj, y otro aspecto personal y eminentemente subjetivo. Podrá así ordenar temporalmente sus experiencias, sus registros mnémicos, configurando un relato histórico altamente incierto y cambiante, pero que será vital para reconocerse como continuidad en el flujo mudable de lo vivido.

Esta construcción temporal es la que abre la posibilidad de cualquier experiencia subjetiva, que transcurre no sólo en el tiempo lineal e irreversible, que fluye uniformemente de “antes” a “después”, de pasado a futuro, sino también en todas las otras formas temporales que es posible encontrar en la experiencia analítica: en el tiempo circular y recurrente de la repetición; en el tiempo reversible de la *nachträglichkeit*, del *après-coup* y la resignificación, que invierte la relación cronológica entre causa y efecto¹³; en el tiempo de la transferencia, en el cual “la palabra actual, como la palabra antigua, está en el interior de un paréntesis en el tiempo, dentro de una forma de tiempo. Siendo idéntica la modulación de tiempo, la palabra del analista tiene el mismo valor que la palabra antigua” (Lacan, 1954/1984a, p. 352) etc. No hay subjetividad que no transcurra en estas distintas dimensiones de la temporalidad.

Avatares del tiempo

El tiempo destruido

Borges (1974c) se ha ocupado del enigma del tiempo en muchos de sus relatos y ensayos. En uno de ellos, *Funes el memorioso*, recrea la corta historia de la vida de Ireneo Funes, un joven de Fray Bentos que a los dieciocho años, a consecuencia de la caída de un caballo, quedó tullido, reducido a la inmovilidad, y dotado de una memoria prodigiosa: recordaba todo, hasta en sus más ínfimos detalles, y no podía olvidar absolutamente nada (“Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo [...] mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras”). Todo intento de liberarse al menos en parte de ese tormento –por ejemplo, tratando de clasificar sus recuerdos y de reducirlos a no más de unos 70 mil por día– resultaba completamente infructuoso. Sin entrar en las innumerables derivaciones que el texto permite, baste destacar, en relación con lo que nos ocupa, que la total inmovilidad a la que Funes estaba condenado obedecía más a esa aterradora

13. “El hecho es que cada escritor crea a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro” (Borges, 1974d, *Kafka y sus precursores*, p. 712).

y abrumadora memoria que a las consecuencias físicas de su accidente, al hecho de que, como otra de las consecuencias de la situación que padecía –que podría ser considerada como la derivación extrema, ficcional, de una especie de neurosis traumática (Leivi, 2007)–, toda construcción del tiempo había sido en él abolida.

“Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero”. La reconstrucción del día de “antes” no dejaba lugar a ninguna experiencia posible del día de “después”, aquel en el que el primero era reconstruido, ya que lo ocupaba totalmente; era como si simplemente el segundo día no hubiera sido vivido, como si hubiera un “antes” que no pasara y no dejara entonces lugar a un “después”. En rigor, no había “antes” ni “después”, sino un permanente “ahora”, el de la pura memoria sobre la cual el tiempo no actúa, ni en su función de organización –que introduce la secuencia de los “antes”, “ahora” y “después”, haciendo posible configurar los recuerdos del “antes” y las proyecciones del “después”, y liberando un “ahora” abierto a la experiencia (Leivi, 1995)– ni tampoco en su función de degradación, que hace operar sobre la memoria el trabajo del recuerdo y del olvido, la exclusión, que son absolutamente concomitantes. Nada de esto se producía en Funes: abrumado por esa memoria monstruosa, sumido en una especie de eternidad inmóvil, sin pasado ni futuro, sin olvido pero también sin recuerdo, absoluto presente omnipresente que nada alteraba, figuraba ese hipotético y sólo ficcional aparato psíquico, puro inconsciente, mencionado anteriormente.

La inventiva de Borges hace coexistir esta pérdida de la función del tiempo con otros fenómenos altamente significativos, que están inextricablemente relacionados con ella. Por una parte, Funes había ideado un “sistema original de numeración”, en el que había asignado a cada número un nombre propio, llegando hasta el 24 mil: “en lugar de siete mil trece decía (por ejemplo), *Máximo Pérez*¹⁴; en lugar de siete mil catorce, *El Ferrocarril*; otros números eran *Luis Melián Lafinur*, *Olimar*, *azufre*, *los bastos*, *la ballena*, *el gas*, *la caldera*, *Napoleón*, *Agustín de Vedia*. En lugar de quinientos decía *nueve*”. En su conversación, Borges trató de explicarle que “esa rapsodia de voces inco-nexas era precisamente lo contrario de un sistema de numeración”, pero fue inútil, “no me entendió o no quiso entenderme”. Por lo desarrollado anteriormente, no resulta accidental esta asociación de la destrucción de la serie numérica, convertida en un conjunto heteróclito de objetos aislados con nombres propios insensatos, con la abolición de la función del tiempo; por el contrario, ésta es seguramente una de sus consecuencias necesarias.

Pero éste no era el único efecto de la pérdida de la función simbólica de la secuencia numérica: también se perdían con ella la unidad del objeto y la del sujeto. Descompuesto en una multiplicidad

14. Destacados por el autor.

de apariciones instantáneas completamente aisladas, que no podían constituir ninguna serie porque el principio ordenador de toda serie estaba perdido, el objeto –que es reunión en una unidad de las múltiples manifestaciones instantáneas, unidad que recibe una nominación como siendo *el mismo* objeto a través de la diversidad de sus apariciones fenoménicas– no podía ser configurado. Si el concepto es el tiempo de la cosa, si el nombre es el tiempo del objeto, nada de esto operaba en Funes, al que, por ejemplo, “le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)”. Y tampoco la unidad del sujeto –hecha de la configuración en historia, en secuencia narrativa, de aquello que, habiendo sido vivenciado, es preservado en los recuerdos y reconocido como perteneciente al sujeto, como constituyéndolo, y puede ser asumido en primera persona por un “yo” que responde al nombre propio con el que el sujeto se identifica– estaba conservada en su permanencia y su identidad: “Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez”, ya que no podía reconocerse en ellas como siendo siempre el mismo en sus distintas apariciones instantáneas.

No es casual que, abolida toda temporalidad, reducido a un remedo de eternidad inmóvil, aplastado por su memoria infalible, convertido en una especie de insensata máquina informática infinitamente repetitiva, virtualmente muerto en su subjetividad, Ireneo Funes terminara muriendo efectivamente poco tiempo después. De hecho, Borges configura su relato como un recordatorio necrológico de nuestro personaje.

El tiempo fracturado

Julio Moreno (2010) incluye en su libro *Tiempo y trauma: Continuidades rotas* el impactante relato de la experiencia de un paciente, Goyo, que sufrió un día, en forma repentina, un accidente vascular encefálico, episodio que, más allá de su seriedad clínica, produjo un verdadero terremoto en la continuidad de su experiencia subjetiva, que resultó quebrada por la incidencia traumática del suceso y que tuvo en él consecuencias muy diferentes a las de Funes.

Después de unos primeros momentos de desconcierto, angustia y alarma sobrevino, tras el diagnóstico del cuadro, un largo período de 20 días –aunque, en estas condiciones, ¿qué podrá ser un “largo período”, qué significarán “20 días”?– de inconsciencia inducida terapéuticamente, período del cual Goyo no conserva ningún registro mnémico; una etapa ulterior, muy confusa, de recuperación gradual de la conciencia, de la memoria y de la posibilidad de construir narrativamente alguna historia de lo vivido; y una última fase, ésta sí prolongada en todo sentido, ya que parece extenderse hasta el momento mismo del relato de Moreno, de intentos de recomponer, de suturar, esa fractura en la continuidad de la experiencia subjetiva, un trabajo de historización que ocupa a Goyo sin pausa.

Él disponía para eso de aquello de lo que Funes carecía: la integridad de su inserción simbólica, que no se había visto alterada. Si en Funes la serie numérica se había desintegrado y, como consecuencia, el tiempo había colapsado, Goyo no sólo la conservaba sino que se apoyaba intencionalmente en ella para su trabajo de puesta en historia de su experiencia: había adoptado “una técnica muy acorde para el recuerdo secuencial de los hechos. Un proceder que él mismo había ingeniado: numeró las escenas. Escena uno... escena dos” (Moreno, 2010, p. 10), así hasta la escena siete, la del período confusional posterior a su inconsciencia. No hay una escena ocho, que debería ser la del trabajo de historización posterior, porque seguramente Goyo ya no necesitaba entonces recurrir explícitamente a ese principio de orden, que había vuelto a operar plenamente.

El período de inconsciencia recibía el nombre de “escena seis”, aunque no había ninguna escena que pudiera ser evocada por él. Para completarla, Goyo disponía de “los relatos que *después*¹⁵ le hicieron quienes lo habían acompañado” (p. 11); el problema era que se trataba de “narraciones que él no reconocía como propias” (p. 11), “recuerdos implantados” (p. 13) que quedaban rodeados de una incertidumbre mayor y diferente de la que tienen *todos* los recuerdos: Goyo no podía evitar interrogarse “si la historia que le habían contado era realmente ‘de él’” (p. 12), si podía asumirla en primera persona, como perteneciente y como constitutiva de su “yo”. Registraba una inevitable diferencia entre sus recuerdos genuinos, por confusos que fueran, y esos implantes mnémicos, que no conseguía hacer propios.

Si es una tarea permanente de todo sujeto sostener en el tiempo la unidad y la continuidad de la propia existencia a través de una narración histórica en la que se reconoce, es imprescindible que esa narración, incierta y abierta a constantes reescrituras, toque lo real de la experiencia del sujeto, para producir esa “convicción cierta sobre la verdad de la construcción” (Freud, 1937/1989d, p. 267) que Goyo no podía hallar a partir de los datos de su memoria y que los relatos ajenos, por verosímiles que fueran, no conseguían aportar.

La problemática de Goyo, lejos de ser específica de su patología, ilumina seguramente un aspecto general de la experiencia subjetiva del tiempo: armamos permanentemente biografías, hilvanando lo instantáneo que nos acontece (Moreno, 2010, p. 12) en un tiempo que es fragmentario (p. 7), y que requiere de “una labor activa para convertir los recuerdos en una unidad homogénea que nos haga sentir Uno sin fisuras” (p. 13). La situación de Goyo sólo revela y magnifica una condición universal de toda temporalidad subjetiva.

La incertidumbre del tiempo

*Blade runner*¹⁶ es una película memorable que permite enfocar otros aspectos de la problemática del tiempo. Se trata en ella de una

15. Destacado por el autor.

16. *Blade runner* (1982), dirigida por Ridley Scott.

horrenda sociedad ultratecnificada que, en 2019, había creado unos robots llamados Replicantes Nexus 6, que eran “superiores en fuerza y agilidad y al menos iguales en inteligencia a los ingenieros genéticos que los crearon”, “más humanos que el hombre”. Estas características los hacían sumamente útiles para el trabajo esclavo en otros planetas, pero también muy peligrosos, porque podrían imponerse sobre sus creadores; de ahí que tuvieran prohibido, bajo pena de muerte, volver a la Tierra. Un pequeño grupo de ellos regresó, y comienza una cacería por parte de una unidad de brigadas especiales, llamados Blade Runners, que ocupa toda la película.

¿Por qué retornaron? Pues porque en su grado máximo de humanización¹⁷, habiéndose vuelto por lo menos tan humanos como el hombre, estaban obsesionados por el tiempo de vida, tanto de su vida pasada, de lo genuino de sus recuerdos, como de su vida futura. Habían sido programados a imitación de los humanos pero sin emociones, aunque podían llegar a desarrollarlas espontáneamente: “odio, amor, miedo, rabia, envidia”. Como “dispositivo de seguridad” se había limitado su período de vida a cuatro años, para acotar los riesgos, y se los había dotado de un pasado hecho de “recuerdos implantados” que sirvieran de apoyo a sus emociones, para controlarlos mejor. Se les proveyeron fotos de infancia y de familia, que ellos cuidaban cual tesoros porque supuestamente documentaban sus recuerdos, sumidos como estaban en la incertidumbre completa de ignorar si eran propios o de otra persona: “No me fío de mi memoria”. Sabían que morirían, pero no cuándo; la muerte los obsesionaba –“Es duro vivir con miedo, ¿no?”–, y querían encontrar a su creador para prolongar su tiempo de vida; para eso regresaron.

Los replicantes fueron eliminados uno a uno hasta que finalmente quedaron enfrentados su líder, Roy Batty –“el hijo pródigo, una obra de arte”– y el más eficaz de los Blade Runners, Deckard. Tras una encarnizada persecución por el interior de un enorme edificio el replicante queda en dominio total de la situación, sosteniendo a su rival de un brazo, suspendido del abismo. Le bastaría abrir la mano para dejarlo caer y terminar con él. Sucede en cambio una escena asombrosa: lejos de soltarlo, lo alza, lo deposita con cuidado en la terraza, se sienta y comienza un breve y sorprendente monólogo: “He visto cosas que vosotros no podríais creer. Naves de ataque ardiendo más allá de Orión. He visto rayos-C brillando en la oscuridad cerca de la Puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir”¹⁸. Y, acto seguido, muere

17. “Tenemos mucho en común, problemas similares: envejecimiento acelerado”.

18. “*I’ve seen things you people wouldn’t believe. Attack ships on fire off the shoulder of Orion. I watched C-beams glitter in the darkness at Tannhäuser Gate. All those moments will be lost in time like tears in the rain. Time to die*”. El monólogo, parcialmente improvisado por Rutger Hauer, el actor que interpretaba a Roy Batty, ha sido considerado “el más conmovedor monólogo sobre la muerte en la historia del cine”. Recuperado de: http://en.wikipedia.org/wiki/Tears_in_rain_soliloquy.

pacíficamente. La versión traducida de estas palabras, en ocasión del estreno de la película, era más sintética pero no infiel: “Mis recuerdos se perderán como lágrimas en la lluvia. Tiempo de morir”. Después de todo, no son los momentos los que se perderán en el tiempo, porque ya están perdidos, sino los recuerdos de esos momentos.

Roy Batty percibe la inminencia del fin de su tiempo y, en ese trance singular, evoca con pena, casi amorosamente, sus recuerdos más preciados, más genuinos, aquéllos acerca de cuya autenticidad no duda, que pueden ser plenamente asumidos por él en primera persona, doliéndose por su pérdida; su identificación con ellos es tal que sustituyen metafóricamente a su “yo”: *mis recuerdos que se pierden* están en lugar de *yo que me muero*. Y al igual que el hombre que al comienzo de este artículo escuchaba la *Misa criolla*, también él, hombre que pasa, deja el tiempo a otros hombres, que también pasarán; en su caso, además, a su mayor enemigo, Deckard, a quien no sólo salva de la muerte no dejándolo caer sino que, al alzarlo con su brazo para rescatarlo del abismo, lo consagra simbólicamente como su hijo¹⁹.

La muerte subjetiva es la pérdida de los recuerdos, o sea, del tiempo de vida vivida; y, a la inversa, la ausencia de recuerdos es como la muerte subjetiva; de ahí la insistente necesidad de Goyo de suturar ese tiempo de inconsciencia sin recuerdos propios, en el que su yo estaba ausente.

La frase de Roy Batty ilustra además cómo se pierden los recuerdos: “como lágrimas en la lluvia”. Un fragmento del agua del mundo cargado de un alto valor emotivo y simbólico, las lágrimas, se diluye en el conjunto del agua del mundo, la lluvia, desapareciendo como lágrima. Lágrimas que se pierden en la lluvia, momentos que se pierden en el tiempo; ¿de qué modo se pierden los recuerdos? Disolviéndose en la memoria sin tiempo. La muerte subjetiva representada por la pérdida de los recuerdos recrea la situación de Ireneo Funes, cuyo tiempo y cuyos recuerdos se perdieron en lo infinito de la memoria, anulándolo como sujeto. La muerte, el final del tiempo subjetivo, supone la pérdida del futuro tanto como la del pasado historizado en los recuerdos en los que el sujeto se reconoce.

El tiempo del deseo

Luca Prodan fue un músico de rock nacido en Italia y radicado en Argentina, donde murió en 1987, a los 34 años. Desarrolló una vertiginosa carrera musical, con un estilo ácido, irónico y ferozmente crítico de la sociedad contemporánea. El estribillo insistente de uno de sus temas, *Lo quiero ya*, parece expresar cierto paradigma de la inmediatez del goce demandado y ofrecido en el contexto de la cultura posmoderna, con toda su carga paradójica: “No sé lo que

19. “El padre ejerce la prerrogativa, inmediatamente después de nacido su hijo, de levantarlo del suelo para tomarlo en sus brazos y manifestar así que lo reconoce y rehúsa exponerlo [...] la criatura que su padre no ha levantado se verá expuesta ante la puerta del domicilio o en algún basurero público; lo recogerá quien lo desee” (Ariès-Duby, 1991, p. 23).

quiero, pero lo quiero ya”. No hay tiempo de espera posible; sea lo que sea, debe ser ya, en *tiempo real*, lo que significa *sin tiempo*. La realidad del tiempo es su borrado.

La frase se presta, sin embargo, a otras lecturas: si, por una parte, “lo quiero ya” da cuenta de la perentoriedad del deseo, que tiende a realizarse por la vía más inmediata, a consumarse en forma alucinatoria, resultando por eso absolutamente frustrante, el hecho de que, entre otras razones, el objeto del deseo sea oscuro –“no sé lo que quiero”– impone la necesidad de una segunda actividad, un rodeo (Freud, 1900/1998a, p. 558) que, aun si en el límite puede pensarse como instantáneo, no es sin tiempo. Se trata en principio de un tiempo lógicamente necesario, el tiempo para comprender (Lacan, 1945/1988a, p. 187) qué es lo que quiero, que a su vez funda la necesidad de un tiempo –éste sí cronológico– de espera y búsqueda, de acción sobre el mundo externo en procura de alguna satisfacción, que siempre será sólo parcial y que, en tanto siga habiendo un sujeto deseante, relanzará un nuevo tiempo desiderativo de espera y búsqueda.

Entre la inmediatez del goce, que repliega toda temporalidad a un puro presente instantáneo, y la mediatización del deseo, que despliega las distintas dimensiones de la temporalidad subjetiva –el pasado mítico de la experiencia de satisfacción añorada, el presente del surgimiento de la moción desiderativa, el futuro de la gratificación prometida– se juega la anulación o la preservación del tiempo del sujeto. La frase de Prodan puede escucharse entonces ya sea como poniendo palabras a la demanda imperiosa de goce, que encuentra hoy en día multitud de objetos ofrecidos para satisfacerla –“lo quiero ya” / “¡llame ya!”–, o bien como preservando la incertidumbre del objeto de deseo –“quiero ya no saber lo que quiero”– para seguir deseando²⁰, tal como la bella carnicera histérica del sueño del salmón ahumado de Freud (1900/1998a, p. 165) deseaba tener un deseo insatisfecho para seguir deseando y haciendo desear (Lacan, 1958/1999, p. 372). Ciertamente es que ese tiempo del deseo puede a su vez tornarse infinito, como lo muestra la procrastinación obsesiva (Lacan, 1953/1988b, p. 302), que posterga indefinidamente el momento de concluir.

El análisis, que tampoco es sin tiempo, se mueve en el plano del deseo. Su tiempo es el tiempo del deseo, y está sujeto a sus mismos avatares: la reducción al instante del goce, que anula todo espacio de análisis, en un extremo, y la prolongación indefinida, que eterniza el análisis, por el otro (Freud, 1937/1989d, p. 251).

Aun así, de lo que se trata es de preservar el tiempo del sujeto, que es el tiempo del deseo. Porque no hay sujeto fuera del tiempo, y el tiempo supone y afirma la libertad del hombre (Prigogine et al., 1990,

20. “El sujeto no satisface simplemente un deseo; él goza de desear, y es una dimensión esencial de su goce” (Lacan, 1958/1999, p. 321).

Referencias

- Ariès, P. & Duby, G. (1991). *Historia de la vida privada*, T. I. Buenos Aires: Taurus.
- Aristóteles. (1952). Física. En *Great Books of the Western World*, T. VIII. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Bergson, H. (1956). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Leviatán.
- Borges, J. L. (1974a). Fervor de Buenos Aires. En Borges, J.L., *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1974b). Historia de la eternidad. En Borges, J.L., *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1974c). Funes el memorioso. En Borges, J.L., *Ficciones. Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1974d). Kafka y sus precursores. En Borges, J.L., *Otras inquisiciones. Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Chillida, E. *Discurso de investidura como Doctor Honoris Causa, Universidad de Alicante*. Recuperado de: <http://www.ua.es/es/presentacion/doctores/chillida/discurso.htm>
- Cortázar, J. (2000). Instrucciones para dar cuerda al reloj. En Cortázar, J., *Historias de cronopios y de famas*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Eliade, M. (1995). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Altaya.
- Elias, N. (2000). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel Referencia.
- Freud, S. (1989a). Más allá del principio del placer. En Freud, S., *Obras completas*, T. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920)
- Freud, S. (1989b). Nota sobre la “pizarra mágica”. En Freud, S., *Obras completas*, T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925)
- Freud, S. (1989c). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 31ª conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica. En Freud, S., *Obras completas*, T. XXII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1932)
- Freud, S. (1989d). Análisis terminable e interminable. En Freud, S., *Obras completas*, T. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937)
- Freud, S. (1989e). Construcciones en el análisis. En Freud, S., *Obras completas*, T. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937)
- Freud, S. (1998a). La interpretación de los sueños. In Freud, S., *Obras completas*, T. V. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900)
- Freud, S. (1998b). Lo inconsciente. In Freud, S., *Obras completas*, T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915)
- Freud, S. (1998c). La transitoriedad. In Freud, S., *Obras completas*, T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916)
- Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. Buenos Aires: Crítica.
- Kant, I. (1976). *Crítica de la razón pura*, T. I. Buenos Aires: Losada.
- Lacan, J. (1981). *Seminario XX: Aún*. Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1973)
- Lacan, J. (1984a). *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1954)
- Lacan, J. (1984b). *Seminario II: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1955)
- Lacan, J. (1988a). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En Lacan, J., *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1945)
- Lacan, J. (1988b). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En Lacan, J., *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1953)
- Lacan, J. (1994). *Seminario IV: La relación de objeto*. Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1956)

-
- Lacan, J. (1999). *Seminario V: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1958)
-
- Leivi, M. (1995). Historización, actualidad y acción en la adolescencia. *Psicoanálisis APdeBA*, 3, vol. XVII, p. 585-612.
-
- Leivi, M. (2007). Ireneo Funes, una neurosis traumática. *La Peste de Tebas*, nº 37, p. 40-45, Buenos Aires.
-
- Llanos, A. (1968). *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires: Juárez Editor.
-
- Moreno, J. (2010). *Tiempo y trauma: Continuidades rotas*. Buenos Aires: Lugar.
-
- Platón (1952). Timeo. En *Great Books of the Western World*, T. VII. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
-
- Poincaré, H. (1898). La mesure du temps. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. VI, París. Recuperado de <http://www.univ-nancy2.fr/poincare/bhp/pdf/hp1898rm.pdf>
-
- Prigogine, I. (1988). *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.
-
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1990). *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza Universidad.
-
- Prigogine, I. & Stengers, I. (2004). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
-
- San Agustín. (1993). *Confesiones*. Barcelona: Altaya.
-
- Sperling, D. (2012). *Malestares crónicos*. Presentado en el 11º Simposium de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba, noviembre.
-
- Steiner, G. (1993). *Presencias reales*. Buenos Aires: Destino.

Tiempo e historia en la clínica psicoanalítica

*Compositor de destinos
Tambor de todos os ritmos
Tempo tempo tempo tempo
Entro num acordo contigo
Tempo tempo tempo tempo.¹*

CAETANO VELOSO, *Oração ao tempo*

A partir de la multiplicidad de citas, fragmentos y referencias presentes en *Passagens (El libro de los pasajes)*, monumental obra inconclusa, Walter Benjamin (1982/2006) propone el montaje como estrategia metodológica que, al retirar los objetos/textos/imágenes de sus contextos, posibilita el surgimiento de una nueva constelación en que las nociones de temporalidad son transformadas, así como pueden emerger nuevos sentidos históricos. Son esos también los efectos de la experiencia psicoanalítica cuando, en el contexto del campo transferencial, subvierte las ataduras de lo lineal, del tiempo continuo de la conciencia, dando lugar a un fenómeno cuyo potencial transformador es indiscutible.

Encuentro en las palabras de Walter Benjamin una descripción sin par que expresa la riqueza del movimiento temporal: la configuración y la intensidad del presente impactan y hacen posible la visibilidad de ciertas configuraciones del pasado que, a su vez, validan el presente.

La forma en la que el pasado recibe la impresión de una actualidad más reciente es dada por la imagen en la que es comprendido. Y esa penetración dialéctica, esa capacidad de hacer presentes las correlaciones pasadas, es la prueba de la verdad de la acción presente. Eso significa que ella enciende la mecha del explosivo que habita en lo que ya fue (1982/2006).

Desde la recuperación de la idea freudiana de *nachträglich* por Lacan y el subsiguiente desarrollo hecho de ella por Laplanche, el

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. "Compositor de destinos/Tambor de todos los ritmos/Tiempo tiempo tiempo tiempo/Hago un acuerdo contigo/Tiempo tiempo tiempo tiempo", *Oração al tempo*; traducción libre.

tema de la temporalidad resurge de vez en cuando en los debates psicoanalíticos. En los últimos años varios trabajos interesantes, presentados en congresos y debates sobre el tema, fueron publicados. Menciono solo algunos provocadores, como los de André (2009), Azevedo (2011), Birksted-Breen (2003), Dahl (2001, 2002), Faimberg (1985, 1996, 2005), Perelberg (2006) etc. El contenido monográfico y las ideas que muchos avanzan, así como las aproximaciones clínicas que presentan, me conducen a evitar repeticiones tan frecuentes en la literatura psicoanalítica. Busco, en el texto que presento ahora, una característica de apertura y no conclusión, una apertura que no es ingenua, ya que el recorte y la selección temática persiguen recuperar algunas propuestas que considero cruciales para el lugar de la temporalidad y de la historia en el proceso de análisis.

Las búsquedas sobre la temporalidad constituyen para mí un mosaico de recomposiciones múltiples y siempre en abierto, como no podría ser diferente frente a la complejidad y la riqueza del tema. Esta recomposición que presento no busca una linealidad o evolución de un pensamiento sobre la temporalidad; reconoce la fuerza del anacronismo como movimiento pulsante en la dimensión inconsciente de la subjetividad y de la cultura que, en permanente fricción con la diacronía histórica, produce efectos insospechados. Todavía más, inspirado en Benjamin, acompaño su pensamiento sobre la modernidad, que concede a la noción de tiempo un papel fundamental como elemento fundador de la subjetividad, en la medida en que alberga y acoge en su seno la experiencia como posibilidad narrativa y creativa de sí y de la cultura; que permite también, seguidamente, nuestra indagación sobre el destino de la subjetividad contemporánea, cuando el tiempo se comprime y se vacía de sentido histórico en la sociedad de consumo generalizado y nos condena a un presente perpetuo, raíz de un vacío que compulsivamente deberá ser completado.

Del trauma y su narrativa: introducción al tema de las temporalidades

“La memoria del trauma es siempre la búsqueda de compromiso entre el trabajo de la memoria individual y otro construido por la sociedad” (Seligmann-Silva, 2008, p. 67). Ese trabajo de la memoria sucede, entre otras formas, en lo que se vino a llamar literatura de testimonio, vinculada a la *Shoah*, a los genocidios, a las catástrofes sociales, a las víctimas del terrorismo de Estado. El tiempo no es un tema marginal o secundario en esas narrativas; por el contrario, ocupa un lugar destacado por la urgencia: “La necesidad de contar a los otros, de volver a los otros participantes, alcanzó entre nosotros, antes y después de la liberación, carácter de impulso inmediato y violento, hasta el punto de competir con otras necesidades elementales” (Levi, 1958/1988, p. 8). Mientras tanto, ese impulso y urgencia contrastan con un presente continuo que se eterniza por la propia naturaleza de lo traumático.

No estamos solo en el contexto de recordar para poder olvidar, sino en una dimensión traumática, como aquella señalada por Freud en “Más allá del principio del placer” (1920/1975g), que convoca a la creación de una red significativa posible para dar cuenta del estiramiento de la tesitura simbólica, en la cual lo humano solo se reconoce por lo inimaginable del dolor y del horror.

Así, para nosotros, la temporalización de la experiencia es corolario de los procesos de duelo constitutivos de los procesos de simbolización. Habitamos el tiempo al mismo tiempo que construimos nuestra medida, como bien describe y teoriza Winnicott en su concepción de los fenómenos transicionales, al apuntar el límite de la espera más allá del cual la desesperanza frente al objeto da lugar al vacío. En las situaciones que abordamos, la intrusión salvaje y desenfrenada del otro provoca la saturación que, al no haber espacio de ausencia, impide la instauración de una temporalidad.

Janine Altounian,² en su trabajo “Exumar um traço e fazer ouvir uma voz exige várias gerações” (2012), apunta hacia el hecho de que esta empresa es una gestación sometida al tiempo –tiempo psíquico, tiempo genealógico, tiempo histórico de los acontecimientos socio-políticos; es decir, tiempo que va más allá de los límites de la vida individual. Seguimos en su texto las diferentes etapas por las que tuvo que pasar el testimonio de deportación de Vahram Altounian, sobreviviente del genocidio armenio, hasta su publicación, en facsímil, en una edición universitaria, en el medio de un conjunto de elaboraciones, algo que fue referente para siete beneficiarios: su traductor, su hija y cinco psicoanalistas a la escucha de los traumas de la historia.

Para la autora, que coincide con varios expertos en literatura de testimonio de la *Shoah*, todos necesitaron, de modo evidente, tomar distancia –así como crear instancias de mediación en su mundo interior– con el fin de alejarse un poco de lo que habían sobrevivido. Sostiene que fue necesario el decurso de un largo período de tiempo para que en ellos brotaran fuerzas de supervivencia, generadoras de envolturas psíquicas capaces de recibir, en la escrita, recuerdos terribles; recuerdos, sin embargo, que no se pueden compartir con los de aquí, con los que salieron ilesos de un asesinato de lo humano –asesinato de una parte de sí mismos. Dice Altounian (2012):

“Este tiempo de latencia –que separa el testigo que ellos fueron de aquel que, mucho más tarde, adquirió la capacidad de dar testimonio de sí mismo– es un tiempo que hace que

2. “Exhumar un trazo y hacer escuchar una voz demanda varias generaciones”, en traducción libre. Altounian es ensayista y traductora. Integra el equipo editorial de PUE, responsable por la versión francesa de las obras completas de Freud. Hija de padres armenios que escaparon del genocidio de 1915, nació en París y trabaja, especialmente, en la “traducción” del psiquismo de un trauma colectivo en los descendientes de los sobrevivientes. Su extensa obra sobre la temática fue recientemente enriquecida con el lanzamiento, en mayo del año pasado, de *De la cure à l'écriture: L'élaboration d'un héritage traumatique*.

la sucesión de generaciones empiece de cero después de un genocidio. Lo que significa que este primer humano –algo que, en cierto modo, el sobreviviente es– ya no puede apoyarse en los valores de su cultura, ahora destruida, sino que necesita tiempo para reinventar la estructura de su vida, su cultura y su lengua” (p. 112).

En otro contexto, más reciente y cercano, el tema aparece en la película *El día que no nací*, del director Florian Cossen (2010). La película comienza su relato con la presentación de una joven alemana, Maria, que va a Chile para una competencia de natación. Durante el viaje, su vuelo hace escala en Buenos Aires. A la espera de su conexión para Santiago, escucha a una mujer que canta una canción de cuna en español. Una intensa emoción empieza a dominarla. Sin darse cuenta, comienza a balbucear la letra de la canción. En estado de perplejidad, decide ponerse en contacto con su padre en Alemania. Decide, además, no seguir para Chile y quedarse en Argentina para tratar de comprender qué le estaba sucediendo.

El desarrollo de la historia se refiere al golpe militar en Argentina y al período de dictadura que se establece, revelando que sus padres habían sido secuestrados por el aparato represivo. A los dos años de edad, ella había sido adoptada/llevada por una familia alemana. La película retrata el derrumbe identitario de María, la búsqueda por rescatar su origen, los sentimientos de perplejidad y odio frente a las condiciones en las que se había dado su adopción.

Aquí estamos claramente en una perspectiva psicoanalítica de la relación de los tiempos y cómo se articulan. Para el psicoanálisis de inspiración freudiana, la memoria –en toda su complejidad– guarda consigo la posibilidad de rescatar el tiempo de la historia, no como un tiempo pasado, sino como un tiempo inscripto en las entrañas de lo actual. El modelo metapsicológico del sueño establece como paradigma el movimiento regresivo no como un retorno al pasado; esta sería una lectura ingenua, de corto alcance. Hace alusión, más bien, a la fuerza sísmica de un elemento infantil que se niega a ser olvidado y se pone ante la conciencia como la esfinge ante Edipo.

Al comentar la propuesta benjaminiana de la historia, dice Didi-Huberman (2011):

“La revolución copernicana de la historia habrá consistido, en Benjamin, en pasar del punto de vista del pasado como hecho objetivo al del pasado como hecho de memoria, es decir, como hecho en movimiento, hecho psíquico tanto como material” [...]. “La novedad radical de esta concepción es que ella no parte de los hechos pasados en sí mismos (una ilusión teórica), sino del movimiento que los recuerda y los construye en el saber presente del historiador” (p. 155).

Veamos con qué claridad y fuerza poética Walter Benjamin, en la preparación de sus tesis “Sobre el concepto de historia”, escrita en 1940, se acerca a la visión freudiana de la memoria y pone de manifiesto el potencial evocativo del sueño: “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (Benjamin, 1985/1996, pág. 224). Aquí radica, para Benjamin, el potencial presente del pasado, del mismo modo que para nosotros, psicoanalistas, el potencial de lo infantil pulsa en la situación transferencial. Este instante de peligro metaforiza para nosotros, analistas, tanto la vivencia transferencial en las configuraciones neuróticas como el potencial traumático pulsional de lo inscripto no metabolizado que dirige la compulsión a la repetición y las angustias impensables.

Esta afirmación, como señala Jeanne Marie Gagnebin (2006), es un claro rechazo al ideal de la ciencia histórica que Benjamin, peyorativamente, describe como historicista y burguesa, ciencia que pretende ofrecer una descripción, la más precisa y exhaustiva posible, del pasado. Este rechazo de Benjamin se basa en razones de orden epistemológico e, inseparablemente, ético y político. Denuncia primero la imposibilidad epistemológica de tal correspondencia entre discurso científico y “hechos” históricos, una vez que estos últimos adquieren su *status* de “hechos” sólo a través de un discurso que los constituye como tal, nombrándolos, discerniéndolos y distinguiéndolos en ese magma bruto y no lingüístico “que, a falta de algo mejor, llamamos real”, como dice Pierre Vidal-Naquet (citado por Gagnebin, 2006, p. 40).

Nosotros articulamos el pasado, dice Benjamin, no lo describimos, como se puede tratar de describir un objeto físico, a pesar de todas las dificultades que este intento impone, desde las clasificaciones de Linneo hasta los *Métodos* de Francis Ponge (Gagnebin, 2006, p. 40).

Temporalidades en la clínica

Aunque Freud no haya dedicado ningún estudio específicamente a la temporalidad,³ el tema está presente a lo largo de toda su obra. Dado que lo humano es impensable fuera del tiempo, esto exige el esfuerzo de acercamiento a la cuestión: ¿cómo el tiempo se inscribe en el sujeto y cómo él historiza su experiencia de ser?

Estamos lejos de toda ingenuidad que se refiera al tiempo como pasado, presente y futuro, o como simple linealidad. Por otra parte, el desgaste, la finitud, la flecha del tiempo son inexorables. La heterogeneidad de lo psíquico se hace presente en la transferencia, que,

3. Las ideas discutidas en este ítem fueron presentadas de manera sintética en el XXVIII Congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina - Fepal (Bogotá, 2010) y publicadas en parte en Tanis (2011).

teorizada a partir de Freud, también corresponderá a una heterocronía, a saber, una compleja red mnemónica irreductible a una única modalidad de funcionamiento temporal.

Los tópicos formulados por Freud, la diferencia entre los regímenes temporales de los procesos primario y secundario, el modelo regresivo del sueño, el *après-coup* y la dimensión pulsional que obedece al deseo y la compulsión a la repetición son modalidades que, a partir del psicoanálisis, cuestionan la idea de tiempo vivido como continuidad subjetiva.

La multiplicidad y complejidad de los objetos mnemónicos descubiertos por el psicoanálisis, los ritmos inherentes a los encuentros y desencuentros con el semejante, el registro de estas vivencias, la complejidad del par objeto-pulsión y el potencial de lo traumático y lo irrepresentable constituyen el escenario con el que trabajamos y nos enfrentamos en la experiencia psicoanalítica y hacen de la clínica un campo fascinante para el estudio de las distintas aprehensiones de la temporalidad.

Hace unos años, movido por este desafío, retomé el estudio de lo infantil en el psicoanálisis a través de la perspectiva de la interrelación entre memoria y temporalidad (Tanis, 1995b). De este trabajo resultó un libro que respondía a la convocatoria de dos fuentes: por un lado, Pontalis (1979), en su editorial para el número de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* dedicado a “*L’enfant*”, en la que exhortaba a un interrogante sobre la naturaleza de lo infantil; por el otro, André Green (1990/2002), que en su texto “Tiempo y memoria” ya señalaba la necesidad de profundización de la comprensión de los procesos de la memoria y la temporalidad, como lo atestiguarían luego varios de sus trabajos publicados en antologías (2000, 2002).

Me gustaría señalar, entonces, siguiendo nuestro recorrido, algunos caminos para la comprensión del cruce entre temporalidad, memoria e historia. Señalo sólo que uno de los ejes posibles para la lectura de la obra freudiana implica una profundización de la intelección de la memoria y el tiempo (Tanis, 1995b). Podemos seguir sus huellas desde la famosa carta 52 a Fliess, de 1896 (Masson, 1986), hasta “Construcciones en el análisis” (1937/1975b). Freud (1933/1975a) dice:

“Dentro del ello no se encuentra nada que corresponda a la representación del tiempo, ningún reconocimiento de un decurso temporal ni [...] ninguna alteración del proceso psíquico por el transcurso del tiempo [...]. Sólo es posible discernirlas como pasado, desvalorizarlas y quitarles su investidura energética cuando han devenido conscientes por medio del trabajo analítico, y en eso estriba [...] el efecto terapéutico del tratamiento analítico” (p. 69).

Será, así, en la posibilidad de este pasaje, esta transformación –que podemos llamar temporalización e historización–,⁴ que residirá, en gran medida, el potencial de cambio y reordenamiento que puede ser proporcionado por el proceso analítico. Reconocemos aquí la pertinencia de la referencia a Walter Benjamin que hicimos en nuestra introducción. Pero eso sólo nos ubica ante un gran desafío señalado en “El Ego y el Id” (Freud, 1923/1975c): el devenir consciente. Alude a la resignificación en la transferencia, a la “traducción de lo inscripto”, como señala el modelo que figura en la mencionada carta 52⁵ (Masson, 1986, p. 208).

Por lo tanto, lo que llamamos historización obedece, a partir de una perspectiva metapsicológica, a complejos mecanismos psíquicos⁶ nombrados por diversos autores: a la retranscripción del trazo, el procesamiento psíquico de los “signos de percepción”, productos de experiencias traumáticas que no pueden ser metabolizadas (Laplanche, 1988), a la transformación de lo vivido inscripto en experiencia (Bleichmar, 2011). Este rico y complejo trabajo que tiene lugar en la situación de análisis contribuye para la complejidad signica, al situar los aspectos icónicos e indiciarios más allá de los significantes lingüísticos, según lo explicitado por Peirce, que están presentes en la vida psíquica del ser humano (Tanis, 2009c).

El pensamiento psicoanalítico alberga diferentes propuestas vinculadas a cómo estos procesos de historización, simbolización y temporalización, interdependientes, se producen durante el proceso analítico. Las raíces de las diferentes consideraciones en este campo brotan no sólo de determinadas lecturas de la obra de Freud sino también de los diferentes contextos culturales en el que fueron producidas y el impacto de los modelos clínicos anteriormente citados. La rica contribución del pensamiento clínico post-freudiano amplió el campo de la intervención clínica, al incorporar nuevas configuraciones psíquicas que revelan una complejidad y diversidad en los modos de inscripción de la temporalidad en el sujeto.

Esquemáticamente, podemos disponer estos enfoques en dos grandes grupos. Ambos modelos tienen su origen en el pensamiento filosófico, en el que estas dos perspectivas privilegian, respectivamente, la continuidad temporal (flecha del tiempo) y el instante (punto). Para el psicoanálisis, sin embargo, sobre todo desde una perspectiva clínica, nos interesa más no un análisis del tiempo, sino de cómo se articulan, en la experiencia clínica de la transferencia, los procesos de resignificación y simbolización. Sigo la clara discriminación realizada por Gondar (2006) en torno al tema en el psicoanálisis:

4. De modo distinto a lo que podemos concebir como historia infantil, la idea de historización y su vínculo con la simbolización, relacionada a las patologías no neuróticas, se irá desvelando en el decurso del texto.

5. Carta 52 corresponde a la edición de la *S.E.*; carta 112 en la edición de Masson (1986) acá citada.

6. Conllevan también las lecturas de los procesos de figurabilidad (Botella & Botella, 2002), transicionalidad y creatividad (Winnicott, 1971/1975), simbolización (Bion, 1962/1991a, 1965/1991b; Green, 1984/1995) y otros.

- a) Por un lado, tenemos perspectivas que se centran en el *proceso*, la *continuidad temporal*, en un desarrollo progresivo que puede haber sido detenido o congelado;
- b) Por otro lado, enfoques que se centran en el instante, la *discontinuidad* y la ruptura en la constitución de la temporalidad y un reordenamiento *a posteriori* (*après-coup*).

Ambos están presentes en el pensamiento freudiano, pero algunos autores privilegian ciertos aspectos de su obra. El primero, dominante en el desarrollo del psicoanálisis inglés, reconoce un ordenamiento evolutivo del psiquismo, procesos de estancamiento que, a través de la intervención analítica, podrían recuperar el libre flujo de circulación temporal. Aunque existan diferencias entre autores (por ejemplo, entre Klein/Bion y Winnicott), tenemos la impresión de que la idea del desarrollo tiene para todos un espacio importante.

El segundo modelo tiene como principal premisa la idea freudiana de *nachträglich*, traducida por Lacan, en 1953, por *après-coup* y retomada con gran énfasis por Laplanche, lo que contribuyó para convertirla en una marca del psicoanálisis francés. Este mecanicismo no se confunde con una fantasía retrospectiva –caracterizándolo sintéticamente, se trata de un reordenamiento *a posteriori* del potencial inscripto en el T1 a partir de un segundo momento T2; guarda una vinculación con las primeras ideas alrededor de los dos tiempos del traumatismo ya esbozadas en el “Proyecto” (Freud, 1895/1975h).

Voy a recurrir a breves viñetas clínicas y material literario para ilustrar aspectos de estas diferentes modalidades de tiempo que se revelan en la práctica clínica.

Les quiero ofrecer un ejemplo clínico, poco trivial, que nos permitirá acercarnos a una modalidad de temporalización que, aunque situada en el primer grupo, al centrarse en el proceso y la continuidad, establece, a partir de un movimiento creativo, una discriminación espacio-temporal. Un niño de seis años, a quien llamaremos João, se encuentra en análisis conmigo cuando un familiar cercano contrae una grave infección y, en pocos días, muere. Su familia encuentra consuelo para esta tragedia en una perspectiva religiosa del hecho. El pequeño paciente continúa yendo a sus sesiones regularmente. Juega con los objetos de su caja y también reorganiza los muebles de la habitación. Trabajamos mucho, armando y desarmando la organización del espacio físico, moviendo los muebles, subiendo y bajando. Con dificultad, estos movimientos muestran algún sentido, lo que se extiende a lo largo de varias sesiones. A veces parece que estamos construyendo una casa, poniendo en su interior el material lúdico de que disponemos: sillas, almohadas, etc. En otras ocasiones, él trae unas galletitas y algo de beber durante la sesión, jugo o algún refresco –parece que estamos acampando o en viaje. Un día, me da la impresión de que estamos construyendo una nave espacial, pero

no digo nada al pequeño paciente. En la sala en la que trabajamos hay un pizarrón. Un día él dibuja estrellas y, con calma pero feliz, dice: “Bernardo, vamos a encontrar a Flávia [refiriéndose a la persona que había muerto], que se encuentra en una estrella distante”.

Otorgar a este niño tiempo y espacio, sin saturarlo con interpretaciones, permitió que él pudiera construir una representación de la ausencia, la distancia, la muerte. Tal vez una imagen que le había sido ofrecida previamente por sus padres, pero que no tenía un registro propio. Había una herida abierta, un proceso de duelo en juego y la necesidad de dominar un afecto que hasta entonces estaba difuso. A partir de una perspectiva estética (Pareyson, 2001), llamaríamos a esta experiencia “formatividad”, centrándose en los procesos creativos a través de los que una forma se constituye, a partir de elementos intuitivos o poco organizados de la experiencia.

También creo que esta experiencia, extremadamente emotiva para ambos, puede enseñarnos algo sobre la noción de temporalidad con la que trabajamos y que podemos reconocer *a posteriori*.

Gondar (2006) cita tres ideas del filósofo Henri Bergson sobre el tiempo, que transcribo muy brevemente a continuación y que permiten un acercamiento interesante (con vistas a futuras profundizaciones) al pensamiento teórico y clínico de Winnicott:

- a) Tiempo es creación. La duración no está pensada como permanencia de lo mismo, sino como continuidad indivisible y creación permanente de lo nuevo. Lo que hay de más vital en el desarrollo es la continuación imperceptible del cambio de forma;
- b) La duración, como proceso de diferenciación, no involucra un encadenamiento sucesivo entre pasado, presente y futuro, sino un proceso en el que algo que estaba en una dimensión potencial, virtual, llega a realizarse en el presente, a actualizarse;
- c) Para Bergson, la duración es lo que nos permite escapar a la determinación pura y simple entre estímulo sensorial y respuesta motora, la determinación pura y simple de un arco reflejo. Está el estímulo, pero, en lugar de su respuesta inmediata, se da un *entre*, un intervalo de indeterminación, una experimentación de posibilidades; este tiempo permite que el ser vivo *elija creativamente* una respuesta entre las que son posibles.

La cercanía de la propuesta de Bergson con lo vivido en el relato anterior, en términos de temporalización, es sorprendente. Concebir el espacio analítico en términos de su potencialidad, en términos de una transicionalidad, abre la perspectiva de un acontecimiento creativo, que temporaliza lo vivido aún a la espera de una simbolización –una forma llena de sentido por medio de la cual se reordena el tiempo eternizado de la pérdida. João se adueña, en cierto modo, de su nostalgia, que se materializa en un viaje simbólico al espacio en busca del ser perdido. Busca que, en última instancia, pone de nuevo

en marcha (tiempo-espacio) una subjetividad que podría correr el riesgo de una melancolización de la pérdida.

A continuación, presentaré una narrativa literaria como ilustración de la segunda modalidad de aprehensión de la temporalidad, *nachträglich*,⁷ esperando que ella nos posibilite avanzar en la reflexión sobre los retos que suscita.

“Nunca se sabrá cómo hay que contar esto, si en primera persona o en segunda, usando la tercera del plural o inventando continuamente formas que no servirán de nada. Si se pudiera decir: yo vieron subir la luna, o: nos me duele el fondo de los ojos, y sobre todo así: tú la mujer rubia eran las nubes que siguen corriendo delante de mis tus sus nuestros vuestros sus rostros. Qué diablos” (Cortázar, 1959/2004, p. 301).

De esta forma, presentando el problema del narrador, Julio Cortázar comienza uno de sus cuentos más fascinantes, “Las babas del diablo”,⁸ cuya primera edición es de 1959, publicada en la antología *Las armas secretas*. Sabemos que toda narración contempla una fisura y tensión entre el narrador y lo narrado, entre el aquí y ahora y el entonces, entre verdad, verosimilitud y persuasión (Arriguucci Jr., 1998). Tenemos en la ficción literaria algo que vincula sujeto, memoria, retórica y temporalidad. Ella nos conecta, indirectamente, con la problemática del lenguaje, de las modalidades de la memoria y la temporalidad en la transferencia.

El cuento presentado ofrece, por lo tanto, numerosas vías de lectura tanto para el análisis literario como para el psicoanalista. Voy a privilegiar un recorte que nos ofrece elementos para el tema de las temporalidades.

Tiempo I

Tras la discusión sobre el narrador que abre la historia, Cortázar nos introduce las divagaciones del protagonista. El cuento es sobre un fotógrafo y traductor dispuesto a narrar una situación que apareciera al vagar por las calles de París en busca de una escena para fotografiar. Él espera, camina como un *flâneur*.

“Michel sabía que el fotógrafo opera siempre como una permutación de su manera personal de ver el mundo por otra que la cámara le impone insidiosa (ahora pasa una gran nube casi negra), pero no desconfiaba, sabedor de que le

7. Para los menos familiarizados con esta noción en la obra de Freud, sugiero la lectura de “O acontecimiento e a temporalidade: O *après-coup* no tratamento” (“*L'évenement et la temporalité. L'après-coup dans la cure*”, en su original en francés), de Jacques André (2008).

8. Este cuento inspiró la película *Blow-up* (1966), dirigida por Michelangelo Antonioni, quien fue el ganador del Gran Prix del Festival de Cannes. Utilizamos la versión original en español: “Las babas del diablo” (Cortázar, 1959/2004).

bastaba salir sin la Contax para recuperar el tono distraído, la visión sin encuadre, la luz sin diafragma ni 1/250. Ahora mismo (qué palabra, ahora, qué estúpida mentira) podía quedarme sentado en el pretil sobre el río, mirando pasar las pinazas negras y rojas, sin que me ocurriera pensar fotográficamente las escenas, nada más que dejándome ir en el dejarse ir de las cosas, corriendo inmóvil con el tiempo. Y ya no soplabla viento” (Cortázar, 1959/2004, p. 304).

Hasta que una pareja le llama la atención. ¿Una pareja? Una mujer y un adolescente. Él, entonces, pasa a especular sobre la naturaleza de esta relación, madre e hijo, seducción... Fantasea sobre la posible atracción, en un relato maravilloso de ternura y sensualidad que busca el clímax narrativo, el momento de entrega del joven a la mujer. Espera un gesto que pueda revelar la verdad de la escena, algo que haga alusión a la esencia de lo que está sucediendo.

“Levanté la cámara, fingí estudiar un enfoque que no los incluía, y me quedé al acecho, seguro de que atraparía por fin el gesto revelador, la expresión que todo lo resume, la vida que el movimiento acompasa pero que una imagen rígida destruye al seccionar el tiempo, si no elegimos la imperceptible fracción esencial” (Cortázar, 1959/2004, p. 309).

El fotógrafo también observa, relativamente cerca de la escena principal, un coche y un hombre al volante, leyendo un periódico; hace alusión, en la narrativa, a un posible vínculo entre los personajes. Volviendo a la pareja: cuando ve un gesto indiciario, captura la imagen (“a tiempo para comprender que los dos se habían dado cuenta”). La mujer se acerca, desconfiada –quiere el negativo de la foto; ellos discuten, y el joven huye. El hombre que estaba leyendo en el coche camina hacia la mujer– parecería que se conocen. El fotógrafo identifica una cara siniestra, una expresión de payaso, y decide alejarse. Se da vuelta en la calle y ve que los dos se acercan. El hombre de sombrero deja caer el periódico. La escena parece inacabada.

Tiempo II

El fotógrafo vuelve a su casa y revela la fotografía. La calidad del negativo le parece excelente y decide ampliar la imagen. La fija, entonces, en la pared, en un lugar donde se la puede contemplar desde su escritorio. Pareciera que una atracción particular lo ha llevado a este acto.

“No por buena acción la miraba entre párrafo y párrafo de mi trabajo. En ese momento no sabía por qué la miraba, por qué había fijado la ampliación en la pared; quizá ocurra así con todos los actos fatales, y sea esa la condición de su cumplimiento” (Cortázar, 1959/2004, p. 314).

Lugar de la casualidad o de una compulsión de determinación inconsciente. De repente, la imagen de la foto comienza a cobrar movimiento; la escena sigue otro curso, distinto de lo del Tiempo I –mucho más terrible y diabólico que cuando la había fotografiado.

“Cuando vi venir al hombre, detenerse cerca de ellos y mirarlos, las manos en los bolsillos y un aire entre hastiado y exigente, patrón que va a silbar a su perro después de los retozos en la plaza, comprendí, si eso era comprender, lo que tenía que pasar, lo que tenía que haber pasado, lo que hubiera tenido que pasar en ese momento, entre esa gente, ahí donde yo había llegado a trastocar un orden, inocentemente inmiscuido en eso que no había pasado pero que ahora iba a pasar, ahora se iba a cumplir [...]. De mí no quedó nada, una frase en francés que jamás habrá de terminarse, una máquina de escribir que cae al suelo, una silla que chirría y tiembla, una niebla [...]. La foto había sido tomada, el tiempo había corrido [...]. De pronto el orden se invertía, ellos estaban vivos, moviéndose, decidían y eran decididos [...]; y yo desde este lado, prisionero de otro tiempo [...], incapaz de intervención [...]. Todo iba a resolverse allí mismo, en ese instante” (Cortázar, 1959/2004, pp. 315-316).

A partir del relato, llegamos a la conclusión de que se muere el narrador/fotógrafo, asesinado por el misterioso motorista. Podemos reconocer en la situación analítica presentada por el cuento y, en específico, en los fragmentos seleccionados, la fecunda intuición sobre las temporalidades. El instante de ver, el tiempo de comprender y el momento de concluir (Lacan, 1984). Inicialmente, el fotógrafo capta lo que está fuera de él, los demás, en un gesto aparentemente sin compromiso, de un *flâneur*. Pero no sabe todavía sobre sí mismo, no sabe quién es. Recordemos aquí el problema del narrador y la dimensión inconsciente de la transferencia a la que aludimos al inicio de la paráfrasis de este cuento.

En un segundo tiempo, está lo que Freud llama el trabajo de elaboración: tratar de comprender, reconocer quién es el fotógrafo, aunque en este proceso se pueda dudar, volver una vez más a mirar a los demás, buscar una referencia visible para validarlo. La foto colgada y la mirada persistente no saben justificarse sino por la apelación inconsciente.

Finalmente, el tiempo de concluir, en el que se renuncia a la convicción y el personaje se lanza sin garantías; se deja sorprender por lo que se impone *après-coup*, pero que sólo se ha vuelto posible por el tiempo anterior. La foto cobra vida y resignifica la imagen prendida, inmóvil, capturada en el primer tiempo. La vivencia del vértigo se apodera del fotógrafo, que se derrumba por efecto del golpe de sentido que la foto le devuelve.

Para Cortázar (Albarracín-Sarmiento, 1971), la motivación de la literatura es el descubrimiento de lo insólito que exige, demanda, ser narrado. Esto hace referencia al *Unheimlich* (Freud 1919/1975f). En el *instante* en que se abre una brecha, el fotógrafo captura, o es capturado por, una imagen del que no conoce el sentido y que se irá desplegar (Tiempo 2) en una realidad no menos creíble que la que se capturó originalmente. Esta brecha ficcional es análoga a la que se abre para la función interpretativa del analista en un determinado campo transferencial y hace con que sean viables la resignificación y reorganización.

Aunque haya señalado la ausencia de un registro temporal en el inconsciente, vuelvo a una consideración acercándome al territorio planteado en la metapsicología freudiana. ¿Cómo concebir la paradoja fenomenal de inscripciones significantes, traumático-vivenciales, no historiables, atemporales, condenadas a la repetición por la relación con la historia que las constituye? Se trata también de la posibilidad de instaurar una temporalización frente al “traumático-pulsional” (Dayan, 1985, p. 380), vínculo que está condenado a una repetición “más allá del principio del placer”.

Se trata de crear las condiciones de una recomposición o re-simbolización para lo que no puede encontrar posibilidades metabólicas en otro tiempo (Bleichmar, 2011). Esta recomposición implica concebir el aparato psíquico abierto al *après-coup*, dando espacio para el reordenamiento que el presente abre sobre el pasado. Dice Schnaider (citado por Tanis, 1995b, p. 54): “El efecto de la posteridad no debería ser visto como un fenómeno parasitario: va al encuentro de la vacuidad inscrita en el interior de toda vivencia inicial, en la medida en que ella se impone como desconcertante”.

Reconocemos, por lo expuesto anteriormente, la multiplicidad y la diversidad de registros temporales corolarios de una historia inscrita hace tiempos, simbolizable. Las huellas mnémicas, el rastro, obedecen a un régimen pulsional indisoluble, lo que hace de la temporalidad un componente encarnado, no trascendental, de nuestra condición subjetiva. Para Freud, está el tiempo de la *Anhelung*, del apoyo –es el momento de la emergencia del deseo, de lo originario de la experiencia de la satisfacción–, y está el tiempo del *a posteriori*, de la apropiación y resignificación, un redimensionamiento de la fantasía, el vivido inscripto.

Por lo tanto, la condición misma del proceso constitutivo nos ofrece como alternativa la recomposición en el contexto transferencial. Sin embargo, para que las diferentes temporalidades inherentes a la constitución de lo psíquico y las diferentes expresiones del sufrimiento humano puedan encontrar su lugar en el contexto analítico, van a ser determinantes los ritmos y alternancias entre presencia y ausencia, y el tiempo de la espera corolario de la experiencia de ilusión y de los fenómenos transicionales.

tendría esta historia más allá de un relato vivido en la experiencia compartida de la pareja analítica? ¿No sería suficiente, a los efectos del proceso analítico, sólo reconocer la vivencia en el contexto de la situación de análisis, la contención y la interpretación de las identificaciones proyectivas y los ataques macizos al objeto?

Sin recurrir a los debates entre las diferentes concepciones de historia que mencionamos al inicio de este texto, destaquemos, por su cercanía a nuestras indagaciones, las ideas de Nicole Loraux (1992), que exponen algunas de las dificultades metodológicas del historiador, y que se relacionan, entre otras cosas, con una aparente paradoja: ¿cómo no saturar el pasado de concepciones presentes cuando es desde este (presente) que parten los impulsos del investigador? ¿Cómo no moldear el pasado en razón de las ideologías, modelos o intereses del presente? ¿Cómo no hacer del pasado la imagen proyectada del investigador?

De modo semejante, en *La construcción del espacio analítico*, Serge Viderman (1970/1990), psicoanalista francés, trabaja de modo sumamente interesante, y no menos controversial, sobre el lugar de la historia y la reconstrucción en el análisis. Vamos a mencionar brevemente dos de sus hipótesis básicas que generaron un acalorado debate en Francia y mantienen el vigor de sus indagaciones:

- a) “[...] Puede ser legítimo hablar de una historia del sujeto, ya que ella se manifiesta en una situación y *un enfoque tan específicos (situación analítica y campo transferencial), que es posible, con total justicia, poner en duda la objetividad de las construcciones. [...] En la realidad psíquica a la que el espacio analítico nos posibilita acceder, la historia cede lugar al mito, y la realidad de los acontecimientos históricos, a la proyección pulsional*”;
- b) “*Tendremos que admitir que el campo del análisis se expresa mediante un conjunto de coordenadas que lo organiza específicamente, y que la realidad que emerge de esto es parte necesariamente de su estructura*” (p. 23).¹⁰ La historiadora Schwarcz (2005), después de una larga y erudita presentación de las concepciones de la historia y el tiempo en los campos de la antropología y la historia, llega a la conclusión de que “el tiempo y la historia son materia de negociación: ambiguos en su comprensión, múltiples en los desenlaces, varios en cuanto representación” (p. 135).

También en nuestro campo las respuestas no han sido unánimes aún más cuando el destaque otorgado a la simbolización, por su relevancia clínica, vinculada a los descubrimientos psicoanalíticos de las patologías de lo irrepresentable y lo traumático, como señalamos en la introducción, ha eclipsado o relativizado la importancia de las construcciones y la historia en el cerne del movimiento psicoanalítico.

10. Cursivas del autor.

Analistas como Bion y Winnicott avanzaron en la comprensión de la situación analítica y las patologías más allá del modelo de transferencia formulado por Freud. Bion privilegia las transformaciones. Para decirlo de forma concisa: Bion (1962/1991a) enfoca las funciones de metabolización de elementos beta (no aptos para la representación) en elementos alfa, signos que favorecen el proceso de simbolización; los elementos beta no serían aptos para la actividad de simbolización y su destino, si no se metabolizan, sería la evacuación mental, favoreciendo acciones desestructurantes; por su lado, los elementos alfa, originados de la función de *revêrie* materna, constituyen la materia prima del sueño. En esta dirección, la clínica inspirada en las teorizaciones de Bion se transforma, la interpretación de la transferencia da lugar a la función onírica simbolizante en el contexto de la sesión. Así que, para Hierro (1995), lo que cuenta no es tanto la actividad interpretativa decodificadora, sino la real transformación de las identificaciones proyectivas del paciente.

Otra vertiente, originaria del pensamiento de Winnicott (1971/1975), pone su atención en los primeros tiempos de la constitución del psiquismo, en las patologías de lo que Winnicott llamó *sostén* o *holding* –fracaso primitivo del ambiente que impidió las funciones de integración primaria del *yo*, de integración psicosomática y personalización. Por lo tanto, el lugar del analista sufre un nuevo cambio como soporte para los procesos integradores, tratando de ligar representaciones desarticuladas del *yo*. En este contexto, las modulaciones de la presencia y ausencia del analista serán complementos solidarios determinantes para las cuestiones relacionadas con los regímenes temporales en la sesión, cuyos ritmos van a ser esenciales para el progreso del proceso. El *setting* adquiere nuevas funciones, que se incorporarán a la propuesta de Green (2002/2010) alrededor de la idea de encuadre interno del analista.

Trabajando en estos mismos cuadros clínicos, Bleichmar (2011) destaca la actividad del analista en torno a los trazos que podrán emerger en la sesión, creando lo que llama *simbolizaciones de transición*. Para la autora, sería en los residuos procesados por los sistemas psíquicos, en las marcas de lo vivido, en los rastros, que el psicoanálisis podría encontrar recursos, construyendo nuevas redes en las que se entrelazan los descubrimientos, sin ceder a la tentación conformista de limitarse a encontrar lo ya dado. Estamos siempre atentos a las posibilidades de enriquecimiento y transformación, con el objetivo de que, a través de las simbolizaciones en un proceso de creación y recomposición, puedan surgir nuevas modalidades de funcionamiento psíquico. Tratase, para estos autores, originarios de diferentes tradiciones y culturas, de una clínica actual enfocada, sobre todo, en los procesos de simbolización.

Todo este recorrido nos lleva a la conclusión, sujeta a la investigación y el debate, sobre el lugar del tiempo y la historia en la clínica psicoanalítica. No se trata de la verdad material en el sentido de la

posibilidad de recuperar los hechos; tampoco de una nueva narrativa *ad hoc*, totalmente desvinculada de las marcas que, de diferentes maneras, se inscribieron en el psiquismo; tampoco se trata de una sumisión a la idea de lo incognoscible. El esfuerzo hacia la historia apunta al reconocimiento del lugar de la historia traumática, tal como fue explicitado a lo largo de todo este trabajo, y las posibilidades de su simbolización en la experiencia analítica.

Resumen

Este trabajo busca identificar vectores representativos de los principales enfoques acerca del tiempo en el pensamiento clínico en psicoanálisis. Amplía la reflexión para las relaciones entre tiempo, historia, memoria y simbolización. Reconoce un amplio espectro de perspectivas clínicas en el psicoanálisis post-freudiano que tratan de dar cuenta de las experiencias traumáticas en la vivencia singular y en la cultura. Sugiere que la sensibilidad a diferentes tiempos en la clínica permite una articulación de lo traumático en una red de simbolización, rescatando a través de la experiencia el valor del tiempo y la historia como elementos estructuradores de la subjetividad.

Descriptores: Tiempo; Simbolización; Historia.

Candidato a descriptor: *Après-coup*.

Abstract

This article attempts to identify representative vectors of the main approaches towards time in the clinical thought of psychoanalysis. The reflection is stretched to the relationships between time, history, memory and symbolization. The article also recognizes a wide range of clinical perspectives in post-Freudian psychoanalysis which attempt to deal with traumatic experiences in singular living and in culture. It suggests that sensitivity to the different times in the clinic allows an articulation of the traumatic in a net of symbolization, rescuing through experience the value of time and history as structuring elements of subjectivity.

Keywords: Time, Symbolization, History.

Candidate to keyword: *Après-coup*.

Referencias

- Albarracín-Sarmiento, C. (1971). *Literatura y realidad en "Las babas del diablo" de Cortázar*. Recuperado de cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_1_012.pdf
- Altounian, J. (2012). Exumar um traço e fazer ouvir uma voz exige várias gerações. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46(3), 106-120.
- André, J. (2008). O acontecimento e a temporalidade: O *après-coup* no tratamento. *Ide*, 31(47), 139-167.
- André, J. (2009). L'événement et la temporalité: L'après-coup dans la cure. *Revue Française de Psychanalyse*, 5, 1.285-1.352.
- Arrigucci Jr., D. (1998). Teoria da narrativa: Posições do narrador. *Jornal de Psicanálise*, 31(57), 9-43.
- Arrigucci Jr., D. (2003). *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1973)
- Azevedo, A. M. A. de. (2011). Algumas considerações sobre o tempo. *Jornal de Psicanálise*, 44(81), 67-84.
- Benjamin, W. (1996). Sobre o conceito de história. En Benjamin, W. *Obras escolhidas* (Vol. 1, 222-234). São Paulo: Editora Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1985)
- Benjamin, W. (2006). *Passagens* (I. Aron & C. P. Barreto Mourão, Trans.). Belo Horizonte; São Paulo: Editora UFMG; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. (Trabalho original publicado em 1982)
- Bion, W. (1991a). *Learning from experience*. London: Karnac. (Trabalho original publicado em 1962)
- Bion, W. (1991b). *Transformations*. London: Karnac. (Trabalho original publicado em 1965)
- Birksted-Breen, D. (2003). Time and the *après-coup*. *International Journal of Psycho-Analysis*, 84, 1.501-1.515.
- Bleichmar, S. (1993). *La fundación de lo inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2001). *Clínica psicoanalítica y neogénesis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2011). Ampliar os limites da interpretação em uma clínica aberta para o real. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(1), 179-191.
- Botella, C. & Botella, S. (2002). *Irrepresentável, mais além da representação*. Porto Alegre: Criação Humana.
- Cortázar, J. (1994). El estado actual de la narrativa en Hispanoamérica. En Sosnowski, S. (Ed.), *Obra crítica* (Vol. 3). Madrid: Alfaguara.
- Cortázar, J. (2004). Las babas del diablo. En Cortázar, J. *Cuentos completos*. Buenos Aires: Punto de Lectura. (Trabalho original publicado em 1959)
- Cossen, F. (Dir.). (2010). *El día que no nació* [Película-video]. Alemania; Argentina: Bayerischer Rundfunk (BR); Filmakademie Baden-Württemberg; Südwestrundfunk (SWR); Teamworx; D.I.E. Film GmbH; Mateína Producciones.
- Dahl, G. (2011). Os dois vetores temporais de *Nachträglichkeit* no desenvolvimento da organização do ego: A importância do conceito para a simbolização dos traumas e ansiedades sem nome. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 95-114.
- Dayan, M. (1985). *Inconscient et réalité*. Paris: PUF.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (O. A. Oviedo Funes, Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Evans-Pritchard, E. E. (1962). Social anthropology: Past and present. En Evans-Pritchard, E. E. *Essays in social anthropology* "Marret Lectures". London: Faber and Faber.
- Faimberg, H. (1985). El telescopaje de generaciones. *Revista de Psicoanálisis*, 42(5), 1.043-1.056.
- Faimberg, H. (1996). Listening to listening. *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, 667-677.
- Faimberg, H. (1997). Misunderstanding and psychic truths. *International Journal of Psycho-Analysis*, 78, 439-451.

- Faimberg, H. (2005). *Après-coup*. *Int. J. Psycho-Anal.*, 86,1-6.
- Ferro, A. (1995). *A técnica na psicanálise infantil*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1975a). Conferencia XXXI. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 22, 53-74). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1933)
- Freud, S. (1975b). Construcciones en el análisis. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 23, 225-270). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1937)
- Freud, S. (1975c). El Yo y el Ello. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 19, 1-66). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1923)
- Freud, S. (1975d). Fragmento de análisis de un caso de histeria. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 7, 1-224). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1905)
- Freud, S. (1975e). La interpretación de los sueños. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 4-5, 1-707). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1900)
- Freud, S. (1975f). Lo ominoso. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 17, 215-252). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1919)
- Freud, S. (1975g). Más allá del principio del placer. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 18, 1-62). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1920)
- Freud, S. (1975h). Proyecto de psicología. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 1, 323-441). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1895)
- Freud, S. (1975i). Recordar, repetir y reelaborar. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 12, 145-157). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1912)
- Freud, S. (1975j). Sobre la dinámica de la transferencia. En Freud, S., *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 12, 93-105). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1912)
- Gagnebin, J. M. (2006). Verdade e memória do passado. En Gagnebin, J. M., *Lembrar escrever esquecer* (39-48). São Paulo: Editora 34.
- Gondar, J. (2006). Winnicott, Bergson, Lacan: Tempo e psicanálise. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 9(1), 103-117.
- Green, A. (1988a). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte* (C. Berliner, Trad.). São Paulo: Escuta.
- Green, A. (1988b). Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. En Green, A., *A pulsão de morte* (C. Berliner, Trad., 57-68). São Paulo: Escuta.
- Green, A. (1995). *El lenguaje en psicoanálisis*. Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1984)
- Green, A. (2001). *El tiempo fragmentado*. Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 2000)
- Green, A. (2002). Tiempo y memoria. En Green, A., *La diacronía en psicoanálisis* (224-260). Buenos Aires: AE. (Trabajo original publicado en 1990)
- Green, A. (2010) Introducción al pensamiento clínico. En Green, A., *El pensamiento clínico* (11-34). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1984). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En Lacan, J., *Escritos I* (T. Segovia, Trad., 187-203). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Laplanche, J. (1988). Traumatismo, tradução, transferência e outros trans(es). En Laplanche, J., *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios* (D. Vasconcellos, Trad., 84-96). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Laplanche, J. (1990). *La cubeta. Trascendencia de la transferencia* (M. Calvo, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1987)
- Levi, P. (1988). *É isto um homem?* (L. Del Re, Trad.). Rio de Janeiro: Rocco. (Trabajo original publicado en 1958)

-
- Loraux, N. (1992). Elogio ao anacronismo. En Novaes, A. (Org.), *Tempo e história* (pp. inicial-final). São Paulo: Companhia das Letras.
-
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incêndio* (W. N. C. Brant, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Trabajo original publicado en 2001)
-
- Marucco, N. (1999). *Cura analítica e transferência*. Buenos Aires: AE.
-
- Masson, J. (Ed.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
-
- Mezan, R. (1985). As três fontes da psicanálise. En Mezan, R., *Freud, pensador da cultura* (135-260). São Paulo: Brasiliense.
-
- Mezan, R. (2000). História da psicanálise: Questões de método. *Jornal de Psicanálise*, 33(60/61), 147-177.
-
- Mezan, R. (2011). Os tempos da psicanálise. *Jornal de Psicanálise*, 44(81), 17-34.
-
- Pareyson, L. (2001). *Os problemas da estética* (M. H. N. Garcez, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
-
- Perelberg, R. (2006). The controversial discussions and *après-coup*. *International Journal of Psycho-Analysis*, 87, 1.199-1.220.
-
- Pontalis, J. B. (1979). La chambre des enfants. *Nouvelle Revue de Psycanalyse*, 19, 5-11.
-
- Schwarcz, L. K. M. (2005). Questões de fronteira: Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, 72, 119-135.
-
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, 20(1), 65-82.
-
- Spence, D. (1982). *Narrative truth and historical truth: Meaning and interpretation in psychoanalysis*. New York: Norton & Company.
-
- Tanis, B. (1995a). A transferência e o infantil. *Percurso*, 14, 45-53.
-
- Tanis, B. (1995b). *Memória e temporalidade: Sobre o infantil na psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
-
- Tanis, B. (2003). *Circuitos da solidão entre a clínica e a cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
-
- Tanis, B. (2009a). Algumas pontuações em torno das raízes socioculturais das compulsões. *Ide*, 32(49), 177-191.
-
- Tanis, B. (2009b). Especificidade no processo de elaboração do luto na adolescência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 43(3), 39-50.
-
- Tanis, B. (2009c). Somos todos tradutores. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 43(1), 33-40.
-
- Tanis, B. (2011). Apontamentos em torno das temporalidades na clínica psicanalítica. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 115-126.
-
- Tanis, B., Favilli, M. P. & Anhaia Mello, M. C. (2008). A infância roubada: Uma reflexão sobre a clínica contemporânea. *Ide*, 31(46), 33-37.
-
- Viderman, S. (1990). *A construção do espaço analítico* (S. J. de Almeida, Trad.). São Paulo: Escuta. (Trabajo original publicado en 1970).
-
- Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade* (J. O. de A. Abreu & V. Nobre, Trads.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1971).
-



El Extranjero

Lo que se dice del tiempo

*Para Bebel viajera en el tiempo
y para Beth, siempre*

¿Tiempo? ¿Cómo escribir ahora, si el ayer y el mañana tienen rumbo cierto a un punto fijo en el presente? ¿Cómo parar la hora, si el tiempo sangrado ayer y el sangrado mañana se exprimen ahora en la ausencia del momento inexistente? ¿Cómo hablar del tiempo después de Elliot? ¿Cómo no hablar del tiempo, que consiente la palabra, ordena mundos y concibe sueños, rayando con luces y hechos, abandonándonos aquí, donde ya no se encuentra?

¿Cómo hablar del tiempo después de Elliot? ¿Cómo no hablar del tiempo, si carne, agua vidrio corte, movimiento inmóvil, pincel vida? ¿Cómo hablar del tiempo, sílaba que no se pronuncia, distancias en el enmarañado de imposibles infinitos, donde me callo angustiado y angustiado quedo?

Grito, grito con la última voz de lo que se pierde en pleno vuelo, grito con la molécula que resta, con el órgano de fiesta y con la música desordenada. ¿Qué me consume, el tiempo, una ciudad abierta que me abraza y perdona por no conocer la llave de sus dorados candados, por no traer conmigo el único secreto que sabía, la brecha de la puerta una palabra fría, el tiempo, una trampa?

El ahora, ese tiempo inexistente, cuando el tiempo se inicia, cuando él se establece, inmediato en dos sentidos opuestos, inventa pasado y futuro como posibilidades. Cosa indivisible, nace pronto sin infancia ni arrepentimientos, contiene en la nada que le forma siempre una nostalgia y un deseo. Es una pieza que nos permite pensar, por completo, el tiempo.

Con ese concepto de ahora, miraremos los mundos y los describiremos con nuestras teorías.

El tiempo: su intuición está hecha de ahora que no se dividen, está hecha de nostalgias y deseos que se vuelven humanos, como humana se vuelve toda cosa comprendida por nosotros. El tiempo, que de él nada sabemos, es siempre comprendido por nosotros –de eso ya sabía San Agustín cuando dijo que todos sabían lo que es el tiempo mientras sobre él no se preguntaban.

Bueno... solo se puede hablar de lo que no se comprende, y sobre lo que se comprende nada se habla –toda palabra es una pregunta y todo silencio responde.

* Profesor (Universidad Federal de Rio de Janeiro – HCTE – Programa de Posgrado en Historia de las Ciencias y de las Técnicas y Epistemología).

Preguntas y respuestas son hechas de palabras y silencios. Toda palabra pronunciada es una pregunta sobre la muerte, inicio de todo. Tal vez sea eso a lo que se refería Wittgenstein en su último aforismo. La comprensión lleva al silencio, un silencio inmóvil, abandonado y cósmico.

*Me da lástima de las estrellas*¹

Fernando Pessoa

Me da lástima de las estrellas
luciendo hace tanto tiempo,
hace tanto tiempo...
Me da lástima de ellas.

¿No habrá un cansancio
de las cosas,
de todas las cosas,
como de las piernas o de un brazo?

Un cansancio de existir,
de ser,
sólo de ser,
el ser triste brillar o sonreír...

¿No habrá, en fin,
para las cosas que son,
no la muerte, mas sí
otra suerte de fin,
o una gran razón
cualquier cosa así
como un perdón?

Las paradojas de Zenón: El tiempo eterno y la negación del movimiento.

Si miramos desde la ventana de un avión bien distante de la tierra, la ciudad abajo es inmóvil, parece inmóvil, más precisamente, como cuando, al mirar una naranja, no percibimos su actividad superficial... Los movimientos parecen en ambos casos reducirse al punto de desaparecer completamente de nuestra percepción.

Claro que, al usar una buena lupa o al bajar de la altitud de la aeronave, los movimientos reaparecen y, si aumentamos la magnitud de nuestra óptica, nos aproximamos y, en fin, vivimos el fervor de los acontecimientos. Si de lejos el mundo se vuelve estático y de cerca flujo eterno, la “disputa” entre Heráclito y Parménides puede ser vista como dos posibilidades verdaderas que se separan por una cuestión de escala, no son necesariamente incompatibles. En la visión parmenidiana, el movimiento es una ilusión esencialmente humana, semejante a la ilusión cinematográfica que produce movimiento donde solo existe una

1. Traducción: Miguel Ángel Sepúlveda Espinoza.

secuencia de objetos estáticos. Por otro lado, dentro de los acontecimientos, lo inmóvil es la muerte y sus representaciones, y, entonces, inalcanzable por la práctica y apenas pasible de teorización. Para Heráclito, o lo que se piensa que son sus ideas, la muerte se vuelve el punto de fuga inmóvil apenas imaginable o, si preferimos, lo inmóvil es un punto en la muerte en fuga apenas imaginable, lo que no es lo mismo, pero es igual. Dos mundos iguales y diferentes que suponemos en contradicción para posibilitar el diálogo de las teorías, las teorías griegas que nos enseñaron casi todo.

La Eternidad se vuelve un tiempo que se mira en un espejo infinitamente distante. Inmóvil y equidistante de todo y cualquier acontecimiento, de todo y cualquier saber, ella se da fuera de sí. Eso, saber y percibir esas propiedades de lo que se dice eterno, nos enseña las artes reflexivas del desapego; es cuando estamos y somos fuera de nosotros que alcanzamos lo eterno. ¿Por cuánto tiempo? ¿Estar, por minutos aunque sea, eternizados no será vivir lo eterno, en todos los sentidos?

¿De cuántos tiempos hablamos al hablar del tiempo? ¿Cómo entenderlos sin desmembrarlos por el tic-tac de las teorías? ¿Cuál tiempo es hijo de las repeticiones y de los relojes y cuál existe en la eternidad de las pre-cosas?

Digresión 01

En una carta el tiempo tiene otras dimensiones; en el mañana, el ahora que te escribo. El tiempo existe en una geometría diferente de la que usualmente dominamos en nuestros quehaceres intelectuales. No permanente al deslizarse en el mundo, gana o pierde importancia al desplazarse en las palabras y en los gestos.

En las puertas del cine Miramar, vive cada detalle alargado por las bocanadas inolvidables del Columbia, sin filtro ni delicadeza, lejos de la salud tragada su carabela roja, sus cabellos largos, que no sé si sabían, me apresaron en el encuentro que no se dio. Hoy 1.513.728.000 (mil quinientos trece millones setecientos veintiocho mil) segundos después ese ahora olvidado todavía perdura dentro y fuera del tiempo y flirtea con la eternidad sin que me acuerde de los nombres y de los amores dentro y fuera del cine. Vivir, tal vez sea ser en un eterno *hor*, entre dos *as*, uno de la nostalgia que moldea nuestra historia pasada y otro del deseo de inventar futuros. ¿Somos un grito, un *hor*, y, así, existimos?

La flecha que nunca da en su blanco. La escena. Sus preguntas y refutaciones matemáticas. Sus posibilidades en un multiverso cinematográfico.

La escena es simple, creo que podemos pensar el arquero, sin el que la flecha no existe para los dones del viaje, un arquero fuerte transmitiendo potencia en movimiento. Un indio, un paje marineroloco de amor, pies velocísimos rasgando la tierra, siempre inmóvil, de donde brota. Arco tenso, gozo, flecha en movimiento. ¿Será así? Lo que no se podía esperar es que de la simplicidad de las lógicas más cristalinas surgiera la contradicción. Gödel, 2.000 y tantos años antes de Gödel, ya se preparaba para la fotografía. Su famoso teorema ya estaba pronto, en la imposibilidad de lo que era correcto y verdadero, esperando, pacientemente, la hora de su invención y consecuencias. La flecha en su destino blanco tendría, inexorablemente, que cumplir la mitad de su destino verdadero y llegar a la mitad de su camino. La geometría es simple; no se puede ir de un punto a otro sin pasar por la mitad del camino. El espacio que separa origen y

destino es, infinitamente, divisible. Todo segmento se deja partir al medio, esa es la intuición del espacio.

Digresión 02

No hay razones para pensar un espacio discontinuo, aún cuando la evidencia de la materia atomizada así lo sugiera. Vivimos y construimos nuestras intuiciones en un mundo esencialmente continuo, donde el espacio es localizable por puntos espaciales y sus coordenadas. Nuestro espacio, a diferencia de nuestro tiempo, es continuo y se deja develar por números reales, sus coordenadas, independientemente de sus dimensiones. Siempre habrá una recta pasando por dos puntos y un segmento infinitamente divisible entre ellos, continuamente uniendo sus extremos. Es de la intuición de espacios continuos e infinitamente divisibles que surge el primer postulado de Euclides que posibilita la geometrización del mundo, los modelos físicos sobre el mundo.

La escena se cierra, pero sus desdoblamientos se hacen infinitos. Si la flecha necesita alcanzar la mitad del camino entre el arco que se distiende y el blanco al que se dirige, desde ese punto medio al blanco, una nueva escena se establece idéntica a la original: del medio del camino al blanco una nueva mitad tendrá que ser vencida, la flecha nuevamente alcanzará, si su destino es llegar al blanco, una nueva mitad, la mitad de la mitad del camino. Y siempre, yendo de mitades en mitades, infinitos recorridos se establecerán entre el arco y el blanco, todos hechos de mitades que precisarán ser cumplidas. Son infinitas tareas, que no pueden ser hechas por menos, y cada una de ellas tomará un cierto tiempo, finito, tiempo necesario a cada tarea, tiempo medido por la conclusión de las tareas, de las infinitas tareas que, por ser tantas, necesitarán de un tiempo infinito para ser realizadas completamente. Por menor que sea la distancia de la mitad conquistada, ella necesitará de un tiempo, hecho de horas que se suceden, pequeño, es verdad, a medida que las mitades disminuyen de tamaño, pero siempre finito, mayor que cero, pues al tiempo, diferentemente del espacio, no le es posible existir en puntos, puntos de tiempo, pero sí en los horas que guardan nostalgia y deseo. Si el tiempo necesario para ir desde el arco al blanco, de un punto a otro, es siempre infinito, todo movimiento es imposible. No existe movimiento. Vivimos en la estática de la nada. El mundo no pasa de la ilusión del mundo.

Bueno, pero la flecha de hecho alcanza su destino. Veo, sé, siento. El mundo no puede ser menos que sus teorías y sus modelos. ¿Cómo resolver esa contradicción, propuesta por las paradojas de Zenón y ejemplificada por ese viaje imposible?

Son más de 2.000 años de ciencia en cruzada contra las contradicciones. Las primeras refutaciones surgen en la época de la propia formulación zenoniana y, después, Aristóteles se dedica a mostrar que alguna falla existía en la construcción lógica de Zenón, contra el movimiento. La cuestión se arrastra hasta los días de hoy. Si hiciéramos una investigación mediante nuestros poderosos medios digitales, veríamos que todavía son escritos centenas de trabajos científicos por año discutiendo las paradojas del movimiento, siempre con la intención de refutarlos. En el siglo XVIII con la invención, por Newton y Leibnitz, independientemente –hasta cierto punto–, de lo que hoy llamamos cálculo diferencial, el problema de la refutación de las paradojas de Zenón fue dado como re-

suelto. Con la noción de límite, inherente a las formulaciones de la diferencia-
lidad, fue convenido que el tiempo empleado en la realización de cada tarea
disminuiría proporcionalmente al tamaño de la tarea y que la suma de la serie
de tiempos podría ser finita, aún con un número infinito de parcelas. Así, el re-
corrido de la flecha se cubriría por una suma infinita de mitades espaciales a la
que correspondería la suma, análoga, de suma de tiempos cada uno la mitad de
su antecesor.

Ese procedimiento resuelve el problema de la paradoja, pero implica en tér-
minos del tiempo el mismo modelaje espacial con intervalos de tiempo siempre
eternamente divisibles. Eso también implica en términos, en el límite, un intervalo
de tiempo de tamaño cero. Un tiempo sin memoria, un tiempo transformado en
coordinada puramente numérica y anti-intuitivo. Un tiempo transfigurado.

Digresión 03

Matemáticamente el tiempo no existe, es geometría, o mejor, un eje hecho
de números, es álgebra y *des-existe* de ser tiempo de humanidades para ser
hecho de instantes nulos, de nada de tiempo, de puntos delirantemente mate-
máticos que, en realidad, nada significan. Raramente, la física de los mundos se
apega a ese no-tiempo y con él crea escalas y mide vidas y civilizaciones, sin
darse cuenta de que una vida de hombres, ideas o ciudades no se puede medir
en años, minutos o segundos, y que las leyendas que los forman no se transfor-
man en números sino en historia. Aún contrariando la intuición que tenemos
del tiempo, esa solución es adoptada por las ciencias físicas sin vergüenza. Es
ese el tiempo algebrizado que sirve de modelos para todos los análisis físicos.

Cuánto perdemos de entendimiento del mundo con esa afirmación con-
traintuitiva, no lo sabemos dimensionar. Si nuestros modelos físicos del mundo
serán capaces, raramente, de describir inexistencias, no lo sabemos. Lo que sa-
bemos es que ese tiempo puramente matemático produce, en las ecuaciones
modeladoras, muchas singularidades, que no aparecerían si tomáramos un
tiempo hecho de horas, y que esas singularidades son interpretadas por supo-
siciones de objetos cósmicos cuyas existencias son, o pueden ser, bastante cues-
tionables. Las singularidades son objetos puramente matemáticos que no se re-
flejan en objetos del mundo, pero, como son adoptadas por la ciencia oficial,
imponen, en una relación donde la presión política ejerce una fuerza mayor
que las evidencias, nuevas configuraciones galácticas y un entrelazamiento
entre fantasía y realidad que difícilmente es admitido por los científicos.

La idea de Bergson de que eventos/acontecimientos en el mundo no pueden
ser partidos al medio crea una nueva discusión cuestionando el uso abusivo de
un tiempo algebrizado por las ciencias.

Por otro lado, la afirmación de un tiempo con intervalos mínimos indivisibles
da, al principio, razón a la construcción lógica de las paradojas de Zenón y reaviva
la contradicción entre lo sensible y lo teórico. Es difícil convencer a quien quiera
que sea de la no existencia de un movimiento que experimentamos. Una solución
que permite conciliar lo sensible con las experiencias zenonianas pasa por una
visión cinematográfica de las cosas, de todas las cosas. Como en una película, en
la que el movimiento percibido es aparente (ya que lo que tenemos en la película
es una secuencia de imágenes estáticas que se suceden a más de 24 cuadros por

segundo) y producido dentro de nuestros cerebros por una especie de defecto cognitivo, que, barajando las figuras de los fotogramas de las películas, al intentar al mismo tiempo borrar una imagen y ver la próxima, crea entre ellas una interpolación geométrica suave que nos da la ilusión del movimiento. De esa manera, podríamos entender el universo como múltiple y coexistente. Un multiverso que se sucede incesante, en el cual lo que llamamos movimiento en el mundo sería apenas una interpolación cinematográfica de esa sucesión incesante de los universos que, en analogía con los fotogramas, serían todos estáticos. El movimiento estaría de nuevo en estado ilusorio. La flecha puede, sí, alcanzar su blanco, pero el viaje sería hecho por un número enorme de flechas, cada una en su universo particular y todas ellas estáticas. Cada universo estático aparecería en la historia de todas las cosas apenas una vez, dando siempre lugar a otros, lo que nos provocaría, otra vez, a raíz de una cierta imposibilidad cognitiva, colectiva, la ilusión del movimiento. Las verdades otra vez aparecen partidas al medio, equidistantes del mundo e igualmente posibles. Cabe, finalmente, a nuestra red de creencias determinar qué es el mundo y cómo se comporta.

*Verdad*²

Carlos Drummond de Andrade

La puerta de la verdad estaba abierta
pero solo dejaba pasar
media persona de cada vez.

Así no era posible alcanzar toda la verdad
porque la media persona que entraba
solo traía el perfil de media verdad.
Y su segunda mitad
regresaba también con medio perfil
y los medios perfiles no coincidían.

Arrancaron la puerta. Derrumbaron la puerta
Llegaron al lugar luminoso
donde la verdad resplandecía sus fuegos.
Estaba dividida en mitades
diferentes una de la otra.

Se llegó a discutir cual era la mitad más bella.
Ninguna de las dos era totalmente bella.
Y había que elegir. Cada uno escogió
según su capricho, su ilusión, su miopía.

La carrera de Aquiles con la tortuga – una conversación godeliana: lo que necesita ser pasado es que lo más rápido y ordenado siempre supera lo más reflexivo y disperso.

2. Traducción libre.

Entre las sorpresas del tiempo, está el surgimiento de inesperados, que cambian las velocidades de percepción de los cambios. Es cuando la percepción se da ampliada y distanciada concomitantemente, como si, con una cámara fotográfica, registradora de hechos, aplicáramos zoom y gran angular en la misma foto. Se detalla sin perder la amplitud. Son excelencias que las tecnologías buscan, pero, prisioneras de un tiempo algebrizado, se distancian del objetivo en la medida que se aproximan a él. Ese efecto, que podemos llamar *moozoom*, sucede cuando diferentes velocidades temporales coexisten. No es un efecto óptico sino filosófico, y, para imitarlo, artificialmente, necesitaremos perfeccionar las tecnologías filosóficas disponibles en nuestros arsenales de artificialidades.

En la carrera entre la tortuga y Aquiles, paradoja lógicamente equivalente a la de la flecha que no alcanza ningún blanco, lo inesperado grita más fuerte. Nos parece más inesperado no pasar, Aquiles como somos, a una tortuga que el hecho de que una flecha hipotética, lanzada por un indio sin tecnología, no llegue a su blanco. ¿Qué blanco? Los preconceptos de una época-historia no se desprenden de los pensamientos que desarrollamos/creamos. Sorprenderse, ser tomado por lo inesperado, es siempre personal y no se da teóricamente. Podemos sí clasificarlos, a los inesperados, como un conocimiento establecido, pero su surgimiento está determinado en la misma red de creencias donde establecemos las primeras condiciones de posibilidades para todas las existencias, lugar también de los preconceptos y certezas. Lo inesperado es afectado, lógicamente, por la estructura paradójica y, psicológicamente, por la conciencia de la muerte –cuando no paso a la tortuga, es la muerte y solo la muerte lo que me imposibilita. La victoria segura de Aquiles se deshace. El guerrero de la tradición griega estará más muerto una vez derrotado que cuando esté muerto de hecho. Lo inesperado, compuesto de tiempo y de filosofía, aparece inesperadamente en la prueba de Gödel sobre su muy famoso teorema de 1931.

Si pensásemos la demostración como una superación de la incerteza, de la indecisión, de la duda que las verdades encierran, probar un teorema es superar la incerteza de la conjetura que lo propone.

Viviendo las vísperas de paraísos prometidos por los progresos en todos los campos del saber humano, el final del siglo XIX vive en las matemáticas, en el sueño de ser completas y consistentes, capaces de superar todas sus tortugas hechas de incertezas y siempre libres de cualquier contradicción. Ese era el deseo y la certeza de la matemática: probar consistentemente todas las verdades por sí propuestas, superando siempre y velozmente con sus teoremas ciertos todas las tortugas que le pongan en su camino al paraíso.

Lo que Gödel muestra es que, siguiendo las lógicas y dentro de las condiciones establecidas para las matemáticas operacionales, siempre existirán cuestiones, propuestas sin solución, que no pueden ser demostradas, tortugas insuperables por la potencia matemática. La conquista de la consistencia es que barra la certeza de la consistencia. Lo inesperado se da cuando en su estrategia de superación percibe que lo que puede ser demostrado es que existe una propuesta que no puede ser demostrada.

Las tortugas invencibles surgen siempre por la suma de complejidad de la estructura en cuestión. Es esa gran complejidad la que produce las varias velocidades de los tiempos que acompañan los inesperados.

Digresión 04

Hay una crisis en las ciencias y sus disciplinas. Pasar de un tiempo lineal a un complejo de tiempos entrecruzados, pasar de la disciplina para la *desdisciplina*, pasar al plural y abrir espacio para entender complejidades: las geometrías no euclidianas y sus avatares en los grabados de Escher. Lo real y lo confuso humano. Los principios de las lógicas extraídos del cuerpo, ese bailarín de infinitos, ese dentro y fuera siempre ahora, esa topología de sorpresas que el cuerpo enseña y las matemáticas comulgan y confirman. Un cuerpo hecho de versos existe en la biología de los algoritmos. Hay que recitarlo para comprender el mundo.

El pasado: tiempo intermediario que insistentemente nos pregunta: ¿cómo diferenciar el pasado del futuro sin un ahora con nostalgias y deseos? ¿Por qué nos acordamos en el sentido correcto de los hechos y no en el (más plausible lógicamente) que está invertido en el tiempo? ¿Por qué el tiempo se apura cuando más viejos nos ponemos? Las preguntas se suceden y las respuestas, todas de un presente elástico y cada vez más eternizado, siguen alguna lógica y afirman que el pasado deja rastros de su imposibilidad y que sus inesperados son siempre esperados. Es el lugar de la muerte que, invertida en el tiempo, pare pensamientos de sus fuentes invisibles. Y afirman que el sentido de comprensión se impone al de los recuerdos apilados y que, cuando revemos los marcos de la memoria, encontramos primero el final de un hecho, pues ese final fue producto de un tiempo más próximo del hoy en que nos acordamos, retardamos el recuerdo hasta que él tenga sentido histórico, o sea, hasta que se oriente en una cronología creciente y normalizadora. Y afirman que la velocidad del tiempo se apura con el pasar de los años porque el valor relativo de la unidad se achica frente al cúmulo de años crecientes del pasado. Por ya no vivir novedades que se hacen raras con el pasar del tiempo, tornándose dispersas. El tiempo parece no existir entre las vivencias de novedades. Son las novedades, los inesperados en sus distintas versiones, que marcan el tiempo. Intervalos sin novedades tienden a ser normalizados en un intervalo padrón. Un año, o más, sin novedades, común en los ancianos, es como un simple segundo cuando sucesiones de novedades suceden, y vivimos, jóvenes que somos o fuimos, cada acontecimiento como si fuera la primera vez, y era.

¿Qué provoca el pasado en el presente? Sus intermediarios.

El futuro: tiempo paralizado.

Una nota

Recibo la noticia de mi muerte
Ya no hay nada que hacer.
Algunos segundos atrás sí.
Cuando escribo la "R" del nombre recibo
No estaba el hecho que la noticia ahora transporta
La muerte entonces anunciada todavía era vida
Ahora no, ya no hay nada que hacer, más allá
De la breve nota fúnebre que aquí despacho
Acabo de recibir la noticia de mi muerte
Yo mismo vi, presencié, el último instante

Ausculté el último suspiro
Expiré como sueños de un vuelo tan corto
Como la interrupción de la luz que el viento borra
Constaté el pulso, nada. El cuerpo reacio
El alma vuela, la carne ya no tiene sentido, la mente a la deriva y la idea
Cumple su designio. Eterniza.

Yo soy el hueso que entonces me cargaba y el hueso
La idea simple que la carne, la mente, el alma buscaban en vano.

¿Cómo ser en movimiento si todo paso es un paso en falso? Si pensamos el futuro como el lugar de los desconocimientos y, por lo tanto, del proyecto de muerte –inexistente– que tenemos en nosotros, andar y andar sin saber es andar en falso y en la sorpresa de los inesperados.

Futuro, lo que no puede ser dicho.

Lo inesperado inesperado. Hace muchos años, mis hijos todavía niños me prepararon para una fiesta, cumpleaños o Navidad, no me acuerdo, un poema que leyeron al unísono: *La muerte*,³ de Vinicius de Moraes, que conocieron en el colegio y, tal vez porque yo siempre hablaba de la muerte como un motor para la vida y los vivos, me lo regalaron. Como el amor y la primavera, vivimos en la espera de los inesperados. Vinicius nos enseña que *La muerte* es lo inesperado. Esa cosa que no tiene sentido y que mesiánicamente nos abarca en cuerpo y pensamiento.

*La muerte*⁴

Vinicius de Moraes

La muerte viene de lejos
Del fondo de los cielos
Viene a mis ojos
Vendrá a los tuyos
Baja de las estrellas
De las blancas estrellas
Las locas estrellas
Transfugas de Dios.
¡Llega no presentida
Nunca inesperada
Ella que es en la vida
La gran esperada!
La desesperada
Del amor fratricida
De los hombres, ¡ay! De los hombres
Que matan la muerte
Por miedo a la vida.

3. Moraes, V. de. (1946). *Poemas, sonetos e baladas*. São Paulo: Gaveta. “A morte”, en su título original, es el segundo soneto del libro. El primero es el famoso “Soneto da felicidade”.

4. Traducción libre.

Lo dos veces inesperado, enredado por un doble filo de desesperanza, como una vida desesperanzada, posible solo en las literaturas, solo puede ser percibido *a posteriori*, cuando, colapsado en tiempo pasado, nos permite mirarlo con espanto y curiosidad. Tal vez las primeras embarcaciones europeas surgidas en las playas de un Brasil todavía sin nombre y sin tiempo, confundidas con islas y sacralizadas como inesperado inesperado.

Los famosos teoremas de Gödel suenan en las lógicas matemáticas de esta misma manera: inesperada inesperada. Sus desdobles filosóficos, aunque nos espanten, forman inesperados esperados, puesto que siempre se espera o se esperó de los pensamientos mayor libertad que de las fórmulas. Las cuestiones planteadas sobre las posibilidades de inteligencias artificiales usando argumentos derivados de esos teoremas se originan de esta expectativa: somos más libres que nuestras fórmulas matemáticas. Hoy, nada se puede afirmar. O mejor, todo se puede afirmar sobre esas cuestiones que todavía por mucho tiempo habitarán nuestras reuniones lógico-filosóficas. Es del punto de vista de la propia matemática que lo inesperado inesperado se presenta. Es Hilbert en nuestro nombre, viendo colapsar sus sueños formalistas, quien se asusta inexorablemente. Es, tal vez paradójicamente, tal vez no, la matemática que produce, dentro de sí, el ejemplo más emblemático de lo inesperado inesperado.

De lo inesperado inesperado a lo inesperado esperado hay un camino a recorrer.

Podemos observar, en la historia del Teorema de Gödel, un movimiento. Dentro de la matemática, él se da como un inesperado inesperado, como una traición al rigor lógico, pero en su paso por la filosofía él apenas comprueba, inesperadamente, el esperado resultado de que algo escapa a los sistemas que pretenden abarcar todas las cosas.

Inesperados esperados suceden como destino, comprobando la certeza de que tenían que suceder. Qué es de hecho inesperado y cuándo... Se trata siempre de sorpresas temporales. Inesperados inesperados siempre traen un sistema consagrado, quiebran certezas y siempre levantan de los escombros nuevas posibilidades. Son varios tiempos en diferentes velocidades que se mezclan y entrelazan.

sobre el tiempo
su lentitud en la espera
y
fluidez confusa en el amor
nada
nada mismo
se puede
escribir

de él
de su sonrisa pasajera
nada
nada mismo
se puede
esperar

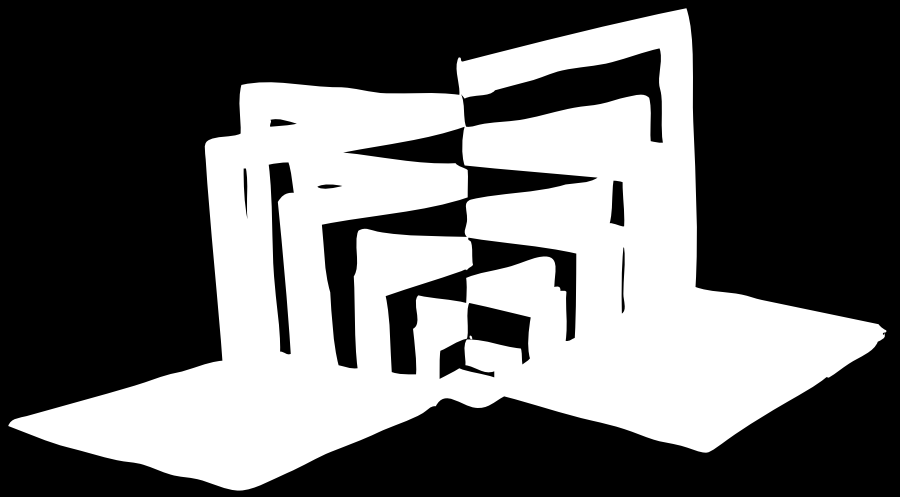
las horas
son caminos imposibles de alcanzarlo
minutos
segundos
movimientos
siempre vivos apenas en sus propias ilusiones
y los relojes
esperanza de quien
como yo
entre sonrisas
preocupado
contempla atónito
lo que las distancias guardan

las horas y los relojes
no tienen nada que ver con eso.

Desconcluyendo. Evitar inesperados es como evitar paradojas en los sistemas lógico-matemáticos, se pierde complejidad. Pasamos de lo infinito a lo finito, de lo vivo al número, de la danza al punto y a sus rastros que marcan trayectorias sin historias, pasamos de la poesía a los sólidos regulares que se encajan telescópicamente sin revelarnos estrellas.

Inmóvil y sin ilusiones, a salvo de los acontecimientos, no avanzamos para el futuro. Lo inesperado desiste, pero el futuro, si él existe en nosotros y fuera de nosotros, es porque él nos atraviesa. Viene como ola y se transforma al contacto con el cuerpo en reposo-tensión, en pasado, cuyos relatos nada revelarán del pasado futuro que ahora fueron.

Un ojo parado en el aire descansa el mundo, y el mundo rodando, rodando, aún así, sucede. Es el tiempo.



Textual

Beatriz Sarlo

Nace en Buenos Aires en 1942. Ha sido catedrática de literatura argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En 1978 funda la revista *Punto de Vista* y la dirige hasta 2008. Ha sido profesora de las universidades de Columbia, Berkeley y Cambridge.

Fellow del Wilson Center en Washington.

Investigadora de CONICET.

Premio Konex de platino en ensayo literario, año 2004.

Sus trabajos se han centrado en una revisión crítica sobre literatura y cultura postmoderna.



Selección de su obra ensayística

- *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2009)
- *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2005)
- *La pasión y la excepción*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2003)
- *Tiempo presente*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 2001)
- *Instantáneas*
(Buenos Aires: Ariel, 1996)
- *Borges, un escritor de las orillas*
(Buenos Aires: Ariel, 1995)
- *Escenas de la vida posmoderna*
(Buenos Aires: Ariel, 1994)
- *El imperio de los sentimientos*
(Buenos Aires: Siglo XXI, 1985)

FOTO EN ESTA PÁGINA:
Sebastián Freire.

FOTO EN PÁGINA
SIGUIENTE (IZQ.):
*La Capital de
Mar del Plata.*



Una intelectual de cabotaje

Entrevista a Beatriz Sarlo*

¿Cuál es, a tu criterio, el lugar que puede ocupar una publicación hoy en día ante la situación actual de saturación de publicaciones?

Tiniánov, estudiando los poemas de Pushkin, descubrió que “la extensión define la forma, el tono y el género”. Esa literatura estaba fuertemente marcada por las poéticas, lo extenso determinaba una forma y los temas apropiados. No se trata de volver a las poéticas clásicas, sino más bien de plantearse la cuestión de la extensión. La temporalidad de la forma (extensión) y la temporalidad de la lectura (duración e intensidad) son rasgos internos, no meramente disposiciones materiales. Cuando comenzaron a salir las revistas de los grandes diarios, observé que no publican, sino excepcionalmente, notas que superen los 15.000 espacios, por razones de mercado y también por motivos que remiten a un público que, después de los 15.000 espacios, caería muerto. El lector construido por el mercado nos construye incluso a nosotros mismos, y empezamos a pensar en revistas que admitan ser leídas en 20 minutos, o en un tweet.

Nosotros nos la jugamos a trabajos más extensos, nos resistimos a la brevedad a favor de la profundidad. ¿Vos percibís en la contemporaneidad cierta potencia de interpelación del psicoanálisis frente al pensamiento político?

El psicoanálisis se ha instalado a lo largo de un siglo como la “*vulgata*” para hablar de la subjetividad en las sociedades occidentales. No es necesario leer ni una línea de Freud, para darse cuenta de que un conjunto de palabras y de relaciones entre palabras nos ofrecen la forma con la que nos referimos a nuestra subjetividad y la del otro. Ese vocabulario pertenece a una lengua común, que fecharía a fin de los 50, comienzo de los 60. Un poco más avanzada esa década, psicoanalistas como Pichon-Rivière, en semanarios de gran influencia sobre las capas medias, enseñaba a las madres que no hay que pegarles a los hijos. Ustedes

* Realizada para *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, en Buenos Aires, el 5 de marzo de 2012, por Laura Verissimo (Asociación Psicoanalítica del Uruguay), Mariano Horenstein (Asociación Psicoanalítica de Córdoba) y editada por Luis Fernando Orduz (Sociedad Colombiana de Psicoanálisis).

me dirán, “esa no es una enseñanza que provenga del corazón del psicoanálisis”, pero él era la figura emblemática del psicoanálisis y además utilizaba un vocabulario con palabras provenientes de la clínica que innovaron el discurso sobre la subjetividad.

Con los riesgos y las banalizaciones posibles...

No tengo idea de cuáles son los riesgos, pero así fuimos constituidos desde los 50 en adelante: las capas medias que se estaban modernizando, también modernizaron la expresión verbal de su subjetividad. Un léxico es un modo de pensar. “No proyectes” o “qué perseguido estás”, se escuchaba en las oficinas, como hoy se dice “estás tenso”, “mala vibra”, que vienen de otras epistemologías y de un vago espiritualismo. Por otro lado, en la configuración de los jóvenes intelectuales de los 50 ó 60, el psicoanálisis es uno de los polos de atracción filosófica y metodológica. Cuando Héctor Schmucler funda la revista *Los Libros*, en 1968, dice: “Esta es la revista de la modernización cultural en la Argentina, apoyada sobre el trípode de marxismo, lingüística y psicoanálisis”. Esto no significa que cada uno de los jóvenes intelectuales tuviéramos una formación en psicoanálisis. Yo por, ejemplo, no la tengo. Pero por la vía de Althusser aprendimos que la ideología se define con el modelo del inconsciente.

¿Y los intelectuales de esa época recurrían al psicoanálisis? ¿Se analizaban?

En el sentido común de los jóvenes universitarios o artistas de mi generación estaba la idea de que había que analizarse; te analizabas con quien fuera pero te analizabas. Yo tenía 20 años y entré a trabajar en Eudeba. Lo primero que me dijeron mis compañeros mayores, los que tenían diez años más, fue: “Vos tenés que ir al catre”. Y agregaron: “Vos no sabés nada de tango, deberías aprender algo”. Al catre fui, tango no aprendí.

¿Se mantuvo la experiencia?

Se mantuvo y se mantiene, con todas las intermitencias y los cortes típicos de la larga duración. Esto no es raro para alguien formado en los 60. Tengo la impresión de que hoy las cosas son diferentes porque el campo de los discursos sobre la subjetividad se ha vuelto más plural. Para un intelectual de mi edad, además, la experiencia analítica es una experiencia intelectual, no sólo terapéutica.

Leyéndote, uno ve entre líneas tu conexión con el psicoanálisis. Si bien hay pocas referencias explícitas a Freud, hay muchas implícitas en tu modo de trabajar con la memoria, en tu cuestionamiento al testimonio. ¿Qué aportes destacarías desde el psicoanálisis en el tema del tiempo en tu reflexión?

Recién me referí a los clivajes temporales que atraviesan la percepción social del freudismo. Evidentemente, es una cuestión que interesa más a los historiadores de las ideas que a los psicoanalistas. Y es raro que suceda así, porque el tiempo de una historia cualquiera, personal o colectiva, es constitutivo del

relato de esa historia. La temporalidad está en la marca de época que lleva el psicoanálisis. No me refiero sólo a las marcas más exteriores: por ejemplo que ya no sean casi obligatorias las tres o cuatro sesiones semanales; tampoco me refiero a las marcas más interiores, por ejemplo que la sesión culmine cuando se produce un disparo o la señal de algo que surge desde lo desconocido. Me refiero al modo en que el psicoanálisis marcó nuestra noción de temporalidad en lo subjetivo: soy una historia que comienza con traumas originarios en un *Urzeit* infantil; soy la forma en que ese *Urzeit* luego se entrelazó con la temporalidad de la experiencia consciente, etc. No avanzo más allá, porque estaría usurpando un saber que no tengo. Lo que yo digo en mis trabajos, más bien, es que en un siglo marcado por Freud o por Nietzsche, ¿cómo puede ser que confiemos tanto en la verdad de alguien que dice: “Te voy a decir la verdad”? Esa pregunta está sostenida por una epistemología de la sospecha. Y mi cabeza está formada en esa epistemología, aunque no haya leído a Freud; en cambio, he leído bien a Marx. Sólo diría que mi subjetividad ha sido configurada por el freudismo. Esto no le sucedía a Borges o Nabokov, cuya subjetividad es prefreudiana. Para poner otro ejemplo: *Son memorias* de Tulio Halperin Donghi, un extraordinario libro de recuerdos, dedica largos capítulos a su casa, a la relación con sus padres, desde un relato subjetivo que no lleva la marca del hachazo freudiano. Cuenta cómo era un hogar antiperonista en la década del 40, un hogar donde el padre era judío y la madre era de origen italiano, y lo cuenta como si todos los posibles conflictos fueran externos a esa familia, como si la contradicción, la represión, el deseo o la negatividad estuvieran solamente en un más allá social. Libro fascinante frente al cual uno se pregunta: ¿cómo es esto? ¿Cómo está narrando de este modo tan traslúcido y tan opaco al mismo tiempo? Hay un punto ciego en las páginas del más grande historiador argentino que nació en la década de 1920. Y en ese punto ciego, está Freud.

No creemos que sea sólo cronológico, sino que hoy mismo encontramos una resistencia al psicoanálisis, un modo de concebirse y de pensarse como el de quien dice: “¿Quién me conoce mejor que yo mismo?”

Son prefreudianos contemporáneos...

Eso que tú relatas de la Argentina en el Uruguay no es así. La fuerza, el peso, la pregnancia del psicoanálisis en la Argentina es un caso muy especial.

Para los exiliados que venían huyendo del nazismo, era sencillo pensar que se podían ganar la vida de una forma razonable, más en Buenos Aires que en Montevideo. Entonces se produjo una implantación de psicoanalistas españoles y de judíos, esa mezcla típicamente argentina, que hubiera podido darse en Uruguay, pero a la que Buenos Aires, más grande y más rica, daba mayores posibilidades de despliegue. Yo soy producto de esa implantación sin haber aprobado ningún capítulo libresco.

Para nosotros el capítulo insoslayable es el del *catre*, entonces se puede hablar de psicoanálisis aunque uno no lo haya estudiado. ¿Vos pensás al psicoanálisis hoy como algo que interpele

de alguna manera el pensamiento crítico, las ciencias sociales, el mundo de las ideas? Nos referimos en lo contemporáneo...

Te puedo dar ejemplos de mi experiencia como lectora silvestre. De un libro como *Lo imaginario*, de Jorge Belinsky (2007), un psicoanalista de muy buena formación filosófica, capto las sugerencias y las resonancias. Puedo echar lazos hacia el mundo que conozco, hacia Lévi-Strauss, Hjelmslev, la lingüística; me permite pensar mejor la problemática del significante vacío, o la de una estructura que está funcionando porque hay un agujero negro ahí en el medio que la hace funcionar. Puedo leer desde otra dimensión a Lefort, a Castoriadis o a Bourdieu.

En historia de las ideas, me interesa mucho el trabajo de Hugo Vezetti, porque me da hipótesis para pensar la peculiaridad de la importación de ideas en Argentina. ¿Cómo llegaron estas ideas? Desde Cuatrecasas, un español republicano que estaba en un barcito a dos cuadras de acá, un médico que no era psicoanalista, pero había escuchado algo de Marañón antes de exiliarse y de repente se descuelga con un artículo, posiblemente no genial, pero que introduce el nombre de un saber, no tanto como ruptura sino como título, como significante lleno de promesas. Me interesa mucho esa forma en que las ideas llegan a la Argentina. Soy una especialista de esas configuraciones, no de grandes teorías; me interesa la teoría, en realidad, para mirar el detalle, lo concreto de la historia o los raros encuentros, el paraguas sobre la mesa de disección, las coincidencias inexplicables pero significativas...

Son muy psicoanalíticas las dos ideas, tanto el detalle como la coincidencia. El impulso que da lugar en ti a ese texto tuyo, *La pasión y la excepción*, tú preguntándote por aquella joven que eras tú misma, que festeja la muerte de Aramburu...

El impulso primero es si es posible reconstruir una subjetividad que está muerta, que yace irrevocablemente en el pasado. ¿Es posible actualizar el pasado a través de la operación histórica? Yo no soy la joven que festejó la muerte de Aramburu, pero quise entenderla. No estoy segura de haberlo logrado: es como hablar con una muerta, a través del tiempo, sostenida sólo en documentos.

De ahí empezás a analizar a la Argentina.

Un historiador cuando se encuentra con testimonios, lo primero que hace es tratar de cotejarlos con todas las fuentes no testimoniales. El testimonio en sedes judiciales es vital para meter presos a los responsables de los crímenes. Pero cualquier historiador dentro de cien años va a tener que someter el testimonio a la crítica, como un historiador hoy somete a crítica el testimonio de hace 50 años. La idea de que la guerrilla era un conglomerado de jóvenes idealistas, que en el medio de la alegría avanzaban hacia la muerte, es una idea falsa tanto para quien haya vivido esa época como para quien quiera reconstruirla. Además de idealistas éramos fanáticos, duros. Cuando uno encuentra testimonios queda electrizado por la vitalidad, porque no hay texto histórico que sea más electrizante que aquel que dice "yo estuve ahí, a mí me pasó esto". Es como

si a uno le trajeran un pedazo de vida. Pero eso no existe; sobre el pasado, existen relatos, y cuando uno quiere reconstruir una historia, coteja los testimonios con todos los relatos. El tiempo que nos separa del testimonio hace posible su crítica: ¿qué quiso decir cuando dijo lo que dijo? ¿Qué oculta lo dicho?

Hay como una línea ligeramente distinta para pensar la imposibilidad del testimonio, que vos trabajás en un momento tomando algunos textos de Primo Levi, en la lectura que hace Agamben. En la película *Shoah*, de Lanzmann, está como en acto. Esa imposibilidad del testimonio, me parece, en un sentido distinto. Si alcanzamos a entenderte es como si hubiera ese agujero negro, ese significante vacío en el centro del testimonio, como algo imposible en el centro mismo del testimonio.

Tomo a Primo Levi porque me parece verdaderamente interesante que, al principio, nadie lo escuchara: ni a él ni a nadie que hubiera estado ahí, en la *Lager*, al borde de la muerte. Lanzmann, en *Shoah*, muestra que llevaban a los judíos a los campos de concentración que estaban al lado de los pueblos y los alemanes o los polacos no decían nada. Miraban sin construir un sentido. Eso quiere decir que la experiencia directa no es necesariamente fuente de verdad. Este es un problema que hay que poner siempre de manifiesto: el testimonio no tiene una evidencia tan bestial como una luz directa a los ojos, sino que hay una escena del testimonio que hace posible la escucha. Lanzmann evoca otro problema que ha generado un gran debate: ¿vale mostrar las imágenes del horror o no? ¿Se puede pensar en relación con las imágenes del horror? O, ¿para pensar el horror hay que apartar las imágenes del horror?

La pregunta de Lanzmann es la que te hace pensar, no la respuesta. La pregunta es interesantísima, además del desafío ideológico y estético de frustrar a su público durante nueve horas. Lanzmann se la juega de una manera muy fuerte al exigir: “Usted se me queda sentado y no va a ver nada. Es sobre el no ver que usted va a tener que pensar lo que dicen estos testigos”. Yo creo que él, por esa opción, logra planos extraordinarios, inolvidables. El tenor de verdad se logra racionalmente, en la medida que los individuos argumenten.

¿Vos pensás que hay como una marca de producción de conocimiento desde Latinoamérica? Pensamos en la metáfora de Fernández Retamar que retoma Hugo Achugar, Calibán y Próspero; Calibán del lado del balbuceo teórico y Próspero como el conocimiento más oficializado. ¿Te parece vigente todavía?

No, yo creo que no. Fernández Retamar, por entendibles razones de época, hizo de la supuesta necesidad o falencia, una supuesta virtud. Tenemos un pensamiento latinoamericano que viene más por el lado del barroco, por las grandes oleadas de imágenes que cifran lo real, y no por el lado de Próspero. Yo creo que hoy no vale eso, ustedes se van a encontrar con Roberto Schwarz, o con el gran intelectual brasileño, Antonio Candido. Roberto, maestro de varias generaciones, es un cosmopolita, un adorniano.

Hay otra metáfora en relación a la producción de conocimiento, la “antropofagia”, tan cara a los brasileños.

Lo que es interesante es la ensayística que se produjo teorizando la antropofagia, por un lado, y las obras de Oswald de Andrade por el otro. ¿Por qué hago esta diferencia? Porque uno podría decir que en esas obras que desarrollaron el carácter mestizo, antropofágico, canibalístico de la literatura latinoamericana, había ya un saber construido. En esas obras hay una literatura descomunal, y posiblemente sean esos brasileños los vanguardistas más vanguardistas de las tres primeras décadas del siglo XX, los más experimentales.

Freud era una referencia fuertísima para ellos...

Para ellos sí, mientras que para los vanguardistas argentinos, Freud es justamente lo negado. Eso marca un carácter muy pacato de la vanguardia argentina.

En esto de la vanguardia, puede ser interesante incluir este tema de la tradición y la invención. Un tema para ser debatido hacia adentro del psicoanálisis, pero es algo interesante para pensarlo en otros campos también.

En el campo literario, sin duda. La vanguardia argentina realiza un trabajo distinto de la tradición. Borges, por ejemplo, hace una inscripción original de la tradición urbana, de la tradición rural, desde los libros de poemas de la década del 20 hasta su época clásica, las ficciones de los 40. La obra de Borges en esos 20 años presenta innumerables textos sobre el *Martín Fierro*, que es, para Borges, un texto fundamental al que le da fin; Hernández lo deja abierto y Borges lo cierra en un gesto de enorme audacia literaria. Girondo, en cambio, es un vanguardista sin pasado, por lo menos en los años veinte se vuelca del todo a la modernidad urbana y de las costumbres.

Un vanguardista sin pasado, o sea, sin tradición.

Girondo no hace con el pasado la serie de operaciones que hace Borges. Es muy interesante leer en paralelo los tres primeros libros de poemas de Borges, con los dos primeros de Girondo. Hay referencias a la ciudad moderna en Girondo que Borges no tiene y hay referencias a una ciudad del pasado, hipotetizada por Borges, que a Girondo no le interesa nada, porque se orienta hacia lo nuevo de la ciudad, la ciudad como máquina. Borges, en cambio, está descubriendo la Pampa en la orilla urbana, está ruralizando una zona de la ciudad. Los dos movimientos son de invención, sólo que en una de esas invenciones, la de Borges, la tradición es el conjunto textual a reinscribir, no a reescribir, sino a reinscribir en la invención. El caso de Girondo es diferente porque su problema, en los veinte, no es la tradición, sino lo nuevo.

Los brasileños, comparados con estas dos variantes, son tumultuosos, el canibalismo es tumultuoso, sus héroes son descomunales. Eso no está en la literatura argentina. Borges cuando tiene que juzgar a un escritor argentino, lo juzga por su pudor, por su contención, por su medida.

El análisis de nuestra contemporaneidad, desde otras disciplinas, resulta imprescindible para repensar nuestra práctica, a la que no basta interrogar encerrados en una torre de marfil, sino

en los contextos socio-económicos y culturales en los que tiene lugar. Hay quienes siguen pensando al psicoanálisis como si el mundo hubiera seguido igual. Este es un aspecto de interés de nuestras instituciones y una de las razones por la que nos interesan entrevistas como esta.

Buenos Aires en el 2013 no es Viena. Esto es evidente. Como lo informa Esteban Buch en su libro sobre el escándalo Schönberg, uno de los críticos musicales de comienzos del siglo XX, moderadamente enfrentado con Schönberg, fue Herbert Graf, padre de uno de los más famosos casos de Freud. El dato indica una trama muy apretada de intelectualidad y cultura, aunque Freud fuera un hombre con gustos decimonónicos y Schönberg el jefe de la vanguardia musical. Es difícil que hoy existan sociedades tan integradas culturalmente (aunque estuvieran atravesadas por profundos clivajes). Basta leer las memorias de Soma Morgenstern sobre la Viena donde Freud vivió, para descubrir un mundo que estalló en la primera guerra y no volvió a reconstruirse. Freud estaba trabajando en el descubrimiento y la desarticulación del sujeto (dicho esto en términos filosóficos, no analíticos). En el entreguerras ese sujeto atraviesa una crisis definitiva. La temporalidad vienesa es, pese a la modernidad arquitectónica, estética y filosófica, un tiempo pasado. O sea que no se trata solamente de condiciones sociales que habiliten o no la práctica analítica, sino de condiciones intelectuales que, para decir lo menos, marcan un origen y unos límites.

Un tema que nos interesa es la relación de los psicoanalistas con las metrópolis productoras de conocimientos, ancladas en cierta idea de pureza teórica o pureza de los estándares de práctica de psicoanálisis como el lacanismo en París y de cierto pensamiento de la Escuela Inglesa en Londres. Son lugares donde se da una especie de retroceso, donde no siempre se dice algo original, algo interesante y siguen funcionando como lugares que validan lo que está bien y lo que está mal dentro del psicoanálisis. El espíritu de esta revista es rescatar las posibilidades de un pensamiento en ese sentido antropofágico, que implica también el cosmopolitismo y leer todo lo que haya que leer de afuera pero devolverlo procesado.

Todavía coexistimos con el mundo europeo en un espacio donde nosotros los miramos y ellos no nos miran. Esa es nuestra ubicación más clásica. Hay, por supuesto excepciones y excepcionalidades, como la de la literatura latinoamericana de los años sesenta y setenta o el hecho de que un meridiano del mercado literario pase por España, más sensible a América Latina y hoy tenga expresión en periódicos como *El País* y grandes editoriales. Como si la relación estética encontrara menos resistencia. Pero cuando las cuestiones se inscriben en disciplinas más duras o más teóricas, los latinoamericanos tienen que trasladarse a Estados Unidos o a Europa y hacer su camino allí. Eso fue roto de manera radical por Borges, porque obtuvo una consagración francesa que, en ese momento, era la más alta consagración.

¿Hay una posibilidad de pensar las cosas de nuevo o desde ciertos ángulos diferentes a los establecidos?

Pienso que los mejores trabajos sobre literatura latinoamericana son producidos en América Latina y no en otra parte. Es una tradición que comienza con Ángel

Rama y Rodríguez Monegal, y, en Brasil, con Antonio Candido. No hay nada equivalente en Europa o en Estados Unidos sobre América Latina. Se podría decir que llegamos a un nivel de autorreflexión muy alto, pero los latinoamericanos no somos muy cosmopolitas respecto de África o de Oriente. No hemos tenido una tradición, ni nuestros países han estado comunicados, ni conocemos esas lenguas. ¿Por qué los franceses conocen bien el norte de África? Porque sus colonias estaban en el norte de África. ¿Por qué los ingleses conocían tan bien la China? Porque tenían todo el sistema de enclaves del comercio del Extremo Oriente. Los latinoamericanos somos muy cosmopolitas respecto de Europa, y eso es una marca que debemos conservar, no reprimir. Pero no hemos tenido las condiciones para un cosmopolitismo realmente global. Hay lenguas que son más universales que otras lenguas y justamente las lenguas más universales son las que coinciden con aquellos países que tuvieron gran expansión colonial.

El psicoanálisis está mucho más vivo en la periferia que en el centro, en cuanto a práctica, en cuanto a producción...

Eso no es contradictorio. El campo intelectual latinoamericano puede tener una riqueza enorme, pero la cuestión es que es un campo intelectual periférico. Si eso mismo pasa en París, tiene trascendencia. Hay campos intelectuales que mantienen una iniciativa reconocida en todo el Occidente. Pero, poniéndolo de la manera más cruda: ¿a quién impresiona que en Buenos Aires el psicoanálisis sea más vital que en Londres o en Berlín? Solamente a nosotros. En Viena o en Berlín lo ven como una curiosidad, cuando no como un arcaísmo.

Eso que decís los hemos pensado respecto a teóricos del psicoanálisis. Por ejemplo, Daniel Gil, es un teórico uruguayo; si hubiera hecho la misma obra en París, sería una referencia ineludible, con una proyección que no tiene desde aquí.

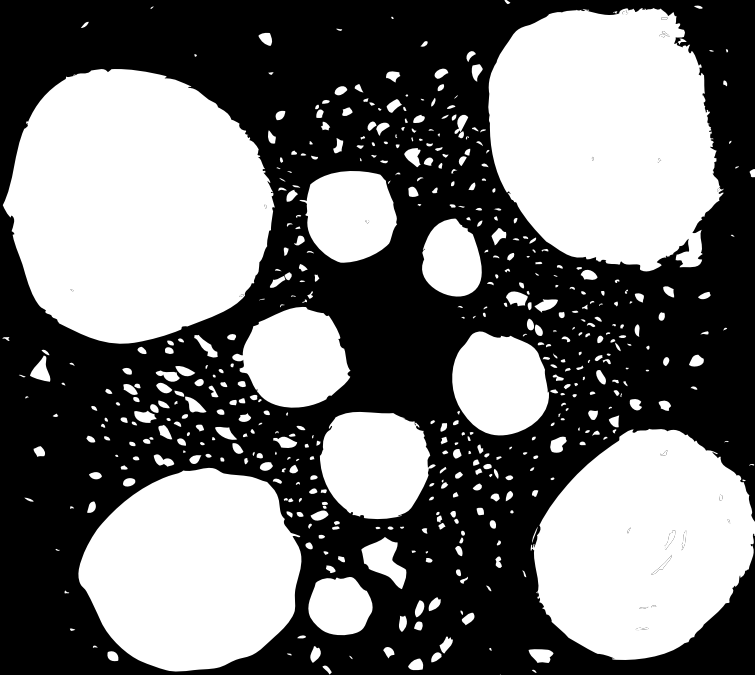
Si vos estás en los campos intelectuales centrales, tus intervenciones adquieren centralidad, adquieren lo que Bourdieu llama una “propiedad de posición”. Ángel Rama tenía una visión global de la literatura latinoamericana de los 60. Su campo era América Latina, pero si él hubiera terminado viviendo en París, si en vez de en *Marcha* hubiera estado en una revista francesa en 1950, habría tenido la perspectiva de una literatura mucho más global. Esa perspectiva global que él tenía sobre el desarrollo de la novela en América Latina, la habría extendido sobre un objeto más amplio. Porque, sin duda, el objeto se define respecto de un campo intelectual. Y ese campo, si es europeo, tiene gran potencialidad de redefinición: Goethe planteó el concepto de *Weltliteratur* y no es casual que sea un italiano, Franco Moretti, quien hoy retoma con gran vigor una geografía literaria mundial y edita una historia mundial de la novela.

¿Y vos ves alguna posibilidad de que eso cambie?

Primero me pregunto: ¿tengo algún interés? Por ejemplo, los escritores de ficción descubrieron que ser publicados en España les da una visibilidad mucho

mayor y prácticamente emigraron con sus novelas a España. Los agentes literarios de ficción están en España. Mi pregunta es: ¿eso los beneficia? ¿Mejora sus obras? Tengo mis dudas. En general, la literatura que está pensada para un público global, termina en una lengua global. Quien para mí fue el más interesante ensayista de América Latina, que murió hace dos años, es Carlos Monsiváis. Era un mexicano-mexicano. Lo invitaban a todas partes, iba de acá para allá, pero era imperturbablemente mexicano.

Los campos intelectuales locales todavía siguen teniendo un peso, aunque el centro de gravedad, por más reivindicación que se haga de la periferia, sigue estando en el Norte. No se puede ocupar un camarote de primera si tu objeto es solamente América Latina. Sin embargo, yo no le asigno demasiada importancia, porque me gusta caracterizarme como una intelectual de cabotaje. Leer en todas las lenguas sin aspirar a ser escrita en ellas.



Vórtice
Escrituras psicoanalíticas
(escribir, leer y publicar desde América Latina)

De “Conclusiones, ideas, problemas”, un largo viaje hasta *Calibán*

Raya Angel Zonana*

A diferencia de los poetas orales que cantaban su poesía en una plaza pública, la escritura, aun cuando es destinada al lector, se hace en soledad. Se publica en un momento siguiente. La escritura del psicoanálisis, desde Freud, sucede, la mayor parte de las veces, en la penumbra de la noche, luego del momento de la clínica, con los restos diurnos de las historias nacidas con los pacientes. De la escucha a la escritura, la transformación no siempre es fácil. Lo que se transmite por la palabra, la excede. Una sesión de psicoanálisis no se escribe. Se escriben las charlas, oídas y dichas, se describe el consultorio, el paciente, su historia, y nada de eso hace ver lo vivido, oír lo susurrado desde el diván. ¿Cómo hacer esa traducción?

Si el psicoanálisis trabaja con lo que se escapa, ¿cómo captarlo y apresararlo en la palabra, siempre tan insuficiente y escurridiza en sus sentidos?

Ese es el desafío que Vórtice desea enfrentar en las próximas páginas y, para eso, solicitó a algunos autores que consideraran lo que puede ser *escribir, leer y publicar psicoanálisis*. Y, yendo más allá: ¿se escribe, se lee y se publica psicoanálisis en Latinoamérica?

“Conclusiones, ideas, problemas”

Con ese título, conclusiones, ideas y problemas fueron anotados por Freud en junio de 1938. Esos párrafos cortos fueron escritos por un Freud enfermo, ya cercano a la muerte, en el exilio. Son fragmentos que parecen esperar una continuidad posible.

Algunos años más tarde, luego de la muerte del autor, esas frases fueron públicas y, hasta hoy, los psicoanalistas continúan leyendo, pensando y desarrollando esas conclusiones, ideas y problemas freudianos. Son notas de un pensamiento intenso y todavía especulativo de un Freud octogenario.

Muy lejos de ser un texto seminal –lejos hasta de ser un texto–, “esos párrafos cortos e inconexos (...) ocupan dos lados de una hoja simple de papel”, como escribe Strachey en una nota de pie de página del texto freudiano (Freud, 1941/1975, p. 335).

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

...Cortos e inconexos también son los sueños, que ocupan apenas algunos momentos de la noche y fueron el camino para la llegada al inconsciente y el descubrimiento del psicoanálisis.

Escribir sus sueños y sus ideas en cartas a Fliess fue una manera por la que Freud pudo, de cierta forma, crear una interlocución y hacer su propio análisis. Como recuerda Buschinelli (2002), el psicoanálisis “se construyó sobre la superficie de un papel relleno plenamente por la expresión minuciosa de la actividad psíquica de Freud (p. 191). Llamen la atención las palabras *plenamente* y *expresión minuciosa*. Son palabras que denotan una profundidad, una plenitud en el acto de escribir. A Freud le gustaba escribir.

En una carta a Lou Andreas-Salomé, en 1929, él revela que “aún sentía en sí una especie de presión para trabajar” (Gay, 1989, p. 492).

“¿Qué debería hacer? No se puede fumar el día entero y jugar cartas; no tengo más firmeza para andar, (...) escribí, y de ese modo el tiempo pasó de manera bastante agradable: Escribiendo este libro (*El malestar en la cultura*) descubrí de nuevo las verdades más banales” (Salomão, 1975, p. 237).

Al leer esas anotaciones, de 1938, se percibe que escribir era aún un placer para Freud. Pero, además de placer, surge algo más. Hay ahí una espera, una esperanza de poder *concluir desde las ideas la solución de algunos problemas* que el psicoanálisis y la mente humana le imponían. La presión (¿pulsión?) para trabajar –en el caso, para pensar y anotar sus pensamientos– iba más allá del placer: escribir era una necesidad.

La psicoanalista brasileña Sonia Azambuja (2010), en su último texto, escrito poco antes de su muerte, sugiere un camino para pensar esa cuestión. Tomando el sueño de Irma y, en él, la fórmula de la trimetilamina, ella escribe: “Con todo, esa fórmula química es también una inscripción simbólica, y ella se dirige a nosotros: sus lectores. Es como si Freud lanzase una botella al mar. El que la agarre, la agarró. Quien pueda leerlo verá que su mayor deseo inconsciente en ese sueño es que podamos aceptar la lógica del

inconsciente. El destinatario de ese sueño inaugural de Freud es la posteridad” (p. 12).

Al constituirnos humanos por el lenguaje, es de él que hacemos uso para perpetuarnos a través de la memoria. La condición humana implica mortalidad, lenguaje y memoria. De-seamos salvar lo vivo, mantenerlo, sea por los poetas, los aedos en su narrativa hablada, sea por la escritura –código fijo, menos plástico, pero menos efímero (Gagnebin, 2006, p. 11).

Cuando cuenta a su querida amiga Lou-Salomé: “Pasé muy agradablemente el tiempo (escribiendo)”, Freud nos lleva a la cuestión sobre *el tiempo y su pasaje*. Pasar el tiempo es también dar una tesitura a la vida. Crear un texto. El psicoanálisis se hizo y se hace en texto.

En los espacios de tejer, en las distancias entre un punto y otro, como en un bordado, se da forma a lo que se teje. En los ecos de esos fragmentos de las anotaciones de Freud, las lagunas permiten al lector, que hoy penetra allí, la chance de crear. La botella lanzada al mar carga el psicoanálisis en su texto. Cabe a cada uno buscar en sus resonancias la palabra viva y continuar la escritura; volverla propia y dejarla ir, para que otro la tome, y lo nuevo sobrevenga.

Ese nuevo, desconocido y extranjero, es la brecha por la cual *Calibán* se desliza para seguir su propio viaje.

El viaje

Invito al lector a desembarcar en los artículos de Vórtice no como en islas sino como en puertos de un continente del pensamiento psicoanalítico contemporáneo.

Tenemos una historia. Es lo que cuenta, en su artículo, Gloria Gitaroff, una de las ex directoras de publicaciones de la Fepal. *Calibán* (re)nace de la antigua revista de Copal, después Fepal. Su continuidad histórica es tomada de manera creativa e innovadora: la numeración de *Calibán* da secuencia a la de la revista de la Fepal, un reconocimiento de la larga trayectoria, sin embargo aspira a algo nuevo, que la diferencie y que traiga marcas de lo que se produce en nuestra región.

Nuestra región es el siempre Nuevo Mundo, convulsionado, lleno de diferencias que le dan riqueza y turbulencia. Turbulencia iniciada cuando el europeo encontró un continente nuevo, con un mundo salvaje y Calibán (personaje de *La tempestad*, de Shakespeare) – monstruo subversivo que traga a su modo lo que le llega desde el extranjero, transformándolo y transformándose. Ya en la opción de *Calibán* como nombre para la revista de la Fepal, está presente la “saludable irreverencia” deseada por Mariano Horenstein (2012, p. 12), su editor.

Pero esa *nuestra región* – América Latina – ¿qué es? ¿Qué voz tiene?

Ana Maria Andrade de Azevedo, Ana Maria Stucchi Vannucchi y Ester Hadassa Sandler dan voz al pensamiento que emana de esa amplia región. La denominación de *América Latina* es cuestionada por las autoras en el sentido geográfico, económico, cultural, social y, claro, psicoanalítico. El artículo escrito a seis manos surgió en un contexto muy significativo, como significativo es su nombre: “Yes, nosotros tenemos bananas!!?”, que trae el chiste de la palabra no dicha, traducida con humor e ironía.

En 2004, en Rio de Janeiro, el *International Journal of Psychoanalysis (IJPA)* promovió un encuentro para analizar los criterios de publicación en psicoanálisis: Marcas Identificadoras del Psicoanálisis en América Latina – Conferencia Latinoamericana del *IJPA*. Las autoras hacen un trayecto largo y contundente por los criterios editoriales del *IJPA* y por las premisas que les dan base notando cómo esos criterios contemplan las diferencias o, mejor, evitan contemplantas. “Incertezas, complejidades y pluralismo”, subtítulo de la conferencia, son, para las autoras, características del psicoanálisis, pero, al ser tratadas como *marcas identificadoras del psicoanálisis en América Latina*, pueden evidenciar una relación colonizador-colonizado.

La colonización del saber es también tema de “Reencontrando las raíces: Nuevos aires”, escrito por Luís Carlos Menezes. El autor se inspira en la entrevista con el escritor uruguayo Hugo Achugar (Labraga & Verissimo, 2012, p.

92), que toma el sur y el norte como posiciones simbólicas del escenario mundial. Menezes entonces pregunta: ¿Freud es norte o sur? Geográficamente, norte, ¡claro! Sin embargo, si la mirada se dirige a la localización simbólica, por el pensamiento que Freud expone en sus textos, se instala la divergencia.

En un texto sutil, atravesado por la lectura entusiasmada que hace de *Calibán*, Menezes se aproxima al universo de las traducciones de Freud. Inicia su recorrido con la *Standard edition* ideada por Strachey de manera muy particular, en tiempos en los cuales el psicoanálisis tal vez precisaba de reconocimiento como ciencia y una padronización se hacía necesaria. ¿Aún será así? Menezes camina hasta la más nueva edición de las obras de Freud, también inglesa, que tiene en Adam Phillips su editor general. Muy diferente de la línea editorial de la versión standard, esta nueva edición pretende nuevos rumbos: “Como un nuevo comienzo para quien aún esté curioso”.

Envuelto en la prosa viva de Menezes, el lector encontrará una interesante sugerencia: usar para la escritura de la teoría las mismas palabras con las que se intenta tocar al paciente en un análisis. Palabras que “hablen”.

¿Y cómo hablan las palabras para expresar la clínica?

Dos autores contraponen su pensamiento sobre este tema: la transposición de la palabra dicha y oída en palabra escrita.

Eduardo Laverde-Rubio, en su texto “Cómo escribir el psicoanálisis clínico”, ve al psicoanálisis como una disciplina científica con un objeto de estudio, un método y una manera sistemática, crítica y valorativa. Su objeto de estudio y su método, sin embargo, lo diferencian de las demás ciencias: el dúo analítico en la dimensión de su funcionamiento psíquico inconsciente y un método con base en la identificación inconsciente y en la vivencia.

Exactamente por tener un objeto de estudio y un método tan particulares es que “¿Escribir el psicoanálisis?”, de Marta Labraga de Mirza, toma en su mano la forma de un cuestionamiento que se inicia en el propio título. En un

lenguaje poético, siguiendo ideas de Freud y Lacan, pasando por Borges, Kafka, Foucault, la autora busca una forma de escritura en la cual se pueda reproducir la escucha de silencios y pausas, la “dramaturgia” urdida en una sesión de psicoanálisis, y propone que la escritura del psicoanalista se haga en el camino de la metáfora, lugar de la transferencia. Seguir la pista que la autora deja lleva a la percepción de que, más que presentar una sesión de psicoanálisis o un paciente, la escritura psicoanalítica lleva la singularidad del autor.

Ese hecho no impide que se reconozca en cada estilo cierta filiación, “culturas psicoanalíticas diversas aun cuando provengan del mismo tronco freudiano”. Sobre ese tema, Leticia Glocer Fiorini se explaya en su artículo “Controversias editoriales/Controversias psicoanalíticas”, tomando el cuidado de no concluir o cerrar su pensamiento. La autora reflexiona que cabe ir más allá de las filiaciones y sustentar las tensiones creadas por las diferencias, fundamentales para el psicoanálisis.

¿Y cómo conviven nuestras diferencias en lo que se denomina “continente latinoamericano”? ¿Diferencias fundadoras de lengua, de cultura, de colonización, herencias psicoanalíticas diversas? ¿Cómo nos publicamos?

Ana María Viñoly, de la *Revista de Psicoanálisis* de la APA, primera revista psicoanalítica editada en español, y publicada ininterrumpidamente hace 70 años, observa en su texto que hay un modelo de psicoanálisis latinoamericano, muy propio, con un sistema conceptual teórico que sustenta sus singularidades, que merece transitar por espacios más amplios y hacerse leer internacionalmente.

Ya en 1928, Freud tuvo en sus manos un ejemplar del primer número de la *Revista Brasileira de Psicanálise*, enviado por Durval Marcondes, su creador. Solo en 1967, la *RBP* volvió a ser publicada –y lo es hasta hoy– con la idea de ser un lugar de acogimiento y respeto a la diversidad, con espacio para el psicoanálisis de otras latitudes y para otros campos del conocimiento, como escribe Bernardo Tanis en “*Revista Brasileira de Psicanálise*: Un sueño vuelto realidad”.

Esas son solo dos de las cerca de 30 publicaciones editadas por las sociedades que pertenecen a la Fepal.

En ese escenario, *Calibán* busca un espacio para algo genuinamente nuevo. “Un nuevo desafío”, como expresa Ana Maria de Azevedo (2012, p. 10), una de sus editoras, o, como desea Lepold Nosek (2012), quien ideó la revista, una publicación que pueda “madurar nuestro pensamiento psicoanalítico y divulgarlo para presentarnos delante de nuestros pares con nuestra realidad” (p. 9).

El artículo “Una revista nueva”, vibrante y emocionado texto de Edmundo Gómez Mango, un recuerdo/homenaje a Pontalis, editor de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* –fallecido recientemente–, delinea el espacio que la *NRP* ocupó: la laguna donde puede aterrizar lo nuevo.

La *NRP* se constituyó como una revista que experimentaba nuevas formas de lenguaje, muy distantes de las *oficiales*, y en la cual los analistas de nacionalidades e instituciones diferentes cohabitaban tanto en la escritura como en el comité de redacción. También, por primera vez, el “extranjero” surgía en una revista de psicoanálisis: pensadores de otras áreas de la cultura pasaban a incorporar su pensamiento al pensar psicoanalítico. La revista vive su fecundidad por cortos 24 años, de 1970 a 1994. Su último número traía en el título una invitación: *Linachèvement* (1994), que puede ser traducido como “lo que no termina”, lo incompleto. Así como el pequeño artículo “Conclusiones, ideas, problemas”, que Freud legó para la posteridad en 1938, también incompleto, destinado a una continuidad.

¿Escucha el lector en eso Inconcluso, “en esa identidad analítica móvil y en permanente cuestionamiento” (Gómez Mango) que habitaba la *NRP*, canciones que resuenan en nuestras playas? ¿En otro vernáculo, con otra latitud y latitud, pero con el tono de un psicoanálisis plural como parte de la cultura de la contemporaneidad? ¿Encuentra ahí el lector fragmentos que hoy aportan en *Calibán*?

Es lo que leemos en la líneas del Manifiesto *Calibán*, de esta *nueva revista* al final de la cual Mariano Horenstein (2012) desea que esta pu-

blicación contenga: “[...] El encanto (bien latinoamericano, ciertamente) de lo inacabado, la promesa de un trabajo por venir” (p. 16).

La *NRP* es apenas una de las muchas botellas lanzadas al mar en playas distantes y que, en las costas de este continente latinoamericano, encontraron un destinatario. Algunas traían mensajes con tintas fuertes, asertivas, indelebles. Otras sufrieron el largo viaje, y sus inscripciones son menos legibles, ligeramente borrosas, piden un cuidado, una interpretación que solicita creatividad al receptor. ¿Cómo recibir las? ¿De todas, qué uso podemos hacer? ¿Será la antropofagia oswaldiana nuestra posibilidad? ¿Seremos siempre los que degustan la metrópolis tornándola nuestra carne? (Nosek, 2012, p. 8).

¿O podemos recibir al extranjero con hospitalidad? De alguna forma eso ya estaba previsto en el Manifiesto Antropofágico (Andrade, 1928/2012, p. 192): “De carnal, él (instinto antropofágico) se vuelve electivo y crea la amistad”.

Como psicoanalistas, estructuramos nuestro oficio en la hospitalidad al otro. En la escucha cuidadosa y atenta a su habla imprevisible, y así verdaderamente extraña y extranjera. La hospitalidad implica recepción e intercambio. También para el otro somos extranjeros.

Nuestra historia de Nuevo Mundo nace en el Viejo Mundo. Somos descendientes, pero forjamos nuestra propia historia con una creatividad naciente. Ahora podemos oír la historia del extranjero, ya que también tenemos la nuestra para contarle, en “una nueva lengua: la nuestra” –en las palabras de Menezes. El cambio se hace posible, electivo y con amistad.

Así es creada *Calibán*, desde el inicio como extranjera, otra forma, una nueva mirada en busca de un diálogo, en el cual varias voces puedan entrecruzarse y ofrecer un paisaje am-

plio del pensamiento psicoanalítico creativo de América Latina. Esa idea mueve *Calibán* para, en su hospitalidad, abrigar la complejidad de un pensamiento psicoanalítico pulsante.

Que el lector pueda ir adelante y adentrarse en el continente. Hasta ahora, solamente bordeamos los artículos de Vórtice. Como pudieron sentir, aguas a veces bravas otras tranquilas no nos hicieron perder el equilibrio delicado, siempre un poco inestable, en busca de lo desconocido. Que el lector pueda aceptar la invitación de experimentar el vórtice y descubrir un nuevo continente.

Referencias

- Andrade, O. (2012). Manifiesto antropofágico. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 10(1), 189-192. (Trabajo original publicado en 1928)
- Azambuja, S. C. (2010). Sobre cartas: Uma garrafa lançada ao mar. *Ide*, 33(50), 12-13.
- Azevedo, A. M. A. de. (2012). *Calibán*: Un nuevo desafío. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 10(1), 10-11.
- Buschinelli, C. (2002). Carta a André Green. *Jornal de Psicanálise*, 35(64-65), 191-199.
- Freud, S. (1975). Achados, ideias, problemas. En Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII, 335-336). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1941)
- Gagnebin, J. M. (2006). A memória dos mortais: Notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da *Odisséia*. En *Lembrar escrever esquecer* (13-27). São Paulo: Editora 34.
- Gay, P. (1989). *Freud: Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Ed. Schwarcz.
- Horenstein, M. (2012). Manifiesto *Calibán*. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 10(1), 12-16.
- Labraga, M. & Verissimo, L. (2012). Baluceo teórico y discurso fragmentario. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 10(1), 90-104.
- Nosek, Leopold. (2012). Nuestro antropófago, *Calibán!*. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 10(1), 7-9.
- Salomão, J. (Ed.). (1975). *Freud-Lou Andreas-Salomé: Correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago.

La Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, según pasan los años

Gloria Gitaroff*

La *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* atravesó, a lo largo de los años, numerosos avatares y transformaciones y, número a número, fue delineando su perfil científico como publicación oficial de Fepal.

En la prehistoria de la *Revista* y de la Federación Psicoanalítica de América Latina contamos con aquella primera entrega (julio de 1974, año 1 n° 1, México), de tapas verdes y pequeño tamaño, editada por Copal (Consejo de las Organizaciones Psicoanalíticas de América Latina).

Creada en los años 60, Copal organizó la necesidad de reunir el pensamiento y el quehacer psicoanalíticos de estas latitudes, voluntad no institucionalizada hasta entonces pero sí puesta de manifiesto. Ya en 1946, y a instancias de Arnaldo Rascofsky, había tenido lugar el Primer Encuentro Psicoanalítico, intento inaugural al que le sucedieron varios Congresos Latinoamericanos, tradición continuada por Copal (Cesio, 2000).

Entre sus propósitos estaba el de editar una publicación común a las instituciones latinoamericanas reconocidas por la IPA, que la integraban, algo que se logró recién 14 años después.

Aquella primera *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* contenía los temas oficiales del Congreso Latinoamericano de 1974, además del trabajo acreedor al Premio Sigmund Freud.

Según el entonces presidente de Copal, David Zimmermann, la *Revista* buscaba promover el intercambio de ideas entre las entidades integrantes, ser un medio de discusión, de crítica y diálogos creadores; mantenerse abierta y flexible a las ideas originales y los conocimientos nuevos, con un alto nivel científico y dentro del legado psicoanalítico de Freud.

Eran tiempos difíciles, tanto para Latinoamérica como para Copal. El director Armando Barriguette C., por su parte, aludía a los momentos convulsionados que vivían las instituciones psicoanalíticas, que a menudo derivaban en su atomización. Veía a Copal como un reservorio y administrador de las energías ligadoras existentes, y a la *Revista* como instrumento de enlace, con la función de “mantenernos por

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

encima de cualquier conmoción ideológica presente y futura.”

En las palabras del presidente de Copal puede leerse ahora el germen de lo que iba a ser nuestra *Revista* en cuanto a sus objetivos científicos y, en las del editor, la preocupación por la inevitable complejidad no exenta de sobresaltos que implicó llevar adelante a la Fepal.

Aunque Copal había rendido sus frutos, los problemas fueron creciendo; entre ellos, la seria dificultad de encontrar una forma equitativa de elección de las autoridades.

Dos sociedades presentaron su renuncia, no faltaron acaloradas disputas, hasta que surgió la idea de crear, sobre las bases de Copal, una federación cuyos mecanismos de funcionamiento permitieran zanjar diferencias.

Más allá de la desconfianza, el recelo y las acusaciones, primó el espíritu positivo, y así nació Fepal, en el marco del último Congreso de Copal, en noviembre de 1980 (Gitaroff y Glocer Fiorini, 2003). En los estatutos se le otorgaba a la Comisión Directiva la organización de congresos, que mantendrían el nombre y la numeración correlativa de los organizados por Copal, y la creación de una revista con carácter de órgano oficial de la Federación, que mantenía a su vez el nombre de *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Pasaron otros 14 años hasta que se concretó esta nueva etapa de la *Revista*. En ese lapso los esfuerzos editoriales estuvieron concentrados en la publicación de los paneles y trabajos de los Congresos Latinoamericanos, con sus correspondientes Pre-Congresos Didácticos, vitales como hasta ahora en el desarrollo científico de Fepal y en el intercambio personal y escrito entre analistas.

Dentro del ánimo conciliador de los fundadores de Fepal parece haber estado el hecho de mantener el nombre de la revista anterior y, dentro de los aires de cambio, iniciar una nueva numeración.

El volumen I, nº 1 de la *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* editada por Fepal en Lima apareció en octubre de 1994, y se completó con un segundo tomo en 1996. Fue un ambicioso

proyecto que abarcó casi 800 páginas en total, dedicado, (según Saúl Peña, su editor y presidente de Fepal) a recoger los escritos de tres psicoanalistas pioneros, Ángel Garma, Arnaldo Rascovsky y Horacio Etchegoyen acompañados por otros autores significativos que trabajaban, enseñaban e investigaban por entonces. En otras palabras, un homenaje a la tradición psicoanalítica y una actualización del estado del psicoanálisis latinoamericano hasta ese momento.

Desde esta primera revista, los textos se publicaron en español o portugués, según el idioma en que fuera escrito por sus autores, con la sola excepción del volumen de 2002, que contó con una versión para cada idioma. Posteriormente se agregaron resúmenes en español y portugués y luego también en inglés.

Los editores de la *Revista*, en su carácter de directores de publicaciones, formaban parte de la Comisión Directiva, reelegible cada dos años. Hubo una gran disparidad de criterios entre los distintos editores con respecto a las tapas y sus ilustraciones, así como en el contenido y la cantidad de páginas. Solamente el volumen siguiente al de Saúl Peña (a cargo de Mauro Gus, de Porto Alegre) contó con la posibilidad de reunir un número considerable de escritos en dos tomos, y reproducir en las tapas obras de dos notables pintores de su país.

Mientras algunos números fueron dedicados exclusivamente a la publicación de trabajos o paneles del respectivo Congreso, otros también publicaron textos seleccionados entre las contribuciones enviadas especialmente para la *Revista*. Hubo quienes convocaron comentaristas para los artículos centrales.

En cuanto a Fepal, se produjeron grandes cambios en su proceso de institucionalización y durante la Comisión Directiva presidida por Marcelo Viñar y con la participación de las sociedades y grupos de estudios se firmó el Acta fundacional, se aprobaron sus Estatutos y se adquirió la personería jurídica, el 16 de agosto de 2002.

La sede dejó de ser itinerante, como hasta entonces cuando se trasladaba al país del presidente con cada gestión, al concretar la compra de una sede en Montevideo, donde se instaló

la Secretaría Ejecutiva y se centralizaron el archivo, las tareas científicas, administrativas y legales.

Entretanto, la revolución informática había avanzado lo suficiente como para que los miembros de la Comisión Directiva (2002-2004), provinieran de diversos países, y las reuniones semanales previstas en los nuevos estatutos se realizaran vía chat.

Se gestionó el ISSN para la *Revista*, o número de registro internacional, que otorga una existencia cierta y única en el mundo editorial.

Se cuidó que los ejemplares de las revistas llegaran a todas las bibliotecas de las instituciones federadas. Se creó un diseño de la tapa que se siguió utilizando, variando el color, en ediciones sucesivas. Se estabilizó la frecuencia en un volumen cada dos años, coincidiendo con cada Congreso Latinoamericano.

También debido a los adelantos informáticos, la recepción de trabajos vía mail concluyó con los inconvenientes, demoras y extravíos del correo postal. Se comenzó a imprimir la *Revista* en simultáneo en dos países (en Buenos Aires y Guadalajara, sede del Congreso de Fepal de 2004), facilitando en parte la distribución.

El tema de la distribución es un problema general, por su costo y complejidad, por lo cual se planteó la discusión acerca de si priorizar la publicación en papel, o por Internet, reflejo de la discusión general acerca de la supervivencia del libro frente al e-book. En una oportunidad (Vol. 7, 2006) se editó exclusivamente en versión digital, tendencia que no prosperó.

En cuanto a la realización de la *Revista*, uno de los problemas de toda revista científica es la enorme diferencia entre la cantidad de trabajos recibidos y las páginas de que se dispone, lo cual decepciona por igual a autores y editores, y un problema específico que hace a su carácter de revista de una Federación es lograr una equitativa representatividad de las instituciones-miembros.

A esto se suma que, al ser condición publicar los premios otorgados por Fepal (cuyo número se fue incrementado) se limita la cantidad de páginas disponibles para otros fines.

No acceder a la totalidad de las revistas anteriores, y la breve duración del mandato de cada gestión para el enorme esfuerzo que significa editar una revista, llevó a menudo a que cada revista fuera independiente de las demás, perdiéndose continuidad.

Esto ha menguado con la digitalización a texto completo de los números publicados desde 2004 y de la mayoría de los números anteriores, disponibles en la página web de Fepal.

En cuanto a los contenidos de la *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, estuvo desde los comienzos el propósito editorial de dar a conocer el psicoanálisis tal como se piensa e investiga en Latinoamérica.

Si bien es posible que no se cuente con un pensamiento individualizable como latinoamericano, hay ciertos temas que nos son característicos, como la pregunta por la identidad: quiénes somos, cuáles son nuestras raíces, cuál nuestra cultura. Reflexionar sobre ellos en diálogo con el psicoanálisis que es pensado en otras regiones, es una manera de dar lugar a nuevas síntesis (Comité Editor de la *Revista de Psicoanálisis*, 2010), desde ya, provisorias.

Cada editor fue otorgándole a la *Revista* algún rasgo peculiar, pero siempre dentro de una apertura en la convocatoria a los colegas, ya sea o no con temáticas preestablecidas, con trabajos clásicos o actuales, con o sin un contrapunto con otros pensadores. Prácticamente no hay tema que no haya sido objeto de reflexión y aporte entre sus páginas, desde el pluralismo en los enfoques teóricos, las sutilezas de la clínica, las llamadas nuevas patologías, la interrelación del psicoanálisis con otras ciencias, los problemas de la formación y de lo institucional, la relación con la cultura y la comunidad, la historia y los mitos, enumeración siempre insuficiente, y que se resume en los objetivos de Fepal, que son los de promover, profundizar y difundir el desarrollo de la práctica, la transmisión y la investigación del psicoanálisis.

Al llegar el siglo XXI nos enfrentamos con los nuevos desafíos de un mundo globalizado e intensamente comunicado, tan poco propicio al tiempo lento de la introspección y en el que

no dejan de alzarse una y otra vez las voces agoreras acerca de la vigencia del psicoanálisis.

Desde el primer número, muchos son los que han trabajado arduamente, ya sea en los comités editores, los comités asesores, los evaluadores, las Comisiones Directivas y por supuesto los colegas que han contribuido con sus escritos.

Sin embargo, la presencia de la *Revista*, a pesar de su alta calidad científica, no pudo arraigarse lo suficiente en la población de Fepal, ni convertirse en material de mayor referencia para los trabajos tanto editados en otras publicaciones como en ella misma. Tal vez se deba a que el límite de dos años para cada editor no le permitía plantear desafíos editoriales de largo aliento, o que la dificultad esté en encontrar un perfil que la destacara entre el creciente número de revistas psicoanalíticas que se editan, o a que todavía queden resabios de la antigua mirada volcada a la producción psicoanalítica del Viejo Continente, por mencionar solo algunas hipótesis.

Una nueva etapa se inicia en estos días con el intento de una refundación de la *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* que suma a su nombre tradicional el de *Calibán* reuniendo así invención y tradición, un par preciado y necesario, que se hace realidad con un formato y una periodicidad novedosos. La numeración (volumen 10, nº 1, 2012) reconoce la larga trayectoria que la antecede, sin dejar de aspirar a alojar creativamente lo nuevo que se produzca en nuestra región.

Cuenta con una Fepal que ya no experimenta grandes peligros de disolución; apenas los vaivenes propios de toda organización humana, aquella necesaria tensión que, a partir de Freud, denominamos malestar en la cultura.

La acompaña un nuevo e importante cambio en los estatutos de Fepal que la habilitan para hacer realidad los sueños de representatividad que le dieron origen. Aumenta a tres los editores (uno por cada región de la federación), con una relativa independencia política y temporal de la Comisión Directiva, prolongando sus funciones por el término de seis años. Cada dos años uno de ellos es sustituido, a fin de

asegurar la renovación y la constancia, lo cual permite planear una política editorial a largo plazo. La periodicidad definida y otras exigencias ahora factibles le otorgarán un lugar en estos momentos indispensable en las bases de datos que son material de consulta de la aldea psicoanalítica global.

En los editoriales del primer número encontramos que Leopold Nosek, presidente en esa gestión, fue el tenaz promotor de estos cambios.

Ana Maria Andrade de Azevedo resalta el hecho de que formamos un grupo de psicoanalistas de la IPA en crecimiento, muy heterogéneo que, lejos de presentarse como un defecto, constituye una enorme cualidad.

Mariano Horenstein propone “un proyecto editorial que sea bello en su factura, cosmopolita en sus ambiciones, y original en las teorizaciones que albergue”.

Se trata de una refundación en muchos sentidos ya que, al ahora llamado Comité Ejecutivo se suma la invitación a editores para las secciones; al abrirse la temática a regiones del pensamiento interesantes para los psicoanalistas pero, por menos frecuentados, requieren de especialistas en el tema, y las ventajas de los adelantos informáticos abren las puertas a la creatividad en el diseño y al trabajo en equipo a la distancia.

Hasta aquí, una breve reseña del largo trayecto recorrido hasta llegar a *Calibán, Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*; de aquí en más, el futuro cargado de proyectos. Huelgan las palabras, salvo las que a ustedes, número a número, les provoquen su lectura.

Referencias

Cesio, F. R. (2000). *La gesta psicoanalítica en América Latina: Historia del movimiento psicoanalítico latinoamericano integrado en la Asociación Psicoanalítica Internacional*. Buenos Aires: La Peste.

Comité Editor de la *Revista de Psicoanálisis*. (2010). El psicoanálisis en Latinoamérica. *Revista de Psicoanálisis*, LXVII, nº 1, marzo-junio de 2010.

Gitaroff, G. & Glocer Fiorini, L. (2003). Apuntes para una historia de Fepal. Entrevista a Néstor Goldstein. *Boletín de la Federación Psicoanalítica de América Latina*, año XXIII, nº 1.

Versiones
de la **Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis** desde su fundación
hasta **Calibán**

(Continúa en la
página siguiente) →

1999

1998

1996

1994

1978

1974



2000



2002



2004



2006



Versiones
de la *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*
desde su fundación hasta *Calibán*

← (Viene de página anterior)

2012



2008



2010



Cómo escribir el psicoanálisis clínico

Eduardo Laverde-Rubio*

Consideraciones preliminares. Las ciencias empíricas naturales, tienen un método de observación-medición-experimento y un objeto de estudio diferenciado del investigador. El psicoanálisis es una disciplina científica, puesto que posee un objeto de estudio, un método y

procede de manera sistemática, crítica, valorativa (cualitativa). Tiene una teoría, una praxis y una técnica. Pero se diferencia del resto de las ciencias en su objeto de estudio: la pareja analítica en la dimensión de sus funcionamiento psíquicos inconscientes, y en su método basado en la identificación inconsciente y la vivencia.

El problema. Al inicio debe plantearse un problema clínico, no resuelto, o no resuelto por completo, que presente vacíos de conocimiento, o que haya suscitado explicaciones contradictorias.

Las hipótesis. A este problema le proponemos una, o varias, propuestas explicativas (hipótesis) que aporten a la inteligencia del mismo. Estas

* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis y Asociación Psicoanalítica Colombiana.

¿Escribir el psicoanálisis?

Marta Labraga de Mirza*

[...] Leer y escribir (son) tareas penosas; (...) Todo lo que vivo junto a los pacientes como tercero lo reencuentro en estos versos (la Dedicatoria de Fausto de Goethe) los días en que vago oprimido porque no entendí nada del sueño, de la fantasía, del talante de la jornada y después, también, los días en que un relámpago ilumina el nexa y lo previo se deja comprender como preparación de lo actual.

FREUD en carta a W. FLIESS,
Viena, 27 de octubre de 1897.

Escribir no se parece nada al decir [...], con Escritos quiero señalar que era, de algún modo, el residuo de mi enseñanza.

LACAN, en la
Conferencia de Ginebra
sobre el síntoma, 1975.

El sentido, eso obstruye, pero con la ayuda de aquello que se llama escritura poética ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica.

LACAN, 19 de abril de 1977.

Con las marcas de la interrogación del título y los epígrafes presento la problemática de la escritura del psicoanálisis y del escribir para un psicoanalista. ¿Cómo escribir el psicoanálisis? ¿Qué “estilo” se requiere?; ¿cómo escapar a dos posturas equívocas: es un *paper* científico o es literatura? ¿Se escribe en estilo de ficción o en la “ficción” de una reproducción de lo “dicho en sesión”, eso que desde todo punto de vista es una experiencia no transmisible como tal?

La complejidad del punto de partida estaría en que nuestro mundo cultural tan diverso parece sostenido en fragmentados enfrentamientos en función de las diferentes discursividades: disciplinas del sujeto y del arte contrapuestas a las disciplinas científicas

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

hipótesis sustentables deben competir ventajosamente con otras que le sean contrarias.

Los objetivos. A continuación, se anuncian los objetivos que nos proponemos alcanzar y el procedimiento a seguir. En el psicoanálisis clínico se ha establecido un giro metodológico: de una psicología unipersonal a una interpersonal (o intersubjetiva) y de un énfasis en las pulsiones, sin desestimarlas, se ha pasado a un punto de vista relacional-objetal.

Los objetivos se centran en el descubrimiento de los funcionamientos inconscientes, de una persona, mediante los recursos de otra (básicamente su capacidad de contención, identificación y explicitación). En suma: los funcionamientos de una persona develan los de la pareja.

El pensamiento. En el psicoanálisis clínico coexisten varios tipos de pensamiento: formal,

intuitivo, empático, paradójico (Winnicott), vértices (Bion), simétrico-asimétrico. Se trata de un pensamiento complejo, no lineal, lateral (De Bono), ni determinista. En relación con la causalidad tampoco sigue la formulación antecedente-consecuente, y ni siquiera la serie complementaria, según lo propuesto por Freud. Su enfoque causal es aleatorio donde múltiples antecedentes, interactuando (no sumándose), pueden, probablemente, generar consecuentes no predecibles. El pensamiento analítico, es por lo tanto, paradójico, no conclusivo, lleno de incertidumbres y como consecuencia no categórico.

El hecho clínico. El material clínico registrado debe ser fiel, pertinente, revelador del funcionamiento inconsciente de los dos participantes, donde se puedan apreciar los momen-

positivos. Si la praxis psicoanalítica puede entenderse como una encrucijada para el analista entre lo más singular de su historia, personal, erótica y social y las formulaciones abstractas y generales de la teorización, entonces, desde ese origen, la escritura *del* psicoanálisis no podría ser colectiva, estandarizada, pautada.

Pero al mismo tiempo, la necesidad de rigor y sistematicidad del “saber” psicoanalítico condujo a muchos a aseverar que para transmitir con “exactitud” una propuesta clínica la subjetividad y las formaciones del inconsciente y toda “literaridad” deben dejarse fuera; sólo debería buscarse el modo de apropiarse de las reglas de las ciencias positivas y escribir con propuestas “neutras”, claras y simples y con la pretensión absoluta de transparencia y veracidad respecto al “decir” del paciente y del analista. Sin embargo, el orden jerárquico de nociones, el “programa” explicativo de una situación clínica en sus progresiones, la historización de un concepto o los recorridos bibliográficos no dan cuenta de la posición del

psicoanalista frente al deseo, los efectos del inconsciente, el lenguaje y lo real.

La escritura del analista y la institución

Aunque el grupo y la pertenencia institucional sean lazo social imprescindible en nuestra tarea porque hacen de muro de contención a narcisismos y angustias, también pueden ser formas de opresión y coerción por sus generalizaciones. Puede tratarse del superyo institucional y su mandato simbólico, de sus imperativos “legalizados”, que conducen en cada instancia a hacer algo diferente a lo deseado por cada sujeto y entonces, esta obligatoriedad del escribir, “condición” de pertenencia, puede llevar a rechazos e inhibiciones. Sin embargo, el escribir abre camino a la singularidad, al estilo propio, puede acotar la angustia en el mismo acto de producirla y sobrepasarla, puede permitir el paso del goce al deseo, una y otra vez y hacerse posibilidad renovada de subjetivación. Daría el beneficio de escapar de la anonimidad del grupo o de la universalización de la teoría, cuando la praxis misma nos enfrenta

tos del proceso: proyección, contención, identificación, comprensión, intervención, elaboración. Usamos la palabra genérica intervención, en vez de interpretación, para dar espacio a otros recursos técnicos del analista: figurabilidad, acción interpretativa (*enactment*), uso de sueños contra-transferenciales etc.

Las referencias. La bibliografía utilizada debe ser selectiva, pertinente, representativa (no exhaustiva), fiel y constatable.

El debate. En este, se deben sopesar tanto las evidencias como la argumentación, y considerar los elementos fácticos y teóricos que apoyan la tesis a sustentar, y también los usados para refutarla.

Las conclusiones. La comunicación de un caso clínico tiene poca capacidad para demostrar la validez de las interpretaciones y

de la teoría derivada. Sin embargo, el autor debe insistir y destacar el aporte de conocimiento (*delta q*), logrado con su contribución. La unión inextricable, postulada por Freud, entre la cura y la investigación, a partir de casos clínicos aislados, está hoy puesta en duda. Este lugar ha sido ocupado por el meta-análisis; de allí la necesidad de proceder en la clínica con una rigurosa metodología, que permita incluir, controlar y excluir variables, principalmente por medio de un encuadre normalizado. Si se procede de esta manera, las comunicaciones de casos similares, se pueden agrupar y procesar, como si fueran un solo trabajo, para obtener generalizaciones teóricas más concluyentes.

El lenguaje. Este debe ser claro, apropiado y de buen manejo.

siempre a la situación particular de la transferencia. De todos modos, si por habitar una lengua estamos formateados discursivamente y condicionados por el deseo inconsciente, si no podemos “elegir” la posición de analistas sino más bien encontrarnos implicados y advertidos de lo real que se nos escapa, cuando surgen las exigencias de las pertenencias institucionales esto se vuelve problemático. Surgen los modelos y las “conformidades” que toda formación impone y cada sujeto puede buscar el goce de la soledad o peor aún, como refugio, el otro extremo esterilizante de la repetición y los estándares. En esa bisagra que para muchos es hiato o abismo situó la escritura del psicoanálisis y lo hago sin distinguir si se trata de la presentación de una experiencia de un material de análisis o “caso clínico” o de esclarecer y elaborar un aspecto de la teoría.

El empuje al acto de escritura y los límites

Acepto que sea sintomática esta evocación mía, al comenzar a escribir estas páginas, de lo

que puede llamarse la “inutilidad” de la escritura; recuerdos de quienes destruyen sus producciones, de la escena típica del escritor que arranca su hoja en blanco de la máquina de escribir y la arroja con fuerza a la papelera o de quien oprime la tecla de borrar de la computadora; o también la destrucción de escrituras a pedido, como hizo Kafka, o la fuerza de la aseveración de Borges diciendo que los textos “son todos borradores”. Esto no es sólo propio del escritor literario sino que nos sucede a todos: placer, goce y resistencia de escribir e inscribir siempre con defecto lo que se pierde. Lacan abundó en estas contradicciones extremas sobre la escritura, valorando los modos de “archivo” y registro de sus textos y al mismo tiempo, manteniendo el deseo de lo no registrado, del archivo ausente, de la creación y recreación continuas. Citando a Santo Tomás con su “*sicut palea*” (que decía que su obra podía terminar en estiércol, en basura) asevera que toda publicación es una “*poubellication*” (neologismo a partir de *poubelle*: tacho de basura) donde lo escrito aparece como resto o desecho

de algo imposible de decir. Sobre esta postura de Lacan, Roudinesco señala: “Afirmación por un lado de la soberanía del escrito e imposibilidad proclamada de favorecer la escritura de la obra, por el otro; rechazo de las fuentes y los archivos, pero exacerbación del peso del archivo” (p. 51). De todos modos pensamos que los diferentes recorridos de Lacan en su enseñanza hacen que esas afirmaciones no sean contradictorias sino reflejo de sus concepciones y de los cambios de su teorización sobre el lenguaje y el inconsciente a lo largo del tiempo. Desde un comienzo en que daba preeminencia a la idea de “pasaje” o destacaba la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario, o a la relación capital entre la palabra y el deseo en 1953, pasa, 20 años después, a subrayar “que no hay palabra idéntica al deseo que porta”, que no hay palabra capaz de decir el deseo como tal, que lo simbólico no está constituido por elementos articulados y cadenas significantes como un lenguaje y su gramática y que “el inconsciente no conoce la gramática” y más bien, semeja una lengua hecha de una multiplicidad inconsistente de elementos disyuntos. Lo Real, el resto y el desecho pasaron a primer plano al fin de su obra y allí apela a nuevos anudamientos borrando jerarquizaciones y coexistiendo hasta el fin, su lucha contra lo escrito y su pasión por la escritura.

Desde la transferencia

Las incertidumbres y la perturbación de lo incompleto aparecen al intentar dar cuenta de la experiencia analítica, como lo muestran las dificultades que tenemos del registro de la sesión en lo que es más importante: las pausas, los cortes, las interrupciones, los sonidos diferentes, los silencios, las voces, las gestualidades, lo visible y lo invisible, la dramática del acto analítico y la escena clínica. En esa dramaturgia, separada de toda mimesis aristotélica y de toda postura integradora, nada se reproduce y todo es repetible siempre con novedad.

Entonces, ¿el psicoanálisis se escribe? ¿O escribimos *de y sobre* psicoanálisis o *desde* el psicoanálisis? Subrayo que estamos incluidos

justamente en lo que no sabemos decir y en lo que aparece en el lenguaje, al modo de una novedad o de un acontecimiento, de una desubjetivación subjetivante, sólo legible-interpretada-corregida *a posteriori*. Para transmitir algo desde la teoría que encierre lo “sabido no pensado” permitiendo pensarlo al mismo tiempo, sostengo que de un modo conceptual o artístico, “ficcional” o documental, decimos algo de nuestra intimidad, de nuestra secreta urdimbre oculta, de ese desconocido inconsciente que sin saberlo guía nuestro lenguaje. Usamos la concepción de “ficcional” para una escritura psicoanalítica y sus márgenes de arte pero muchos distinguen tajantemente el escribir ensayístico del escribir literario sosteniendo que el “deseo de ficción” no acompaña al escribir teorizante de la praxis psicoanalítica sino que más bien la preocupación es contenerlo. ¿Otra forma de la ilusión de cientificidad en la transmisión vivida siempre como amenazada de falta de rigor?

Lo específico en la escritura en psicoanálisis y diferente a la escritura literaria sería una promoción de eso “otro” transferencial. En toda escritura aparece una tensión entre la novedad que adviene en lo escrito y la expectativa anterior que nos llevaba a “querer decir” algo en el momento de empezar a escribir; sin esa diferencia entre el decir y lo dicho, y por lo tanto, sin que se produzca una excepción, un hecho “excepcional”, un acontecimiento, no hay escritura que se preste a la transferencia. Y en especial, una escritura en psicoanálisis sólo deja de ser mera repetición de citas y de subjetivaciones ajenas si convoca a la transferencia. Así podrá surgir como un lenguaje que “me lee” como lector-analista-analizado y a su vez me puede llevar-empujar-pulsionar a escribir. Transferencia es acto y acto es amor y muerte porque se atraviesa también el malentendido, el desencuentro y la unión, quedando siempre algo residual de una experiencia intransmisible como totalidad.

Es sólo un “*a posteriori*”, lo que va dejando circular formas del deseo, el goce y la angustia del engaño-desengaño en la *mésalliance* freu-

diana de la transferencia. El analizado se supone escuchado por quien tiene que ser su “objeto” y aunque esto encierre siempre lo fallido y la pérdida, es, en sí mismo, el establecimiento transferencial logrado que permitirá surgir, huido siempre, un sujeto de deseo. Entonces lo que escribo como analista es mi subjetivación, la que me hace aparecer en lo que desconozco de mí, ella recrea algo que, como un resto, me deja el analizado y su padecer, una y otra vez. Restos no audibles, que ninguna grabación recogería, pero que ficcionamos volviéndolos verosímiles. Por eso la afirmación de que no hay intersubjetividad y sí disparidad subjetiva entre analista y analizado.

Porque cuando decimos “la clínica”, ¿a qué nos referimos? Si nuestra experiencia misma del análisis y la de nuestros analizados sólo puede ser mostrada como tal por ese discurrir del “sugerir antes que decir”, por lo que aparece al escribir siempre como fracasado, abriéndose paso a través de los semblantes o encubrimientos de nuestro “yo”, entonces, lo que importa es lo nuevo y su estructura de ficción.

Estamos entre el “mapa” imposible, esa aspiración a un trazado o un “topos” que reproduzca para el lector todos los nudos de palabras y discursos de las sesiones en los giros de la transferencia y al mismo tiempo con la otra expectativa incumplible, de que nuestro estilo haga renacer en el lector nuestra escucha de ese decurso de años de un análisis. A veces tomamos, con ilusiones similares, un fragmento de sesión solamente, le llamamos viñeta y lo mostramos como excepción reveladora de la verdad del inconsciente. En esa traslación de lo vivido a lo escrito ya hay una transformación tal y a tal punto metafórica como puede serlo una autobiografía o en el decir de Pontalis una “autografía”.

La posición del psicoanalista, su deseo inconsciente y la deriva metafórica

En cualquier sociedad científica donde el conocimiento se considera jerárquico y acumulativo, la escritura es fundamental. El saber universitario hace de los *papers* un valor, como

depositarios de la investigación que devela, paso a paso, enigmas en pos de la conquista de nuevas áreas del saber racional. Pero en psicoanálisis ese conocimiento está siempre atravesado por el desconocimiento, por la sorpresa, por lo que adviene sin que lo llamemos y el síntoma es así en relación al deseo o al goce. Entonces, ¿qué se transmite *del* psicoanálisis? Un variado espectro de profundización teórica y de comparación de teorías en relación a una experiencia con el objeto (y sus variados modos de concebirlo) y los modos del psicoanalista de tolerar sus límites y enfrentar obstáculos cuando evoca la situación transferencial y lo particular del encuentro que lo lleva a escribir. Y como siempre lo que no quiere decirse y se dice igual o no puede expresarse y sale mal, es de orden sexual. Esos impedimentos son la fuente misma de la llamada productividad del texto, es decir, que la subjetivación se posibilita en ella y “entre” escritor y lector. A esa escritura nos empuja, muchas veces, la angustia y de ella, nuestra abstinencia hace que dejemos a salvo al analizado. El mayor rehusamiento del analista sería rehusarle al analizado su propia angustia (del analista) y con ello también le rehusa su deseo de sujeto singular (abstinencia) y abre paso al deseo del analizado (Lacan, 2003, p. 410).

Cada psicoanalista con la escritura puede reabrir su análisis y puede rehacer una y otra vez sus lugares subjetivos ya que escribir rescata y reescribe lo traumático, y lo crea al mismo tiempo. Al reavivar, en el quehacer mismo, el dolor de la pérdida, los límites del acceso al otro ofician una y otra vez de ejercicio de subjetivación de la castración.

Los *papers* y las páginas virtuales que enseñan y pautan sobre cómo escribir textos científicos, dan su sostén formal y una estructura estándar como guía rigurosa al escribiente. Pero, ¿acaso la deriva metafórica que nos lleva a los analistas a la escritura se deja conducir de ese modo? Concebir la escritura de un trabajo de psicoanálisis nos lleva a las letras, a los juegos conceptuales y a la figuración, a salir del “surco” –delirar, al menos en un primer tra-

zado. ¿Qué silencio o qué obstáculo al hablar nos lleva a escribir? ¿Es cierto que lo no dicho o lo irrepresentable nos conduce a la escritura?

Por esto la búsqueda de formas establecidas y modelos o pautas editoriales, que buscan claridad en las ideas psicoanalíticas, se convierten en “medidas de seguridad”. Y seguridad es también resistencia contra lo que el mismo psicoanálisis encontró y descubrió al nacer. Se busca no perderse en las asociaciones, evitar extravíos, transmitir con verdad la experiencia del psicoanálisis mismo. Pero esto no sólo es imposible sino que produce el efecto contrario de un saber cosificado, modelizado y estandarizado. Evoco en este punto de los riesgos y los refugios al transmitir experiencias de intimidad, a dos filósofos: Badiou y Foucault.

Badiou (2009) escribe que en este presente se llega a la búsqueda del “amor sin riesgo” (del que hay especiales ofertas en el mercado). Compara ese modo asegurador de vivir una relación amorosa con la ilusoria y tramposa propuesta del imperio de una guerra con “cero muerto”, como formas absurdas de eliminar los riesgos en lo propiamente humano del amor o de la muerte, donde ellos nunca faltan.

A partir de esto sostengo que escribir el psicoanálisis es también una empresa de riesgo y de peligro subjetivo. Pero no por los resultados de buen o mal estilo o de capacidad de atraer lectores sino porque para el analista el riesgo es aventurarse sin destino claro, sin programas ni orden preestablecido, sobre los trasfondos de subjetivación individuales y en transferencia y la escritura lo reproduce y lo alivia al mismo tiempo. El hecho mismo de ponerse a escribir nos lleva a una situación de soledad personal y de comunicación, fluida o entorpecida, con algo nuestro que nos es propio y al mismo tiempo desconocido. Ese franqueo de cierto límite con la vida pública y cotidiana produce angustia; es un contacto con formas inconscientes, no programable, porque el tejido mismo de la frase, la orientación de la sintaxis, la gramática, surgen de un modo cuya corrección es orientable *a posteriori*, sólo en la relectura. El lenguaje, como “casa del ser”, opera en

nosotros y nos “dicta” algo de lo que somos “secretarios” pero a lo que podemos volver y retranscribir.

Foucault (2012), entrevistado en 1968 por Claude Bonnefoy, subrayaba que sentía el ejercicio autobiográfico de un diálogo con otro filósofo como “*un beau danger*” (p. 81), en el que encontraba un registro íntimo absolutamente inédito; cuenta lo difícil que había sido para él escribir desde su adolescencia y destaca el modo en que pudo comenzar a experimentar el placer de escribir cuando el modelo médico-científico, que había marcado desde sus orígenes su formación, fue quedando de lado. Se define allí, no como un escritor, sino como escribiente, no como un interpretador hermenéutico sino como alguien que mide, desde ciertos ángulos, la distancia existente entre el pasado y la actualidad. De hecho encuentra en la escritura la posibilidad de “colocarse en esa distancia que nos separa de la muerte” y de rastrear así una verdad que hace “que yo no esté muerto en el momento en que escribo sobre ciertas cosas muertas” (p. 81). Esa es una excelente forma de decir que la escritura sólo vale si nos hace sentirnos vivos y “otros” diferentes a los que éramos antes de escribir.

A veces al leer trabajos de psicoanálisis que no nos convocan, que no evocan la clínica, ¿no podríamos decir que nos encontramos con algo muerto, o en el otro extremo, con “la infancia del psicoanálisis”, reiterando las condiciones de su fundación y no con la actualidad de su producción? Leemos transcripciones de presupuestos teóricos sobre diferentes temas que, si bien siempre tienen que recorrerse nuevamente, entorpecen, por esa postura publicitaria de difusión, el advenimiento necesario de un estilo personal. Así, no llegamos a leer el modo presente y contemporáneo en que los analizados nos “dicen” su mundo y sus padecimientos, sino un formato conocido y retransmitido. Tal vez una identificación inconsciente y condenada a lo imaginario y a la esterilidad conduzca a tratar de hacer “oír” a Freud reificándolo y sin “escucharlo”. Creo que esta interrogante es válida aún en los trabajos de obligación curricular que los

institutos piden en el presente a sus candidatos, porque la escritura como saber congelado se vuelve síntoma de la formación analítica.

Nos sirve como apoyo lo que Agamben piensa de lo contemporáneo: contemporáneo es aquel que es capaz de ver en el presente sus sombras y oscuridades pero tendido hacia el futuro desde las zonas de penumbra y de incertidumbre. A veces, nuestras discusiones científicas son como esas sombras del presente donde las supuestas claridades metapsicológicas, repetidas y cosificadas, nos cansan y dejan fuera lo vivo del decir del analizado y obturan de alguna forma nuestra emergente y oscura comprensión en cada situación.

Escribir es también una traducción y una transcripción, ya que la creación de lo que no estaba, está en juego. En *L'épreuve de l'étranger*, sobre el lenguaje y la traducción, Antoine Berman concibe el tránsito de una lengua a otra como la experiencia de atravesar un abismo de lo desconocido, del inconsciente que nos pone "a prueba". La escritura es también una prueba que atemoriza porque los afectos del amor, odio e indiferencia, mezclados, muchas veces no alcanzan a ser mostrados. En el cuento *Ragnarok* Borges se pregunta cómo se puede hacer la crónica de un sueño: "¿Cómo podría una mera crónica de sus formas transmitir el estupor, la exaltación, las alarmas, la amenaza y el júbilo que tejieron el sueño de esa noche?". Sin embargo esas "crónicas" de las sesiones son inscripciones que continúan en nosotros un trabajo interminable. Es verdad que el analista no está en relación de deseo permanente de escribir, como lo dice el proverbio latino: "*Nulla dies sine linea*" o como mostraba Kafka con su desasosiego y su exigencia de las palabras para existir.¹ El psicoanalista puede vivir sin escribir, lo primordial parece ser la escucha. Sin embargo sostengo que sin el anudamiento de experiencia, angustia y límite que provoca la escritura y la inmersión en las letras, no se

ahonda en lo psicoanalítico. Y tal vez, lo que hace obstáculo a la escritura es la falta de transferencia con la palabra y la permanentemente entorpecida renuncia a la completud fálica. Escribir es haber podido leer y escuchar y quizá sea también no haber podido hablar o no tolerar bien el ser hablado. Ilusión de conducción del pensamiento fuera de los "semblantes" e inclusión siempre presente del narcisismo.

Escribir desde el psicoanálisis permite el despliegue de la asociación libre, de las formaciones del inconsciente y el surgimiento de erogeneidades poniéndose de manifiesto en una organización que también pone distancia e inhibe el exceso de la oralidad, en su apelación a la presencia del receptor. En nuestros escritos, lo organizado y reflexivo se une a lo opaco del discurso del analizado, a lo que queda entre líneas y se podrá incorporar en el movimiento mismo de la escritura. Subrayo el lado imposible o defectivo de la escritura; cómo inscribe lo que queda fuera de toda formulación, algo de lo Real, "lo que no cesa de no escribirse" y el litoral simbolizante, acotador de las intervenciones saturadoras de sentido.

Todo discurso es de "semblante" pero la aspiración continua es que haya uno que no lo sea, que deje surgir la verdad del inconsciente, en su extrañeza de equivocación (*une bévue - Unbewusste*) lo extranjero y lo extrañado. La situación de intimidad de excepción del análisis, con sus escenas fantasmáticas, puede ser recreada por la escritura, para otros y para nosotros mismos; es nuestro funcionamiento inconsciente el que distribuye los lugares a partir de los efectos que produce el intercambio de lenguaje, gestos, actos y palabras en transferencia. Esto se sostiene por la formación del analista desde el propio análisis y desde ese hacerle sentir desde el comienzo al otro, que si uno habla y acoge en su palabra el sufrimiento psíquico es porque ha estado allí, en el lugar desde donde el analizado habla hoy.

1. "[...] Lo que resulta claro en el interior de uno también lo será invariablemente en las palabras [...]. No hay que temer nunca por la lengua, pero a la vista de las palabras hay que temer a menudo por uno mismo. Porque ¿quién sabe por sí mismo cuál es su situación?" (Kafka. 18.11.1913, en carta a Felice Bauer, Praga).

Referencias

- Agamben, G. (2008). *Qu'est-ce que le contemporain?*. Paris: Payot & Rivages.
- Badiou, A. (2009). *Éloge de l'amour*. Barcelona: Flammarion.
- Foucault, M. (2012). *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*. Madrid: Cuatroediciones.
- Freud, S. (1994). *Cartas a Wilhem Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kafka, F. (1983). *Escritos sobre sus escritos*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (2003). *Seminario 8*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003b). *Seminario 18*. Buenos Aires: Paidós.
- Roudinesco, E. (2012). *Lacan frente y contra todo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Una revista nueva

Edmundo Gómez Mango*

La *Nouvelle Revue de Psychanalyse (NRP)* surge en el panorama psicoanalítico y cultural francés en 1970. Fundada por J.-B. Pontalis, se publicará, al ritmo de dos volúmenes anuales, otoño y primavera, durante 25 años. Su primer número se intituló “Incidencias del psicoanálisis”, el último, “*Linachèvement*” (1994), que podría traducirse como “lo que no acaba”, o por un neologismo: “lo inacabable”.

Se convertía así en el número de nunca acabar, como una promesa de perdurar en la memoria de sus lectores más allá de su conclusión.

Su éxito fue fulgurante y llegó a ser la revista de psicoanálisis (y de las ciencias humanas) que alcanzó la más amplia difusión en Francia: llegó a tirajes que sobrepasaron los 10 mil ejemplares. No puedo olvidar la fuerte impresión que me produjo la lectura de los primeros números. Los descubrí cuando aún residía en Montevideo, en 1971, en una de las librerías que recibía publicaciones francesas. Me deslumbró la composición de “Incidencias del psicoanálisis”, el primer volumen. Yo estaba acostumbrado a leer las revistas de psiquiatría y psicoanálisis rioplatenses, que se estructuraban según modelos de la literatura médica y científica de la época, con temáticas bien precisas y recopiladas. La novedad me saltó a los ojos.

La *NRP* convocaba a un crítico literario, Jean Starobinski, a un filósofo, Claude Lefort, a un antropólogo, Jean Pouillon, entre otros invitados, y lo discutían analistas como Guy Rosolato, Daniel Widlöcher, Masud Khan, Jean-Claude Lavie. El artículo inaugural, firmado por Pontalis, “La cuestión del psicoanálisis”, entramaba de manera inextricable el pensamiento y la praxis de la “nueva ciencia” en sus diferentes manifestaciones: analizar, escribir, editar. En la contratapa, con la claridad paradigmática de su

* Asociación Psicoanalítica de Francia.

pensamiento y de su estilo, Pontalis afirmaba: “Cada uno siente que el psicoanálisis no es una disciplina más entre otras muchas, que tendría sus ‘especialistas’, detentores de un saber sobre el inconsciente, y sus fronteras, delimitantes de su campo de aplicación”. Esta aseveración de su especificidad no le otorga, sin embargo, el privilegio desmedido de no reconocer sus propios límites; por el contrario, le impone casi la necesidad imperiosa del intercambio, característico desde la fundación freudiana de los momentos fecundos de su historia. “Intercambio”, decía Pontalis, “entre experiencia clínica y teoría, entre el encuentro de fenómenos desconcertantes y los modos de interpretación que estos provocan, entre el autoanálisis y la relación analítica. Tal fue en todo caso, la inspiración de Freud con la cual hay que reanudar para mantener vivo al psicoanálisis”.

La composición del número fundador marca un hito no sólo en la edición de las revistas de su disciplina, sino también en la concepción misma del psicoanálisis.

Estas líneas se escribían en 1970, pocos años después de la aparición del *Vocabulario de psicoanálisis* (1967), el “Laplanche-Pontalis” como le llamábamos familiarmente los que comenzábamos a descubrir esta obra que proseguía el camino de un verdadero retorno a Freud. En el seno de la APF (Asociación Psicoanalítica de Francia) se discutía entonces, intensamente, la problemática de la formación y de la transmisión del psicoanálisis; la reforma estatutaria aprobada durante la presidencia de Pontalis (1972) suprimió el análisis didáctico de la formación. El telón de fondo de la aparición de la *NRP* está marcado por las escisiones sucesivas de los diversos grupos psicoanalíticos franceses y los grandes debates en torno a la noción misma del inconsciente.

La *NRP* no fue una revista dependiente de una institución: su comité de redacción, convocado por su director J.-B. Pontalis, estaba integrado por miembros de la APF (Didier Anzieu, Guy Rosolato, Victor Smirnoff) pero también por André Green (de la SPP, Sociedad Psicoanalítica de París), por Masud Khan (del *Middle*

Group londinense) y por no analistas (Jean Pouillon, Jean Starobinski). La figura del “extranjero” se vinculaba así con la “intimidad” del pensamiento psicoanalítico que ponía en marcha la revista. Cohabitaban en su seno analistas de nacionalidades y de instituciones diferentes, pero además: los psicoanalistas rehusaban discutir exclusivamente entre ellos, incorporaban al comité de redacción a representantes de otras disciplinas. Su primer número daba la palabra a investigadores “extranjeros” al psicoanálisis, que elegían libremente el tema de sus propuestas, discutidas por psicoanalistas. Como si para hacer avanzar la investigación analítica fuera necesario hacer “la experiencia de lo extranjero”, exiliarse un tiempo en regiones apenas conocidas para repatriarse luego en la dinámica más propia del pensar psicoanalítico.

La apertura al extranjero también se manifestó en la voluntad de la *NRP* de no limitar su interés al hexágono galo. Publicó trabajos de varios autores anglosajones como Christopher Bollas, Harold Searles, Masud Khan y sobre todo de Donald W. Winnicott, constituyéndose en uno de los introductores de la teorización y de la práctica originales del psicoanalista inglés. Pontalis compartía con él su amor por los fenómenos concretos, vitales, y su rechazo al espíritu de sistema.

Basta enumerar algunos de los títulos de los números de la *NRP* (“Lo arcaico”, “El exceso”, “Lo íntimo y lo extranjero”, “El amor del odio”, “Los actos”, “Las Madres”) para evidenciar otra característica esencial: no se trata de indagar en conceptos ya definidos por la teoría, sino de investigar nuevos terrenos, de promover un desafío al pensamiento contemporáneo, de convocar desde el comienzo a las disciplinas de las ciencias humanas en su pluralidad. La *NRP* pretendía así estimular en cada uno de sus números, la aprehensión de lo “nuevo”, de lo singular de cada temática u objeto, que toma a menudo la forma de una sorpresa o de un deslumbramiento. Incitaba en sus colaboradores la capacidad de recibir la “incidencia” de lo no suficientemente explorado, de lo todavía enigmático. Los invitaba a transformarse en investigadores

que cambian las perspectivas y los puntos de mira, que están siempre en movimiento para preservar la posibilidad de ser alcanzados por la luz, la vibración, la onda que proviene de lo huidizo, de lo que se escabulle, de lo que se nos escapa. Los títulos propuestos estaban hechos de palabras más que de conceptos, lo que ya era una invitación a que el analista solicitado prosiguiera escuchando vocablos, sus asociaciones a partir de ellas, sus resonancias. El argumento desplegaba algunos ecos de esas palabras o frases breves, suscitaba otros que comenzaban a circular en la escucha del analista invitado. De entrada, la actividad analítica estaba así convocada: asociatividad de la lengua, sensibilidad abierta a las representaciones que esta llama y despierta.

La revista rechazó los formalismos de las publicaciones médicas del resumen y de las palabras claves. Fomentó el cuestionamiento de la identidad del psicoanalista, denunció los riesgos de “tomarse” como un analista, de fijarse en una actitud rígida que impide aprehender, estar abierto a lo que cae, a la *einfall*, lo que adviene, la idea o palabra “incidente”, lo que sólo puede ser asido por la escucha abierta o flotante, por una identidad analítica móvil y en permanente cuestionamiento.

Recibir el “argumento” del próximo número, fue para mí, durante muchos años, un momento esperado, que provocaba la inquietud y la tensión de ponerse a trabajar con un grupo de autores que en gran parte desconocía. El “argumento” no era una “hoja de ruta” bien delineada: se abría a interrogantes, a perplejidades, despertaba curiosidades vivas. En 1985 fui invitado por primera vez para colaborar en la revista, en el número “El humor y sus cambios”, lo que me permitió trabajar el motivo que me habitaba desde hacía tiempo, de la melancolía y la creación literaria; me inspiré en Jorge Luis Borges, en sus laberintos, en sus cadáveres con el rostro borrado, en el Minotauro y sus víctimas (“*Borges y la melancolía literaria*”).

Mi pesar fue muy grande cuando recibí, en 1994, la invitación a participar en el último número. Como muchos de sus colaboradores, no entendía por qué “J.-B.”, como le llamábamos

corrientemente, había decidido detener, “inacabar”, como él pretendía, la revista, pero no acabar con ella, con las significaciones mortíferas que el término despierta tanto en francés como en español. Sabíamos, porque lo conversó con varios de sus allegados, que el término de esta publicación que él amaba profundamente, a la que consideraba parte integrante de sus obras, fue muy penoso y conflictivo para él mismo. Creo que fue un gesto “demoníaco”: obedeció a su *daimon* interior, que a veces hablaba, como el de Sócrates, y que le susurró quizás que ya era tiempo, que más valía detener el trabajo en el zenit, antes de que los signos de una declinación se hicieran manifiestos. Mi artículo se llamó “Las horas”, aludiendo a la célebre revista dirigida por Goethe y Schiller y al devenir en el tiempo, y lo dediqué “al psicoanalista de la vida moderna”. Era J.-B., a mi entender, el que mejor lo encarnaba.

Creo que la atracción que ejercía la *NRP* desde su creación hasta su “inacabamiento”, radicaba en el hecho que no pretendía ser la defensora de una teoría psicoanalítica terminada y cerrada, poseedora de la “verdad”, sino la puesta en marcha de un pensamiento analítico, libre y abierto. La importancia, la vigencia, todavía actual, la repercusión profunda de la *NRP*, así como de la obra misma de J.-B. Pontalis, radica no en una doctrina, sino en un pensamiento analítico, en su libertad y en su incesante movimiento.

J.-B. Pontalis lo expresaba así, en el Catálogo 1970-1994, establecido en la aparición de su último número:

“Libre de toda pertenencia a una institución psicoanalítica o universitaria, como de toda obediencia a la palabra de un Maestro, la *Nueva Revista de Psicoanálisis* no se plegó sino a una exigencia: hacer sensible, sin borrarla, la animación del inconsciente, hacer inteligible su trabajo sin pretender domeñarlo. La revista desea que sus lectores, los de ayer como los venideros, reconozcan en el movimiento de pensamiento que es el suyo, algo del andar de la Gradiva: ligera pero decidida, avanza entre la fuerza de los sueños y la atracción de la vida”.

Reencontrando las raíces: Nuevos aires

Luís Carlos Menezes*

Calibán es una nueva revista de y para los psicoanalistas latinoamericanos pero, a juzgar por la vitalidad que la atraviesa de punta a punta en su primer número, aparece como una contribución con fuerte potencial renovador del cual no debería privarse la comunidad internacional como un todo, al menos los más sedientos de reencontrar el psicoanálisis en su fresca (siempre) inaugural. En ese caso, su anunciada vocación antropofágica podría ser irónicamente doblada por la posibilidad de convertirse, en el ultramar de las metrópolis, en una delicia culinaria portadora de nuevos aires para el psicoanálisis. El “norte” y el “sur” pueden estar allá o acá, es lo que nos dice con sagacidad el escritor uruguayo Hugo Achugar en su entrevista con *Calibán* (Labraga & Verissimo, 2012). Entiendo que todo es una cuestión de quienes sean los interlocutores, de lo que oigan de lo que decimos y de lo que nos digan.

¿Freud es “norte” o “sur”? La localización geográfica es el norte, claro, pero Achugar nos propone orientarnos por la localización “simbólica”, digamos, por el modo de pensar que encontramos en su obra. Ahora, eso ha sido objeto de divergencias, por ejemplo, en la historia del debate sobre las traducciones de la obra de ese interlocutor que es S. Freud. Historia instructiva, pues tenemos inclusive una de las traducciones que se autointituló *standard* y así pasó a ser conocida entre los psicoanalistas: traducciones de esa traducción del inglés al portugués, por ejemplo, fueron también llamadas de *edición standard*.

La palabra *standard* (edición standard) se mantiene en inglés en la tapa de cada volumen traducido al portugués, lo que es más llamativo (suprimir intrigante q tiene en español un sentido distinto), pues tenemos la palabra “*padrão*” en portugués, que traduce *standard* con simplicidad y claridad. Queda la impresión de que en inglés la padronización pretendida adquiere aún más autoridad en Brasil y en Portugal. Ahora, ¿sabrá el lector de algún otro escritor, filósofo, científico (Darwin, por ejemplo) en el que se haya llegado a una traducción padrón, cuando se sabe que las traducciones, tanto las

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

peores como las mejores, son siempre aproximaciones al texto original y que ellas varían de un traductor a otro, de una época a otra, siempre pasibles de cuestionamientos?

De todas formas, la traducción *standard* de las obras completas de Freud fue hecha y publicada en Inglaterra –en el norte geográfico– a mediados del siglo pasado, y es un trabajo de la mejor calidad, admirable, al que J. Strachey dedicó muchas décadas de su vida. Se encuentra, sin embargo, fuertemente marcada por el contexto histórico de una época en que garantizar el entendimiento de la inmensa obra de S. Freud contra el riesgo de cualquier dispersión se presentaba como una tarea vital para el psicoanálisis. El psicoanálisis buscaba garantías contra tergiversaciones en una traducción *standard* al servicio de una transmisión también *standard* de su práctica –los famosos *standard*– asegurada firmemente por las instituciones, por los institutos de formación creados a partir de 1920 (cf. los varios artículos de Vórtice – La transmisión del psicoanálisis de *Calibán*, vol. 10, nº 1).

Esos standards de la formación, de los cuales IPA detentaba el monopolio, no podían prescindir de la “ilusión de que la teoría psicoanalítica constituye un cuerpo de saber unificado, consistente y sistemático, que por eso es susceptible de ser aprehendido por un programa de estudios” (Cabral, 2012, p. 113). Era preciso, por lo tanto, padronizar Freud, lo que ocurrió sobre la batuta del dedicado y fiel Ernest Jones, “el gran *condottiere* de la política de institucionalización del psicoanálisis y de la estandarización del lenguaje de Freud. Habiéndose establecido temporalmente en Estados Unidos, entre 1908 y 1913, fue él quien, al lado de Brill, hizo las primeras traducciones de Freud al inglés y, de vuelta en Inglaterra, pasó a ejercer un control estricto sobre la terminología freudiana: los glosarios se sucedieron –1913, 1918 y 1923– como listas de términos con valor prescriptivo y normativo” (Steiner, 1987, p. 103). Jones –que se comparaba, él y su grupo, a la Iglesia de Inglaterra– estaba preocupado con que no hubiese inter-

pretaciones incorrectas (sic) de la obra de Freud. Trabajo apostólico que contaba con una cierta connivencia de Freud, interesado en la consolidación del movimiento creado en torno de sus descubrimientos (Menezes, 2001).

Según uno de los críticos –ya mencionado– de esa edición “padrón”, R. Steiner, “la historia de la imposición de un *Anglo-American newspaper on psychoanalysis* forma parte del proceso de organización institucional del movimiento psicoanalítico, ocurrido sobre la hegemonía cultural angloamericana, de manera que el Freud ‘oficial’ pasó a ser no un Freud en alemán sino el Freud de Jones y de Strachey” (Steiner, 1988, pp. 190-191). Además de las condiciones políticas e históricas en que fue producida y asimilada la *Standard edition*, es preciso considerar también la ideología científica de sus mentores principales, Jones y Strachey, y la idea que tenían del psicoanálisis y de su fundador. En el prefacio del primer volumen, Strachey escribió que “el modelo imaginario (de Freud) que siempre tuve presente (en el trabajo de traducción) son los escritos de un hombre de ciencia inglés, de cultura vasta, nacido a mediados del siglo XIX. Y me gustaría destacar, en el espíritu de esclarecer y sin patriotismo, la palabra ‘inglés’” (Strachey, 1966, pp. 20-21).

Comentando esa orientación, D. G. Ornsotom (1988) observa que, para un hombre de ciencia inglés en la Inglaterra postvictoriana, había un único método científico, el lógico-positivista, y que, por lo tanto, a los ojos del traductor, los escritos de Freud debían necesariamente acomodarse a esa tradición de pensamiento. Ahora, según él, la tradición en Austria, en los tiempos de estudiante de Freud, era otra, claramente ilustrada en la afirmación de un célebre profesor de la Universidad de Viena de la época, que consideraba un equívoco la oposición común entre ciencia y arte, concluyendo que la fantasía es la madre de ambos.

El lector de Strachey queda privado de lo que ese autor llama “ironía romántica”, en Freud, “que se burla sutilmente de sus grandes modelos” y que persuade justamente porque

“nunca parece tomar la misma perspectiva por mucho tiempo” (Ornston, 1988, pp. 204-205).

Lo curioso es que se puede resumir gran parte de las críticas dirigidas a la *Standard edition* en la afirmación de que ella es demasiado buena, ¡mejor que el original! Y es con sorpresa que terminamos sabiendo que en la Alemania de hoy –al menos, en la de finales de los años 80– la traducción de Strachey y su lenguaje son más usados entre los psicoanalistas que el original de Freud, pues suenan modernos y más científicos. Junker (1988), psicoanalista alemán, afirma que la *Standard edition* es, en algunos aspectos, de más fácil comprensión y parece teóricamente más correcta que el original en alemán. Él explica eso por la presencia en el texto original de palabras que parecen oscuras o que tienen distintos sentidos según el contexto, mientras que, en su traducción, Strachey escoge un sentido único, claro y preciso.

Los críticos de la *Standard Edition* contraponen una escritura “emotiva, connotativa y directa” e insisten en la “riqueza y en la vitalidad del original”, deplorando el “distanciamiento, la uniformidad terminológica y estilística” de esa traducción (Steiner, 1988, pp. 91-112).

Continúo retomando algunas consideraciones más, que, como las anteriores, encuentro en un escrito mío de 1989 (Menezes, 2001) y que no dudé en retomarlos porque me parecen pertinentes y actuales en el momento en que surge, desafiante, una revista latinoamericana de psicoanálisis que tiene como centro motivador de su propuesta un “lenguaje de balbuceo”... Tal vez más cerca del lenguaje con que Freud escribía que el que usaba el “científico inglés del siglo XIX” que inspiró su versión padronizada; y tal vez más próxima del “sur” de Achugar y de sus nuevos aires, de lo que se podría pensar.

Noto, a propósito, que la consolidación de los *standards* de la formación y de la escritura para el movimiento psicoanalítico (en la época, reducido a la IPA) se prolongó con los *standards* de una revista de orientación científicista que no se llamó *Standard* pero sí *International Journal*, como acostumbra llamarse las revistas de

las ciencias “duras”. Esa fue y continúa siendo la revista de una única sociedad, la británica, que tiene, sin embargo, una red de celosos y activos colaboradores en el exterior. Entre nosotros, ella venía ocupando el espacio dejado por el espléndido aislamiento entre las revistas latinoamericanas y que, ahora, la creación de la revista *Calibán* viene finalmente a rellenar.

A juzgar por mi experiencia como organizador científico de uno de los congresos de Fepal, no sería excesivo decir que sus responsables locales parecen animados por la convicción de que se ocupan de una revista también padrón y de que les cabría incluso la responsabilidad de conducir una reunión de editores de revistas latinoamericanas organizada por la Dirección de nuestra federación, la Fepal. Solo podemos elogiar el empeño por mantener y difundir una publicación de calidad, cualquiera que sea nuestro interés por la línea editorial que la anime, desde que sus responsables tengan claro que trabajan en la perspectiva de una tradición editorial, que no es la única, ni la definitiva, o sea, de que su revista no es la revista *standard*.

Vuelvo al debate sobre las traducciones y sobre lo que fue hecho con el lenguaje de Freud en este momento en que, con *Calibán*, nos preguntamos sobre el nuestro. W. Granoff (1988), un lector atento de Freud en alemán, escribió que “Strachey no se contentó en acartonar una prosa agradable de leer, ocasionalmente divertida, una prosa que atrapa al lector por la facilidad demostrada por el autor y por la diversión manifiesta que él mismo encuentra en producirla en esa lengua todos los días” (pp. 28-29). Sigue criticando la transposición en un lenguaje técnico de los escritos freudianos: “De la obra de un autor que nunca temía parecer desordenado en el tratamiento de aquello que no se entregaba a su vista ni a su entendimiento, que no dudaba en servirse de todo y de nada para producir una posibilidad, una apertura más para el pensamiento que buscaba objetivos complejos y desconocidos, de esas aproximaciones flexibles, Strachey hizo un nuevo texto en el que los términos de artificio hicieron reinar un clima de explicación dada” (p. 29).

Es común que se hable de la oposición entre teoría y práctica en el psicoanálisis, entendiéndose por teoría una red de conceptos abstractos y modelos institucionalizados. ¿No sería deseable, sin embargo, un lenguaje dentro del que fuera menor la tensión entre “teoría” y “práctica”, entre “palabra viva” y “concepto”, como idea abstracta? Buscamos constantemente en nuestra clínica palabras que “hablen” al paciente, que lo toquen, que le digan “algo” en la singularidad del momento de la sesión y oponemos esa búsqueda a los esquemas prefabricados de la teoría. ¿Y si la teoría pudiera ser formulada también con palabras que “hablen”? ¿No serían estas más adecuadas para pensar el objeto del psicoanálisis?

La discusión sobre la traducción de Freud provoca el cuestionamiento de una concepción científica estricta del psicoanálisis y que tiene por corolario un abordaje tecnicista de la práctica clínica. Nos coloca delante de una encrucijada entre “la búsqueda de un discurso con vocación universal como el de las ciencias ‘duras’ y la percepción de que en la escritura/pensamiento psicoanalítico, comenzando por el de Freud, el saber se produce siempre en la primera persona del singular. De un lado, la sustentación principal es buscada en el concepto, en su poder organizador, del otro, el énfasis es colocado en la espesura y en las potencialidades del lenguaje, de la variabilidad y de las posibilidades indefinidas de apertura que le son propias y que nos sitúan en el terreno psicoanalítico por excelencia, el del habla asociativa, el del habla interpretativa, el del *insight*, donde los conceptos pueden perderse y resurgir con formas inesperadas” (Menezes, 2001, p. 218).

Es en ese espíritu, pienso, que Pontalis (2003b) afirma que “los conceptos son nuestros instrumentos del día, nada más. Ellos ignoran la sombra, ellos rechazan la noche” (p. 182). En otro lugar, que “la condición necesaria de la formación de un concepto es el olvido: el olvido de lo propio, de lo singular, de lo diferente” (Pontalis,

1999/2003a, p. 18). Las cosas son nombradas por los conceptos, identificadas, localizadas en el tiempo y en el espacio, pero “¿qué se pierde (de ellas) con esa designación?” (p. 103). El concepto es, para el coautor del conocido Vocabulario, “un predador, un tirano” (p. 18). Decididamente, en Pontalis, después de lo que vimos con Freud, parece que encontramos otro Próspero “del norte”, también balbuceando e invitando al balbuceo con las palabras de la lengua y dialectos del día a día, indiferente a la tiranía de las versiones formateadoras de los conceptos.

¿Y la *Standard edition* hoy en el norte, en la ciudad y país sede de la IPA, en Londres, Inglaterra? Hace tiempo que ya no es la única disponible para el lector en inglés. Adam Phillips es hoy el editor general de las nuevas traducciones de Freud editadas por Penguin, en la colección *The New Penguin Freud*, que contaba en 2007 con 16 volúmenes publicados. Me voy a referir a un artículo de ese escritor y psicoanalista residente en Londres (Phillips, 2008), traducido al portugués por André Carone y publicado en 2008 por la revista *Ide* de San Pablo. No me voy a extender sobre sus ironías, en el mejor humor inglés, a la intitulación de *Standard*, cosa ya suficientemente comentada aquí, lo que más me interesa es decir algo sobre la concepción editorial del emprendimiento de A. Phillips en franco contraste con la de Jones/Strachey décadas antes. Solo no puedo dejar de citar este pasaje:

“Cuando decidió bautizar su versión como *Standard Edition*, Strachey la convertía en prisionera de su propia suerte. ¿Quién afirma que ese es el padrón y por qué precisa afirmarlo? ¿Quién definió el padrón y cuáles son los criterios? ¿Es una provocación nombrarla como edición padrón? ¿Podría haber otra? ¿En ese caso, qué nombre tendría? ¿La edición sin padrón (non-standard edition), la edición subpadrón (sub-standard edition)?¹ [...] ¿Se afirma la uniformidad porque el desorden se hace sentir en todas partes?” (Phillips, 2008, p. 117).

1. Cursivas del autor.

Podríamos preguntar, pues interesa para nuestro momento, si una escritura poco padronizada o en otros padrones, una escritura donde el desorden se haga sentir, sería necesariamente una subescritura.

Pero veamos las directrices de Adam Phillips en la conducción de las nuevas traducciones de Freud al inglés, en los tiempos actuales: la edición no debe ser concebida como completa, “ni presuponer que quien no lea todo no habrá leído nada... Nada impide que Freud sea degustado de a poco: si el lector se siente tocado, intrigado o atraído, continuará”. Por otro lado, “cada libro debería ser traducido por una persona diferente y no debería existir consenso sobre términos técnicos: cada traductor escribiría un prefacio en el que podría comentar sus elecciones y sus pareceres, enigmas y dificultades de traducir a Freud. En condiciones ideales, serían traductores que ya hubiesen traducido textos literarios y no necesariamente habrían leído antes a Freud [...]”. En tercer lugar, “los traductores no deberían tener una práctica analítica o afiliación a sociedades psicoanalíticas”. Deben ser escritores o estudiosos de las llamadas “humanidades”. Con eso, los traductores “no estarían presos de lo que aún se llama política psicoanalítica” (Phillips, 2008, p. 116). Finalmente, los traductores pueden consultar cuanto quieran al editor, que opinaría sobre la legibilidad del texto, pero serían los traductores los que darían la palabra final sobre sus elecciones, tanto más que el editor general, Adam Phillips, no es – y no debe ser, en su extraña concepción– conocedor del alemán.

Podemos ver, en el siguiente pasaje, claramente formulado, lo que él espera de esas traducciones y cómo ve el contexto en que ellas

están siendo publicadas: “Aunque tenga como destino el de ser ampliamente ignorada –y ferozmente cuestionada por el resto de los devotos y propietarios del psicoanálisis–, una nueva traducción debiera ser como un nuevo comienzo para quien aún estuviese curioso. Una oportunidad, al menos, para ver lo que resta de Freud luego de que su escritura haya atravesado el molino de las instituciones psicoanalíticas y universidades” (p. 115).

Desde 2010 la obra de Freud cayó en dominio público en Brasil. Hemos visto, desde entonces, que surgieron diversas traducciones, una de las cuales está siendo hecha por un traductor de Nietzsche y Brecht, con formación literaria sólida, pero que no es psicoanalista. He encontrado también nuevas traducciones sueltas de otro texto de Freud incluso en quioscos de diarios, escenario que corresponde al deseo y al emprendimiento de Adam Phillips. Hasta esta fecha, una traducción, hecha directamente de la *Standard Edition*, era la única autorizada para la publicación en lengua portuguesa por una cuestión de derechos de autor. La traducción al español, en Argentina, hecha por Etcheverry (editora Amorrortu), es más reciente y de mejor calidad, habiendo sido traducida del alemán, siguiendo muy de cerca la *Standard*.

Vivimos nuevos y promisorios tiempos para el psicoanálisis con la invitación de *Calibán* a la búsqueda de nuevos lenguajes entre nosotros, los nuestros. Estos coinciden con el interés y la posibilidad actual de reencontrar el lenguaje de Freud en versiones diversas y no padronizadas, un lenguaje que, en algunos momentos, es balbuceo, es “lucha intensa y desgastante con ideas intratables y a veces locamente osadas” (Reddick, J., 2003, citado por Phillips, 2008, p. 119), en el punto de su surgimiento, en sus raíces.

Referencias

- Cabral, A. C. (2012). Transmisión y enseñanza: una antigua tensión en busca de nuevas respuestas. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 10(1), 108-113.
- Granoff, W. (1984). Freud écrivain: Traduire ou standardiser?. *L'Écrit du Temps*, 7. Paris.
- Junker, R. (1988). On the difficulties of retranslating Freud into English. En Segal, N. & Timms, E. (Eds.). *Freud in exile: Psychoanalysis and its vicissitudes*. EUA: Yale University.
- Labraga, M. & Verissimo, L. (2012). Balbuco teórico y discurso fragmentario. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 10(1), 90-104.
- Menezes, L. C. (2001). A tradução de Freud: Da atualidade de um debate. *Fundamentos de uma clínica freudiana*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Ornston Jr., D.G. (1988). How standard is Standard Edition? En Segal, N. & Timms, E. (Eds.). *Freud in exile: Psychoanalysis and its vicissitudes*. EUA: Yale University.
- Phillips, A. (2008). Depois de Strachey. *Ide*, 31(46), 115-121.
- Pontalis, J.-B. (2003a). *Fenêtres*. Paris: Gallimard. (Texto original publicado en 1999)
- Pontalis, J.-B. (2003b). *Traversée des ombres*. Paris: Gallimard.
- Steiner, R. (1987). Clio's Clinamina. *Psychanalystes (Revue du Collège des Psychanalystes)*, 22, 91-112.
- Steiner, R. (1988). Die Weltmachtstellung des Britischen Reichs. En Segal, N. & Timms, E. (Eds.). *Freud in exile: Psychoanalysis and its vicissitudes*. EUA: Yale University.
- Strachey, J. (1966). Prefacio general del editor inglés. En Freud, S. (1987). *ESB das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. I, 15-23). Rio de Janeiro: Imago.

Controversias editoriales/controversias en psicoanálisis

Leticia Glocer Fiorini*

En mi experiencia como editora me encontré con diferencias de criterio significativas para seleccionar las propuestas a publicar, entre los miembros de las comisiones que he coordinado. La edición de libros con contribuciones de autores de las tres regiones de la IPA, desde distintos marcos teóricos, distintas culturas, diferentes perspectivas, me permitió abordar esas diferencias. Éstas atañen a modos y estilos de escribir un texto psicoanalítico que hacen, a mi juicio, a formas de pensar el psicoanálisis y cómo categorizarlo. Indudablemente ningún editor está por fuera de aquellos vectores que lo formaron pero, a la vez, está obligado a ir más allá de esos límites para que sus publicaciones traspasen las fronteras de lo ya dado.

Con todas las salvedades del caso, y aun a riesgo de generalizar, creo que hay perspectivas, criterios y modos de transmisión que difieren en distintas culturas psicoanalíticas, aunque provengan del tronco freudiano común.

1er eje: El debate Londres-París

Es frecuente señalar que hay diferencias de peso entre el psicoanálisis anglosajón y el francés. Pero sería muy apresurado sacar conclusiones definitivas debido a la diversidad de corrientes que hay tanto en Francia como en Londres. Más aún, si se extiende a América del Norte. Sin embargo, es una primera aproximación para indagar sobre puntos en común dentro de las diversidades. Indudablemente, abordé esto como tendencias no universalizables pero que nos permiten investigar esas diferencias que, no por conocidas, son menos interesantes para analizar.

Hay en el psicoanálisis denominado anglosajón una gran exigencia de anclaje en la clínica y una ambición de posible objetividad, que se constata en la demanda de ilustrar con casos clínicos los desarrollos teóricos dentro de un esquema expositivo ya determinado. ¿Es éste un anhelo de aproximarse a los modelos de las ciencias básicas?

Ciertamente, el psicoanálisis y la clínica son indisolubles, pero debemos recordar que en la obra freudiana hay permanentemente pasajes y transiciones entre la clínica y la teoría. Hay también artículos puramente teóricos y, aún más, desarrollos que para Freud eran especulativos como la teoría de las pulsiones que, sin embargo, repercutieron en la escucha clínica.

Además, ¿entra el psicoanálisis dentro de los cánones de las ciencias básicas? Y si no es así, cómo categorizarlo, ya que incluye vertientes de las ciencias humanas pero, a la vez, tiene un profundo anclaje en la clínica.

Surgen los interrogantes: ¿es el caso clínico una confirmación de la teoría? ¿Por otra parte, hay una sola teoría? ¿Debe ser un pasaje ineludible para encarar un criterio editorial? Por el contrario, ¿pueden las aperturas teóricas aportar una mirada y una escucha diferente que evite que siempre se interprete de acuerdo a categorías establecidas y no se pueda escuchar lo nuevo?

Como vemos, la escucha del editor y la del psicoanalista están relacionadas.

2) El eje filosófico y epistémico subyacente

Introduce esas dos modalidades de escritura, que marcan también criterios editoriales, para investigar los modelos de pensamiento que las sustentan por un lado, y, por el otro, los criterios por los que un escrito se considera psicoanalítico.

La inserción del psicoanálisis en la cultura anglosajona no es ajena a una trama con poderosas influencias del empirismo de Hume y Locke que sostiene que la fuente del conocimiento no es la razón o el pensamiento, sino

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

la experiencia. Esto está en las raíces de una forma de pensar el psicoanálisis en un marco de exigencia de objetividad y neutralidad.

Por otro lado, el psicoanálisis en Francia se podría pensar desde Descartes con más sustento en el pensamiento que en la *empiria*. En Descartes, lo existente emerge del pensamiento. Se trata de una certeza primaria, de un pensamiento fundamental. Algunos dirían que de ahí derivan corrientes teóricas y especulativas, con las debidas diferencias entre ambas. También hay que considerar la influencia del pensamiento filosófico contemporáneo con gran desarrollo en Francia que aporta miradas ineludibles para pensar el sujeto y la producción de subjetividad.

Tomar las influencias filosóficas y epistemológicas en el campo psicoanalítico puede abrir otras posibilidades de pensar las diferencias, más allá de localizaciones territoriales, ya que hay tendencias que se apoyan en tradiciones culturales.

En mi experiencia hay un gran desconocimiento y, a veces, rechazo de intercambiar y conocer otras perspectivas.

3) El eje en América Latina

El psicoanálisis en América Latina recibió ambas influencias que fueron procesadas de diferentes maneras.

No creo que haya, estrictamente hablando, un psicoanálisis latinoamericano, como tampoco hay una homogeneidad en el psicoanálisis francés, inglés, americano o italiano. Creo que es más adecuado hablar del psicoanálisis en

América Latina, que incluye diferentes corrientes y, por lo tanto, distintos criterios editoriales.

Por ejemplo, en Buenos Aires el psicoanálisis se diversificó en gran escala y las influencias son múltiples. En la APA conviven distintas corrientes psicoanalíticas. Pero hay sociedades en toda América Latina donde predominan fuertemente las influencias kleinianas, lacanianas o bionianas, casi sin mixturas.

En ocasiones se mantuvieron con estricta identificación con sus orígenes. En otras hubo fusiones, mezclas, mestizaje (Horenstein, 2012). En distintos países y diferentes sociedades predominó una u otra de las corrientes psicoanalíticas que surgieron del tronco freudiano.

Volvemos a Wallerstein: ¿un psicoanálisis o muchos? A nuestro criterio en vez de *o* deberíamos colocar un *y*. Esto determinaría otros criterios editoriales.

Considero que al hablar de un psicoanálisis en América Latina es pertinente hablar de un psicoanálisis plural, multiplicador, que recibió aportes y herencias diversas. A veces se fusionaron y a veces no.

Estas concepciones y estilos merecen ser consideradas en sus propios valores.

Reflexiones

A partir de estas consideraciones, ¿puede un editor desconocer la pluralidad de teorías psicoanalíticas y las distintas formas de abordar la clínica al evaluar una posible publicación? Esto implica, ciertamente, que en la evaluación hay que tener en cuenta su rigor, su lógica interna, sus diferentes modos de acercarse a la

clínica, pero también un modo de pensar el psicoanálisis que puede no coincidir con el de él. En otras palabras, hay que considerar que existen formas diferentes de pensar la clínica y sus relaciones con la teoría. Se trata de la posibilidad de pensar en una intersección teoría-clínica en las fronteras, en los límites, que cambiaría grandemente los criterios editoriales en juego.

Indudablemente, estamos inmersos en la problemática de la relación entre hechos y conceptos (Deleuze, 1980/1994). La teoría es ineludible siempre que pueda ir más allá de lo establecido y logre traspasar sus propios límites. A la vez, la clínica es ineludible siempre que no finalice en una vía muerta: la de corroborar las herramientas teóricas de las que dispone el psicoanalista en un intento de revelar verdades teóricas incuestionables.

Las problemáticas planteadas las enmarco en la legalidad simbólica que sostiene a las publicaciones psicoanalíticas, como una de las formas en las que el campo psicoanalítico se expresa y transmite. Pero remarcando que, como todo campo intelectual, también es un campo de poder (Bourdieu, 2003).

El psicoanálisis responde a una polifonía constitutiva (Bakhtin, 1978/1993) que se expresa en las múltiples interpretaciones y corrientes teóricas que surgieron de la obra de Freud. Poder trabajar con las heterogeneidades y contradicciones entre teorías y clínicas diversas es parte de pensar en políticas editoriales, sosteniendo las tensiones que son parte de las mismas. Es un trabajo indispensable para el futuro del psicoanálisis.

Referencias

- Bakhtin M. (1993). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Texto original publicado en 1978)
- Bourdieu, P. (2003). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Quadrata.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos. (Texto original publicado en 1980)
- Horenstein, M. (2012). Manifiesto *Calibán*. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*. 10(1), 12-16.

Revista de Psicoanálisis

Ana María Viñoly*

Calibán nos invita a reflexionar sobre “el porqué de escribir y editar en español y desde Latinoamérica”. Lo hace destacando que la *Revista de Psicoanálisis* de APA ha sido la primera publicación psicoanalítica en español, la que cumple, en este 2013, 70 años ininterrumpidos de presencia en los medios académicos y científicos.

Dos cuestiones esenciales derivan de esta propuesta:

1. El reconocimiento de que el psicoanálisis en Latinoamérica surge y se nutre de ciertas corrientes “actuales” en nuestra sociedad, en la medida que la oferta científica e ideológica de aquellas que predominaron ofreció recursos válidos para el procesamiento del malestar en una región como la nuestra, escindida y colonial, cuya convulsionada historia avanza sorteando crisis tras crisis. Por otra parte, el singular influjo que la demanda de nuestro medio sociocultural ejerció sobre las grandes líneas teóricas que llegaron a nuestros países promovió modificaciones, en la práctica y en la teoría, que permitieron el surgimiento de un modelo latinoamericano de psicoanálisis, sin duda muy propio, que vale la pena transmitir al resto del mundo psicoanalítico.
2. La otra inquietud que se nos plantea hace al hecho mismo de “escribir”. Vale aquí preguntarnos: ¿cómo hablar de lo que hacemos cuando escribimos? ¿Cómo renunciar a metáforas teóricas congeladas que nos preservan de mostrarnos en nuestra propia intimidad? ¿Cuál es el camino de pasaje del “deseo de decir” a la “expresión

escrita”? ¿Uno escribe de lo que sabe o de lo que quisiera saber? La escritura puede ser considerada como el continente formal de los fenómenos lingüísticos, pero en psicoanálisis incluye aquello que hace al surgimiento del texto, a la relación entre el sujeto, el significante y el otro. Tendrá, entonces, que incluir la capacidad de generar un espacio de ambigüedad entre dos presupuestos, conservando ese carácter enigmático que permite abrir una zona de indiscernibilidad entre la aceptación y el rechazo. Será también letra viva, lugar de reformulación de posiciones subjetivas, estimuladora de la creación y de la interpretación. Y deberá alcanzar una organización de relato que la acerque y comprometa con el otro, puesto que no hay otro sujeto de la escritura que el lector. Así, en esta posibilidad de apelar a ese otro que deviene receptor y transformador de la pulsión que puja en el que escribe para alcanzar un nivel simbólico de transmisión, facilitará la apertura a nuevos descubrimientos.

El movimiento psicoanalítico latinoamericano promovió una reelaboración de la teoría que le permitió, con el tiempo, presentar un sistema conceptual teórico capaz de dar cuenta de las singularidades presentes en el trabajo analítico de esta región.

De ello dan cuenta las muchas revistas de psicoanálisis de Latinoamérica que, en abanico, abarcan una amplia oferta que refiere al pluralismo clínico-teórico que hace a la esencia de nuestro modelo regional.

Rescatemos el valor de todas ellas, las que enfrentando por igual dificultades económicas, de difusión y de reconocimiento por parte del centralismo dominante, siguen trabajando en conjunto para lograr posicionar el aporte invaluable que sucesivas generaciones de pensadores latinos hacen al psicoanálisis internacional.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Revista Brasileira de Psicanálise: Un sueño vuelto realidad¹

Bernardo Tanis*

La *Revista Brasileira de Psicanálise* fue publicada por primera vez en 1928 por Durval Marcondes. Ya en el año anterior había tomado la iniciativa de fundar una Sociedad Brasileña de Psicoanálisis en São Paulo, primera institución psicoanalítica creada en Latinoamérica. Marcondes recibió de Sigmund Freud, respecto de la publicación de la *Revista*, una estimulante carta de apoyo. En la carta fechada el 27 de junio de 1928, Durval Marcondes describe las observaciones de Freud: “Freud agradece el ejemplar que le ofrecí de la primera revista de psicoanálisis que publiqué en el Brasil, la cual tuvo apenas un número, no siendo posible proseguir con su publicación en aquella época. Freud comenta la buena impresión causada por la revista, la cual, en sus propias palabras, lo llevó a ejercitarse en la lectura del portugués”. La *RBP* retomó su edición por la SBPSP en 1967 y es publicada desde entonces sin interrupciones. El proyecto gráfico y la política editorial fueron constantemente evaluados, así como la exigencia de padrones de escritura y respeto a la diversidad de estilos se fueron consolidando.

Desde 1971 la *Revista Brasileira de Psicanálise* es la publicación oficial de la Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi) y cuenta con un grupo de editores regionales, indicados por las diferentes sociedades psicoanalíticas.

Nuestro objetivo es publicar y divulgar lo mejor de la producción psicoanalítica nacional, acogiendo y respetando la diversidad teórica, clínica y regional, estimulando la reflexión y el debate, introduciendo las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en el contexto científico, cultural, social y político contemporáneo. Produci-

mos una revista dinámica, plural, que vehicula un psicoanálisis actual, interesada en el diálogo fecundo con el psicoanálisis producido en otras latitudes y con otros campos del conocimiento.

A lo largo de estos años la *RBP* ha desempeñado una función importante en lo que concierne a la divulgación del pensamiento psicoanalítico internacional en Brasil, propiciando el intercambio y un canal de difusión de la práctica clínica y de los temas debatidos en los congresos de la IPA, Fepal y Febrapsi. La madurez y el desarrollo del psicoanálisis en el Brasil, tanto respecto al número de analistas, como a la calidad clínica y teórica de sus producciones, abre nuevos espacios para un diálogo con el psicoanálisis mundial, con el cual hemos buscado un intercambio fecundo y recíproco. Vislumbramos que hoy la *RBP* puede constituirse como un espacio de debates, en el cual los textos de autores nacionales puedan ser comentados por autores extranjeros y viceversa, buscando informar a los psicoanalistas sobre los avances en nuestro campo, evitando el dogmatismo, y manteniendo la coherencia con una visión plural de la escena psicoanalítica.

El escenario de las publicaciones científicas se transforma vertiginosamente, las iniciativas de intercambio entre editores en congresos y jornadas son fundamentales para enfrentar los desafíos a los que nos convocan los cambios. Estimulamos el intercambio entre autores y diferentes estilos, la traducción de autores brasileños en las revistas internacionales. Es nuestro objetivo que nuestras revistas ayuden a la germinación de nuevos autores, publicados al lado de los ya consagrados, potenciando la divulgación del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en el escenario mundial.

La *Revista Brasileira de Psicanálise* (rbp.org.br), con periodicidad trimestral y tiraje de 2.000 ejemplares, es hoy un lugar de reflexión que expande las posibilidades de intercambio y discusión brindando su aporte al debate en torno a los desafíos que encuentra nuestra práctica en la actualidad en un mundo en constante transformación.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

¹ Agradezco al apoyo de la Febrapsi y muy especialmente a todo el equipo editorial de la *RBP* que torna este proyecto posible.

“¿¡Yes, tenemos bananas!?”¹

Ana Maria Andrade de Azevedo, Ana Maria Stucchi Vannucchi, Ester Hadassa Sandler*

“En realidad, hay cuatro Américas que representan cuatro áreas históricas, cuatro experiencias, cuatro estilos, cuatro personajes que andan en busca de una expresión, es decir: de una cultura.”

G. ARCINIEGA, *El continente de siete colores*, 1970.

I. Introducción

Nuestro objetivo en este texto es examinar la propuesta de la Conferencia “Marcas Identificadoras del Psicoanálisis en América Latina”, organizada por el *Internacional Journal of Psychoanalysis*², tomando su tema principal como un síntoma, una solución de compromiso que indica una situación a esclarecer. Pensamos que si por un lado esa conferencia dedica una mirada al pensamiento psicoanalítico en América Latina, otorgando a los trabajos considerados más representativos de ese pensamiento la oportunidad de publicación, ese espacio y la propia concesión del premio revelan, desde nuestro punto de vista, más las distorsiones de la mirada que las peculiaridades del “objeto”. Hay un reconocimiento implícito, en la idea de divulgar esos trabajos, de las dificultades de los autores de nuestra región, para que tengan libre acceso a la publicación internacional de sus

ideas tanto en términos generales como en el propio *IJPA*. Si no existieran impedimentos, nuestra representatividad en el escenario internacional sería un transcurrir natural de la intensa y extensa actividad científica y editorial que viene siendo llevada a cabo entre nosotros.

Estimuladas por la propuesta de discutir ese tema, aquí en Brasil, en este evento de Rio de Janeiro, y creyendo en la posibilidad de exponer nuestros disensos y críticas tanto a la actual política editorial del *IJPA* como al título propuesto para esta conferencia³, decidimos elaborar mejor los puntos que consideramos más importantes, para exponerlos a los colegas, para de esa forma tener la oportunidad de intercambiar ideas.

Intentamos así fundamentar nuestros disensos y proponer a los colegas una perspectiva del psicoanálisis, la cual no pretende ser europea, ni norteamericana o latinoamericana. Una

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Un aporte al debate “Marcas Identificadoras del Psicoanálisis en América Latina” promovido por el *IJPA* en Rio de Janeiro. Trabajo publicado originalmente en *The International Journal of Psychoanalysis*, 86(4), 993-1009, 2005, al que agradecemos la autorización para su publicación en *Calibán*.

2. A continuación, nos referiremos a esa publicación con su sigla *IJPA*.

3. El título de esta conferencia ha sido elegido por una Comisión de América Latina, creada especialmente para esa finalidad. Se ha sugerido que esta comisión trabajase con total independencia del *IJPA*.

perspectiva que busque tener en cuenta los aspectos y las características que se constituyen en la base de nuestra disciplina, comprendida, utilizada y realizada por cada grupo psicoanalítico, teniendo en cuenta tanto sus tradiciones y experiencias culturales, como las ideológicas y psicoanalíticas.

Comencemos por lo presupuesto de la conferencia, de que existen características específicas llamadas “marcas identificatorias” latinoamericanas en el psicoanálisis que practicamos. En primer lugar, esa afirmación extiende una concepción geográfica –“América Latina”, imprecisa y errónea⁴ incluso desde el punto de vista sociopolítico, económico y cultural– a una disciplina que desde su fundación desconoció fronteras, porque el universo que intenta traducir, el inconsciente, está más allá de cualquier lenguaje o condición geopolítica, siendo universal como premisa.

Los calificativos –incertidumbres, complejidad y pluralismo– empleados como subtítulo de esa conferencia, buscan marcas que identifiquen el psicoanálisis en América Latina, planteando problemas que interesan a cualquier pensamiento psicoanalítico que guarde parentesco con el psicoanálisis que mereció de su fundador, Freud, el calificativo de “peste”.

Hechas esas salvedades, y teniendo la seguridad de la buena voluntad que dio origen a esa iniciativa, vamos a abordar el tema propuesto en esa dimensión de una solución de compromiso.

II. Método

Una investigación científica puede valerse de los parámetros considerados objetivos o medibles: fechas, nombres, números etc... Sin embargo en disciplinas como la historia, estos parámetros cederán terreno a la historia de las mentalidades⁵. Raciocinios de causa y efecto, extraños a la historia, también lo son para la disciplina del psicoanálisis en términos de su método.

¿Quién llegó adónde cuándo? ¿Quién lo hizo cómo? ¿Por qué ese o aquel autor de esa o aquella forma? Si el rastreo histórico puede no ir mucho más allá de una recolección de particularidades, su interpretación puede generar graves distorsiones.

Cada sociedad de psicoanálisis, en todo el mundo, puede contar una historia que es al mismo tiempo diferente y parecida, pues el psicoanálisis desde sus inicios, y tal vez a diferencia de otras ciencias, siempre sufrió, para bien o para mal, un proceso activo de difusión. Todos nosotros tuvimos pioneros e, incluso en los inicios, la historia del movimiento psicoanalítico muestra que las divergencias y disensos fueron precoces y siempre presentes; su manejo, casi siempre, ideologizado o pasional.

En 1988 una indagación similar fue objeto de un informe oficial de Amazonas Alves de Lima para el XVII Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis. El método empleado fue el de tabular temas, autores, conceptos y otras peculiaridades presentes en los artículos publicados

4. Incluso en esos niveles, la concepción es imprecisa y errónea. Veamos lo que dice Octavio Paz (1994), citado en un texto de Ana Maria Andrade de Azevedo (2001): “Desde hace cerca de dos siglos se acumulan los errores sobre la realidad histórica de América Latina”. Ni los nombres con los cuales se pretendió designarla son exactos. América Hispánica, Ibero-América, América Latina, Indo-América etc. Cada uno de esos nombres deja de lado una parte de la realidad. Tampoco son fieles las etiquetas económicas, sociales y culturales. La noción de subdesarrollo, por ejemplo, bastante usada puede ser aplicada tal vez a la economía y a la técnica, sin embargo, no se aplica al arte, a la literatura y a la moral filosófica. Más vaga aun es la noción de Tercer Mundo. Esa denominación no es imprecisa solamente, esta es también engañosa”.

5. La importancia de la historia nueva reside en un cambio del centro de la cuestión histórica. No se trata ya de pensar la historia desde un punto de vista absoluto... sino la historia de las mentalidades. En ese sentido, la historia se desplaza de la historia oficial, de los grandes nombres y acontecimientos “hacia otros acontecimientos sin dudas esclarecedores de formas y trayectorias posibles en determinados momentos históricos”. La historia de las mentalidades, como señala Le Goff (citado por Botelho), “se sitúa en el punto de unión de lo individual y de lo colectivo y es la manera de dar vida a los autómatas de la historia oficial” [...]. “Era necesario dar a esos mecanismos descarnados el contrapeso de otra cosa. Era necesario descubrir en la historia otra parte. Esa otra cosa, esa otra parte eran las mentalidades” (Botelho, 1989, pp. 24-31).

en una serie de diarios y revistas de psicoanálisis de varios países de América Latina durante tres décadas. El estudio, titulado “Las características de la producción psicoanalítica latinoamericana” (Lima, 1988), presenta una tabulación minuciosa de los datos recogidos. A través de esos datos podemos hacer inferencias, deducir influencias y tendencias en los textos publicados, pero solo en ellos. Las ideas y autores que no llegaron a la publicación no pudieron ser verificados por ese método. Y, siempre que una idea o autor se distancia de los patrones establecidos, aumenta la dificultad para su divulgación. Ese hecho obvio nos recuerda la facilidad con la que podemos confundir la historia oficial, registrada, con la verdad de los hechos y el papel de las publicaciones en la propagación y mantenimiento de algunas ideas en detrimento de otras.

El estudio también nos recuerda que la indagación de hoy repite otras, anteriores. Si una indagación se repite, tenemos dos posibilidades: o esta no fue satisfactoriamente respondida o la propia indagación no es pasible de respuesta, debiendo ser reformulada. Ese es nuestro punto de vista.

Por eso tomaremos los criterios editoriales de la revista como nuestro caso clínico, nuestro paciente. Pues es a través de la publicación de trabajos científicos en organismos como *IJPA* que los aportes de colegas de varias partes del mundo podrían ser conocidos, criticados e integrados a un acervo común, perdiendo así la connotación regionalista. Y autores de lengua no inglesa tienen, como es sabido, mayores dificultades para publicar sus textos en el *IJPA*. Editoriales regionales y posibilidades de traducción han sido, desde nuestro punto de vista, apenas paliativos para esta situación.

Ahora vamos a examinar el tema a partir de un ángulo –resaltando que no es el único posible– aquel que refiere a los criterios editoriales del *IJPA* y las premisas que los fundamentan y cómo esos criterios contemplan las diferencias. Nuestro punto de vista es que los “ruidos” que esos criterios tratan de solucionar son manifestaciones del propio psicoanálisis que deberían ser auscultadas con atención.

III. El uso de un modelo para una reflexión crítica

Vamos a examinar un texto publicado en el *Libro Anual de Psicoanálisis*, “Evaluando textos para el desarrollo de patrones editoriales comunes” (Tuckett, 2000). Este texto es, en realidad, fruto de una investigación más amplia que incluía comités de reflexión y discusión en varias ciudades de América Latina, como Recife, Porto Alegre, Rio de Janeiro, San Pablo, Lima, Montevideo y Santiago de Chile.

Pretendemos utilizar este texto como un modelo que caracteriza una determinada aproximación al psicoanálisis, tomada entonces como base de criterios editoriales.

Nos damos cuenta claramente de que una de las intenciones de este texto es la de incluir a los psicoanalistas del Hemisferio Sur, en una discusión que intenta encontrar patrones más consistentes para que el psicoanálisis alcance el estatus de una teoría científica del conocimiento. ¿Qué sería necesario para que un texto pudiera ser considerado científico y, por tanto, adecuado para la publicación? El esfuerzo para incluir reconoce, implícitamente, un estado de no inclusión.

El texto de David Tuckett comienza con la idea de que los evaluadores editoriales no deben dejarse seducir por el estilo narrativo del autor. Recomienda que los evaluadores traten de evaluar las ideas propiamente dichas, contenidas en el texto; la calidad del pensamiento, las posibles evidencias de reflexión y elaboración, o sea, la esencia del argumento que el artículo transmite en un intento de obtener más objetividad en esa ardua tarea de evaluación y selección.

Ciertamente comprendemos la necesidad de establecer criterios para la publicación y para los evaluadores. Pero no podemos olvidarnos de que la necesidad surge, en primer lugar, por razones de espacio, de la imposibilidad de publicar todos los trabajos enviados y dejarlos a cargo de una “selección natural”.

Aunque consideremos que la intención original del texto de Tuckett es la de tener en cuenta diferentes puntos de vista, se percibe de

modo subyacente que existe la tendencia y el riesgo de considerar determinada perspectiva como inequívoca o mejor. Como el terreno es difícil e inestable, lo que es esencial para algunos puede ser visto como periférico para otros. Así, fácilmente podremos transformar criterios subjetivos en prejuicios. El propio texto en cuestión nos muestra ese peligro: “Trataré de demostrar que argumentaciones reflexionadas y elaboradas con cierta profundidad, según reglas lógicas de referencia y de deducción, que expliciten los fundamentos considerados válidos por el autor para que creamos en ellos, argumentos que eluciden lo que se pretende conocer y que demuestren cómo se pretende adquirir ese conocimiento, son patrones considerados *más elevados*⁶ que los trabajos que no presenten esas características” (Tuckett, 2000, p. 21).

¿Qué se puede entender como “más elevados”? En el párrafo citado, “más elevados” remite a argumentaciones elaboradas según reglas lógicas de referencia y deducción. Tuckett recomienda además: “En función de eso, los evaluadores deben esperar una definición cuidadosa de los conceptos trabajados por el autor y la posibilidad de que la tesis transmitida en el trabajo del autor sea demostrada con *claridad y exactitud*”.

Evidentemente, claridad y exactitud son atributos deseables y necesarios en cualquier comunicación científica. A pesar de esto, aquí planteamos nuestra primera reflexión: ¿serían exactitud y claridad elementos genuinos de un campo que implica inevitablemente la subjetividad, una vez que el campo se origina del in-

tento de alcanzar aquello que no es racional, lógico y aparente? ¿Considerando que el instrumento de investigación, la mente del analista, tiene la misma naturaleza que el objeto investigado y está sujeto a las mismas interferencias, podemos aspirar a la objetividad? El método analítico combina investigación e intervención a través de acción interpretativa, lleno de subjetividad en todos los niveles posibles. Pero no podemos olvidar que Freud funda el método psicoanalítico cuando transforma las “interferencias e impurezas indeseables” en herramientas conceptuales y operativas, como la transferencia. ¿Esta es aún la naturaleza del psicoanálisis o tenemos algo más afinado que la sustituya? ¿Entonces por dónde puede caminar la tan deseada consistencia y solidez del conocimiento psicoanalítico? ¿Cuál es el paradigma de ciencia implícito en el texto de Tuckett? Nos parece que él parte de la suposición de que si un texto está bien escrito y bien elaborado, la polémica y la controversia dejarían de existir.

Examinemos los siguientes puntos: el texto en cuestión continúa exponiendo los criterios evaluativos, por medio de la comparación de cuatro trabajos psicoanalíticos. Dos de estos considerados adecuados para la publicación (C y D) y dos inadecuados (A y B) teniendo en cuenta: la validez de la argumentación, la visión amplia o restringida del tema, la calidad de la ilustración clínica, su transparencia, credibilidad y plausibilidad.

El primer grupo de criterios reúne algunos calificativos: más/menos elevado, adecuado/inadecuado, amplio/restringido, que difícil-

6. *Cursivas nuestras.*

7. La definición precisa de conceptos –y su papel en el desarrollo teórico en psicoanálisis– fue tratada por Freud en “Los instintos y sus vicisitudes”. “El verdadero inicio de la actividad científica consiste antes en la descripción de los fenómenos, pasando entonces su agrupamiento, su clasificación y su correlación. Incluso en la fase de descripción no es posible evitar que se apliquen ciertas ideas abstractas al material manipulado, ideas provenientes de aquí y de allá, pero por cierto no apenas de las nuevas observaciones” (Freud, 1915, p.137) y “[...] Mientras permanecen en esa condición, llegamos a una comprensión acerca de su significado por medio de repetidas referencias al material de observación del cual parecen haber provenido, pero al cual, de hecho, fueron impuestas. Así rigurosamente hablando, ellas son de la naturaleza de las convenciones –aunque todo dependa de no ser arbitrariamente escogidas sino determinadas por tener relaciones significativas con el material empírico, relaciones que parecemos sentir antes de que podamos reconocerlas y determinarlas claramente” (id.). Ese punto de vista nos parece que continúa válido. Nuestras hipótesis están basadas en convicciones de la misma forma que ocurre con cualquier intento de conocimiento científico, cualquiera sea la disciplina. La propia matemática parte de axiomas: “Premisas inmediatamente evidentes que se admiten como universalmente verdaderas, sin exigencia de demostración”.

mente pueden dejar de ser considerados como juicios de valor. Sobre eso, hablaremos después, en la cuarta parte de este texto.

El segundo grupo de criterios, tales como transparencia, credibilidad y plausibilidad (así como sus no deseados corolarios), puede verse como una aspiración a la objetividad de acuerdo con un punto de vista lógico y patrones racionales y cartesianos, básicamente extraños al psicoanálisis.

La necesidad de transparencia de criterios empleados en cualquier evaluación o discusión científica e indiscutible. Por lo que la transparencia es una condición necesaria, pero no suficiente. Esta no exime los criterios de fallas y otras distorsiones, por tanto, de la necesidad de examen y revisión.

Plausibilidad

El autor menciona que el material clínico debe dar soporte a las hipótesis clínicas y permitir al “lector observar lo que ocurre cuando se hace un trabajo clínico habitual” (Tuckett, 2000, p. 32). ¿Qué vendría a ser un trabajo clínico habitual? ¿O uno no habitual? Es necesario mucho cuidado para no sacralizar una manera de hacer y escribir psicoanálisis como la única y transformar lo más frecuente, “habitual”, en patrón. ¿Cuál es nuestra base para que podamos afirmar que la noción de agujero negro, utilizada en el trabajo de A, es más imprecisa que la de interacción inconsciente de los estados de reverle del analista y del analizando, del trabajo de C? La hipótesis de los agujeros negros⁸ es admitida desde 1783, pero el primero a ser detectado fue Cygnus X-1, en 1972. ¿Esa detección

habría ocurrido en 1972 si la teoría propuesta en 1783 hubiese sido despreciada por falta de coherencia o fundamentación? Pero esa “teoría” ha permitido desarrollos que no serían posibles sin esta⁹. ¿La noción de “interacción inconsciente de los estados de reverle” tampoco es una hipótesis para el trabajo clínico¹⁰?

Pluralismo

Naturalmente, la diversidad de miradas y prácticas suscita una problemática angustiante para todos nosotros. El problema fue abordado por Wallerstein por medio de la indagación “¿Un psicoanálisis o muchos?” y por la búsqueda de un terreno común (*common ground*). André Green (1995) señala cómo el pluralismo puede encubrir el recelo de desacuerdos y conflictos radicales, denunciando una especie de acomodación y escepticismo en relación a las posibilidades de lidiar con nuestros desacuerdos de forma fructífera, como ocurrió con las Discusiones Controversiales Freud-Klein, en Londres. Con esa actitud, aparentemente liberal, podemos encontrar una profunda y tenaz ambivalencia en relación al psicoanálisis.

Ésta es una pregunta que afecta el psicoanálisis como disciplina y no solo al psicoanálisis latinoamericano. Por eso nos parece que uno de los equívocos de la conferencia fue buscar las particularidades y no lo invariable. La polémica entre lo “nacional” y lo “universal”, por ejemplo, fue retomada innumeradas veces. El aspecto universal del inconsciente como un invariable en psicoanálisis fue enfatizado por Sandler (1991). En contrapartida, no podemos negar las particularidades que caracterizan la práctica de cada

8. En la física, la noción de agujero negro se refiere a un fenómeno cósmico que tiene lugar a partir del colapso de una estrella con una masa por lo menos una vez y media mayor que la del sol (límite de Chandrasekhar). Una estrella colapsa cuando consume todo su combustible nuclear, por ejemplo, el hidrógeno. Comienza entonces a contraerse hasta sufrir implosión, creando una región donde la gravedad es tan alta que succiona todo lo que esté a su alrededor, incluso la propia luz, causando también deformaciones espacio-temporales. Como la propia luz puede escapar de un agujero negro, nada podemos saber sobre lo que pasa dentro de este, a no ser por medio de suposiciones teóricas, hipótesis que probablemente permanecerán sin respuesta durante mucho tiempo o, tal vez, para siempre (Hawking, 1995, pp.199-142).

9. El Teorema de Fermat, formulado en 1637, fue la base durante siglos de varios desarrollos en el campo de la matemática y de la física. Su demostración, sin embargo, recién tuvo lugar en 1995 (Singh, 1997). La propuesta de la existencia de los neutrinos, hecha por Wolfgang Pauli en 1930, fue recibida con indiferencia. Su existencia fue confirmada recién en 1956.

10. Nos referimos al lector al texto de David Tuckett (2000), op. cit., p. 32.

psicoanalista, en cada región del mundo, como sugiere Figueira (1991): “Solo considerando el psicoanálisis que pensamos y practicamos como una organización compleja podremos entender las relaciones que sus partes mantienen entre sí y con los psicoanálisis creadores, y en qué niveles y de qué modo podemos concebir nuestra creatividad, aunque sea relativa”.

Es necesario, por lo tanto, distinguir esos dos niveles: el psicoanálisis en cuanto disciplina científica, caracterizada por la búsqueda de la verdad¹¹ y de la aprehensión de la vida mental, constantemente en contacto con lo desconocido y lo inesperado; y el psicoanálisis como práctica, donde encontramos una multiplicidad de variables, donde cabría tal vez hablar de “varios” psicoanálisis, quién sabe uno para cada psicoanalista. Debemos entonces aclarar de qué aspecto estamos hablando, pues si la diversidad caracteriza la práctica psicoanalítica de cada uno de nosotros, no solo la de los latinoamericanos, la apología del pluralismo, en lo que concierne al método, técnica y fundamentos teóricos, puede verse como una actitud aparentemente liberal, una especie de eclecticismo¹², basada en cierto escepticismo y reluctancia a profundizar en la discusión de nuestras divergencias.

Complejidad

Se vuelve necesario diferenciar complejidad de pluralismo, la primera refleja un posible estadio en el desarrollo científico del psicoanálisis. Una expresión de la complejidad sería aquello que Green (2002) señala como la imposibilidad de concebir actualmente que una única teoría psicoanalítica dé cuenta de todas las problemáticas planteadas en las últimas décadas. La complejidad, diferente al pluralismo, enfatiza la paradoja, la duda y la imposibilidad de un consenso simple, estimulando el pensamiento y el diálogo.

La noción de complejidad en general es empleada conjuntamente con los conceptos de contradicción y complementariedad, lo que ciertamente nos aleja de la idea de un conocimiento único, incuestionable. ¿Será posible que en pleno siglo XXI con el avance de las teorías de la relatividad y de la complejidad, en todas las áreas del conocimiento, podamos suponer que haya algún asunto que esté más allá de la polémica y de la duda?

Dice Edgar Morin (1995), estudioso de la Teoría de la Complejidad: “Fue el deslumbramiento: descubría que la contradicción estaba en el fundamento del ser (la noción de ser en su indeterminación es equivalente a la de no ser, aunque le sea contradictoria), de la vida (la vida es la unión de la unión y de la no unión) y del pensamiento. Hegel me revelaba una visión de la verdad que respondía a mi necesidad: era falsa toda idea cerrada, cristalizada, abstracta, separada de la totalidad de la que forma parte, pero toda idea falsa era verdadera, en la medida en que expresa una parte de la totalidad” (p. 56).

En ese sentido, todo debate está predestinado no a llegar a una síntesis única y sólida, sino, al contrario, como propone la lógica dialógica de la complejidad, al binomio contradicción y complementariedad: “Me reforzó en la idea, no tanto de una lógica de lo contradictorio, sino de una inadecuación de la lógica clásica para abordar los problemas fundamentales, tanto en lo que respeta a la estructura microfísica de la materia y en lo que respeta a la organización física. La idea interesante, siempre retomada, era la de que había en todas las cosas una dialéctica de lo virtual y de lo actual y que toda actualización potenciaba su antagonista, y que toda virtualización contra equilibraba una actualización. Cada vez más era extraña en mí la conciencia de que el pensa-

11. Véase Green, op. cit.

12. Movimiento filosófico surgido en el siglo I A.C., el eclecticismo resultó de un intento de sincretismo entre valores griegos y romanos y también de una reacción al escepticismo y estoicismo anteriormente dominantes. Al buscar el acuerdo entre los hombres y por su carácter pragmático, el eclecticismo fue bien recibido en el mundo romano. Según Sciacca (1962, p.139), el eclecticismo indica la “decadencia y el cansancio del pensamiento, y es en el fondo, la renuncia a la filosofía”.

miento encuentra contradicciones insuperables lógicamente, así que este llega a las regiones profundas de la realidad. Y, finalmente, a inicios de los años 70, leyendo una compilación de textos de Niels Bohr, encontré por un lado la idea de que el tipo de contradicción complementaria entre las nociones de onda y corpúsculo (una excluyendo lógicamente la otra, pero una y otra siendo necesarias para describir la partícula), puede ser encontrada entre las nociones de individuo y especie, de individuo y sociedad; por otro lado, la idea de que lo contrario a una verdad profunda es otra verdad profunda (mientras que lo contrario a una verdad trivial es un error estúpido). Posteriormente redescubrí que Pascal ya había dicho: “El error no es contrario a la verdad, es el olvido de la verdad contraria” (Morin, 1995, p. 60).

Credibilidad

Volvamos al trabajo de Tuckett (2000). El autor, al mencionar la calidad de los textos considerados adecuados para la publicación, dice: “Sugiero que es posible detectar, en esos textos, un argumento elaborado, y que es posible comenzar a leer *nuestras propias ideas* en lo que los autores están diciendo (subrayado nuestro), lo que ocurre bastante más tarde en los artículos discutidos anteriormente y no aprobados” (p. 16).

Ciertamente es más fácil otorgarle credibilidad a una idea que se aproxime a alguna que ya tenemos y haga eco de aquello que ya pensamos o conocemos. Este sería el terreno del sentido común. En contraste, para no descartar algo nuevo y desconocido simplemente porque no nos parece digno de credibilidad, necesitamos alguna disciplina de tolerancia.

Money-Kyrle (1927) tiene un interesante aporte para el tema en un artículo titulado “Creencia y representación”, donde postula que la mayor parte de lo que consideramos diferencias de creencias podría ser reducida a diferencias de representación de la misma creencia.

Definir creencia implica cuestiones epistemológicas bastante complejas. Money-Kyrle define creencia como juicio de hecho, esto es,

afirmaciones pasibles de ser verdaderas o falsas de acuerdo con la existencia o no de entidades que le correspondan, o como un complejo de ideas que se caracteriza por un sentimiento de convicción. De todos modos, para él, las creencias son producto de la compleja relación entre mundo interno y externo, comportando discriminaciones entre pensar y creer, y entre representación y creencia. En ese contexto es necesario admitir que el psicoanálisis se basa en creencias psicoanalíticas, tales como: la mente humana, el inconsciente, la represión, las defensas, que nos permiten pensar la vida mental y hacer psicoanálisis, pero que no pueden ser comprobadas objetivamente ni observadas a ojo desnudo.

¿Cómo podemos creer que sea posible escapar de lo que se ha llamado “creencia psicoanalítica” (Tuckett, 2000, p. 25) o incluso aquello que podríamos denominar “punto de vista”? Si Freud hubiera cedido a ese tipo de criterio o abdicado a sus “creencias” y “conjeturas imaginativas”, no tendríamos la ciencia que hoy intentamos perfeccionar.

Confrontamiento

El texto menciona incluso que podría ser útil confrontar el autor con interpretaciones alternativas, basadas en otros esquemas de referencia. Creemos que eso podría ser benéfico para todos y no solo para los que no realizan un trabajo psicoanalítico “habitual”. Un debate riguroso solamente puede tener lugar si hay respeto y consideración por los puntos de vista diferentes, lo que se vuelve imposible si consideramos algunos patrones más elevados que otros, o si el material clínico necesita dar apoyo a las hipótesis recogidas.

¿En algún momento el psicoanálisis dejará de estar proponiendo hipótesis, investigando posibilidades? ¿Un material clínico surgirá para comprobar las interpretaciones del analista? ¿Estaríamos entonces lidiando con verdades absolutas, con comprobación y prueba de hipótesis, más o menos de la misma forma que Skinner determinó sus teorías de “refuerzo”, “extinción” y “condicionamiento”?

Círculo vicioso

Tuckett llama la atención al hecho de que en la historia de las publicaciones hay innúmeras decisiones basadas en el autoritarismo y en los prejuicios sociales y políticos. Compartimos integralmente sus preocupaciones. Sin embargo, fuimos llevados a pensar que el propio *IJPA* tal vez no pueda evitar que esto ocurra, en la medida en que se establezcan patrones como, por ejemplo, la fluidez de la lengua inglesa, patrón este que puede venir a excluir los psicoanalistas que no hablan esa lengua. Cada lengua, por sí sola define una cultura, una forma de aproximación a los hechos, un proceso propio de simbolización y de pensamiento. ¿Cómo desconsiderar eso creyendo que solo una traducción puede dar cuenta de un salto tan grande de una cultura psicoanalítica a otra?

Nos preguntamos si el establecimiento de patrones calcados de una determinada perspectiva teórica, lógica y existencial, no implicaría también una colonización de las publicaciones psicoanalíticas, restringiendo como el propio texto de Tuckett propone la idea de un “psicoanálisis internacional” al psicoanálisis de los analistas con conocimiento tradicional de la lengua inglesa, en general del Hemisferio Norte? (Tuckett, 2000, p. 23). ¿No estarían las diferencias de cultura y lengua probablemente siendo evaluadas como desigualdades, prevaleciendo en esa evaluación criterios normativos determinados por aquellos que en el momento detentan el poder editorial de aprobación o veto? ¿Qué sería el “psicoanálisis internacional”? ¿Una “esencia” de lo que todos los otros psicoanálisis contienen? ¿O apenas la visión del *establishment* que se auto perpetua de esa forma?

Las publicaciones tienen un papel clave en el mantenimiento de ese posible círculo vicioso donde apenas una parte del conocimiento logra divulgación, justamente la parte que se encuentra más de acuerdo con patrones establecidos. Por medio de la publicación, ese segmento adquiere el estatus de saber oficial y pasa a funcionar como patrón. Como corolario, ideales que se conformen menos a los patrones vigen-

tes tienden a ser menos divulgados, quedando cada vez más al margen.

IV. Desigualdad y diferencia Vínculo colonizador-colonizado

La pujanza de la naturaleza, el exotismo, dificultades económicas, políticas y sociales y todo el desarrollo a ser logrado etc. pueden fundamentar una visión mítica y prejuiciosa por parte de la supuesta metrópolis (colonizador) –a la que hace referencia también nuestro título– con respecto a un continente que puede ser diferente, pero no desigual. Las diferencias, si son conocidas y respetadas, podrían evitar tragedias. La tragedia a que nos referimos proviene de cómo se establece y se mantiene el vínculo colonizador-colonizado.

En su texto “El modelo de la colonización en el psicoanálisis latinoamericano”, Ana Maria A. de Azevedo (2001) resalta: “En la ‘Conquista de América – La cuestión del Otro’, el lingüista búlgaro Todorov discute aspectos muy interesantes que se presentan cuando se da el contacto entre dos civilizaciones diferentes. En principio, afirma, cada una da a la otra lo que tiene y recibe lo que no tiene. Sin embargo, la historia nos muestra también que esa posibilidad de entrar en contacto con lo nuevo, lo diferente, despierta casi inevitablemente el deseo de posesión y dominio. En palabras de Todorov, ‘la capacidad de reconocer al otro puede ser inmediatamente colocada al servicio de la conquista’.”

En el caso específico de América Latina, creemos que el encuentro entre colonizador-colonizado, entre uno que emprende la conquista, por creerse superior y más desarrollado, y otro que se deja conquistar por sentirse maravillado y seducido por los ofrecimientos, produjo y dejó al lado de innegables resultados positivos y deseables, innumerables marcas y heridas que tal vez hasta hoy no cicatrizarían completamente.

Pensamos pues que el enfoque propuesto es equivocado al proponer el examen de diferencias o características no esenciales, en vez de investigar los invariables y los puntos de contacto, las identidades y no las identificaciones

“secundarias” y accesorias. Pensamos que esa mirada proviene de un prejuicio basado en lo que metafóricamente denominamos una relación entre colonizador-colonizado. Nuestra reflexión tiene como objetivo considerar la hipótesis de lo que esta relación entre el colonizador-colonizado propone, intentando examinar sus eventuales contenidos así como sus consecuencias.

La lógica de la colonización de América, como lo describe Subirats, implica una historia con los episodios que van desde la conquista para las armas, hasta la sumisión de la subjetividad, por medio de rituales religiosos. Esta lógica se constituye de los aspectos paradójicos, que nos permiten hablar en la dialéctica de colonización que incluye, al mismo tiempo, la destrucción y libertad, espoliación y construcción. Así, el proceso de colonización no puede escapar de la destrucción de los valores de la cultura local, y, por otra parte, de la construcción de una nueva identidad. Sin embargo, existen incontables movimientos de resistencia que buscan redefinir esa lógica en otros términos. Como sugiere Subirats (1992): “Si hoy podemos contemplar el descubrimiento de América como indicios de un emprendimiento ‘civilizador’ y admirar sus hechos y sus obras que sin duda se sobreponen al trabajo concomitante de destrucción que hasta hoy no cesó, esto se debe a una tradición crítica, que también adoptamos en este momento, intentando resistir a la dialéctica de colonización, para reformularla y transformarla de forma sin interrupciones” (p. 409).

Creemos que la transmisión y la difusión del psicoanálisis en América Latina no pueden tampoco escapar a esa lógica de colonización. Nuestro trabajo se inscribe en el interior de este ámbito de resistencia. Recordemos aquí lo que Oswald de Andrade (1928) llamó de “antropofagia”. Los indios tupí-guaraníes, en medio del proceso de colonización llevado a cabo por los portugueses, literalmente devoraron al

Obispo Sardinha, cuando naufraga en la costa brasileña. A partir de este episodio, Oswald de Andrade concibe un movimiento más amplio de la resistencia a las imposiciones de colonización: “Nunca fuimos catequizados. Vivimos a través de un derecho sonámbulo. Hicimos a Cristo nacer en Bahía. O en Belém de Pará... Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue carnaval. El indio vestido como senador del imperio. Fingiendo ser Pitt. O como figurantes en las óperas de Alencar, llenos de buenas sensaciones portuguesas. La transformación del Tabú en Tótem”.

De tal manera, como describió Freud en “Tótem y tabú”, los indios apuntarán y dominarán el elemento raro, controlador y amenazador. Pensamos, con Freud, que este “acto” devorador, más allá de ambivalente al expresar el amor y el odio, asesinato y culpabilidad, admiración y confrontación, puede haber sido concretado en los tiempos primeros, pero se refiere básicamente a la realidad psíquica, teniendo como motor la cuestión del Edipo y de la exogamia; la búsqueda de lo nuevo y del aspecto creativo que está en la base de las instituciones sociales y del desarrollo cultural. ¿Por qué él no estaría también en la base de la transmisión del psicoanálisis?

Prejuicio¹³

Tomando en cuenta los aspectos antes discutidos, ¿por qué proponer que incertidumbres, complejidades y pluralismo serían marcas identificatorias del psicoanálisis de América Latina? ¿Estaríamos siendo el blanco de la proyección de aspectos indeseables, o sea, sufriendo la psicodinámica del prejuicio tal como lo conciben Adorno y Money-Kyrle, entre otros? (Adorno, 1965, pp. 31-36; Money-Kyrle, 1960). ¿Por ese mecanismo, el “psicoanálisis internacional” estaría entonces libre de las polémicas y de las dudas que le son propias? ¿Alcanzaría bases firmes y seguras?

13. Utilizamos aquí la palabra prejuicio en la acepción de un “juicio previo, prematuro e intempestivo”, situación que sugiere la interferencia de factores emocionales “teniendo por tanto menos probabilidad de estar correcto que un raciocinio sin presupuestos” (Money-Kyrle, 1960).

Englobar en la denominación de América Latina el supuesto de un único continente homogéneo es desconocer diferencias, comenzando por la diferencia de idiomas: esta diferencia puede representar en términos de comunicación una dificultad comparable a un diálogo inglés-alemán, francés-italiano, etc. El tema del idioma es una cuestión especialmente problemática para los psicoanalistas, en sus comunicaciones, traducciones y discusiones científicas. El lenguaje y toda la penumbra de significados que lo acompaña son de importancia primordial en el trabajo analítico. No disponemos de los mismos medios de anotación que matemáticos y físicos, para efectuar esa comunicación, no disponemos de un sistema que trascienda los idiomas. Cabe recordar aquí el intento de W. Bion al elaborar su “reja” (*grid*) y un sistema de anotación, para referirse y comunicar la experiencia emocional psicoanalítica. Por más eficiente que cualquiera de nosotros sea en el idioma adoptado para las comunicaciones internacionales, en este caso, inglés, es muy diferente emplearlo para un encuentro de negocios o para tratar de comunicar matices de sentimientos y movimientos emocionales. La misma dificultad puede observarse entre analista y analizando en cualquier sesión, incluso cuando se supone que estén hablando la misma lengua (Bion, 1965, 1970).

Existe una tendencia natural en cualquier agrupación a “homogeneizar” las diferencias en un mismo grupo (ejemplo: desde el punto de vista occidental, todos los chinos o africanos se parecen y viceversa).

El prejuicio, el sesgo del cual ya hablamos, surge cuando esa tendencia natural a homogeneizar pasa inadvertida, sin crítica, transformando una hipótesis en un presupuesto. En

caso contrario, la investigación de la relación entre el psicoanálisis oficializado por el “*establishment*” y aquel practicado en otros lugares del mundo tendría que ser tratado de otra forma¹⁴, tal vez buscando lo que denominamos “invariables” e intentando captar sus diferentes transformaciones. El prejuicio y el vínculo generado por él es compartido y sustentado por ambas partes.

Nuestro título refiere a esa mirada, que evoca el encanto de lo “extranjero” con todo lo que le es raro. En el caso de los países “tropicales” la exuberancia de la naturaleza impregna de exotismo el imaginario del observador. “¿¡Yes, tenemos bananas!?”. Pero, ¿alguien quiere nuestro psicoanálisis? ¿Alguien está realmente interesado en conocerlo e incluirlo en su campo teórico como una de las transformaciones posibles, a partir de las ideas de Freud? Para eso ciertamente es necesario desistir del modelo de la metrópolis versus colonia, dejar de insistir en la fantasía de que el progreso científico, cultural y artístico pertenece al “Primer Mundo”, volviendo a mirar a lo que cada “mundo psicoanalítico” tiene para ofrecer¹⁵.

Esperamos que de esta conferencia surja un vínculo de fertilización mutua y de intercambio en condiciones de igualdad. Si el vínculo es otro, por mejores que sean las intenciones, podríamos estar repitiendo un error trágico, la idea de llevar la “civilización a la selva” como ilustra un episodio de nuestra historia. Esa narrativa, del mismo modo que un mito, reúne algunos elementos de la experiencia que merecen ser tomados en cuenta¹⁶.

V. Conclusión

Mantener el aspecto revolucionario que caracterizó el despertar del psicoanálisis, continuar

14. Por ejemplo, un debate sobre psicoanálisis y cultura, psicoanálisis y lenguaje, criterios de publicación de trabajos psicoanalíticos para otros idiomas que no sean el inglés etc.

15. Vale recordar que somos 29 sociedades de psicoanálisis y grupos de estudio afiliados a la IPA en América Latina, de acuerdo con el Roster de la IPA de 2003.

16. La historia accidentada y mal lograda de la construcción de esa ferrovía le rindió los sobrenombres de “ferrovía de la muerte” y “ferrovía del diablo”. La desconsideración con respecto a las características de la naturaleza, el intento de superarlas a través de la tecnología adecuada a otros lugares y condiciones, resultó en un vínculo mutuamente destructivo. La naturaleza fue más fuerte.

la incansable lucha en búsqueda de la verdad, como nos propuso Freud, ha sido una tarea difícil y muchas veces inejecutable para nosotros, los analistas.

La adaptación y patrones culturales, la búsqueda de seguridades y pruebas exigidas por muchos grupos analíticos, el dominio político de determinados grupos sobre otros, el poder editorial etc., son ejemplos de aspectos que han contribuido a que las bases fundamentales de nuestra disciplina, muchas veces se pierdan o se confundan con otras metas.

Al proponer el “paradigma de la complejidad”, Edgar Morin (1995, p. 24) considera la necesidad de encontrar un nuevo método para el conocimiento. No se trata más según él de buscar un conocimiento general, ni de examinar exhaustivamente una teoría unitaria sino de encontrar un método que detecte las vinculaciones y las articulaciones. Distinción y oposición son tan importantes como articulación e integración.

En verdad, desde la infancia estamos acostumbrados a eliminar el problema de la complejidad, separando y apartando las preguntas contradictorias, con un pensamiento disyuntivo que busca reducir, simplificar y controlar el discurso. Es absolutamente necesario elaborar y desarrollar un pensamiento complejo capaz de dar cuenta de las situaciones y de las preguntas que son de hecho multidimensionales. El pensamiento complejo propone una ruptura total con el dogmatismo de la certeza y se lanza valeroso en la aventura incierta de las confrontaciones.

Lo que ocurre al nivel del paradigma, es que una idea del orden expulsa cualquier desorden posible, considerándola como algo que puede ser destructivo, teniendo como objetivo alcanzar una red regular y equilibrada de ideas. No obstante como los paradigmas son invisibles, es decir, no se formulan en ningún lugar, lo que ocurre es que, cuando utilizamos una idea que obedece a un paradigma (por ejemplo, criterios fijos que publican), no nos damos cuenta de que esa idea obedece al paradigma para el cual estamos ciegos. Es solamente

cuando esas ideas y pensamientos no satisfacen ya más, que se puede comenzar a confrontar y a repasar el paradigma inicial.

Detectar vínculos y articulaciones en contraste a las diferencias y a las oposiciones toma en cuenta lo que históricamente Niels Bohr ha propuesto con respeto a las proposiciones contradictorias, al subrayar que éstas, de hecho, son complementarias, pues empíricamente los fenómenos aparecen en condiciones distintas; y que desde el punto de vista lógico es necesario asociar dos términos que se excluyan mutuamente.

La pérdida de certezas que caracteriza la cultura contemporánea, ya desde hace bastante tiempo forma parte de la propuesta psicoanalítica. Bion (1962) propuso el “aprender con la experiencia emocional”, paralelamente E. Morin (1995) habla de un método que supone el “aprender a aprender”, método este que no supone un receta técnica, y sí se inspira en un nuevo paradigma, el de la complejidad. “La pérdida del futuro podría ser una ventaja si esta nos empuja en dirección a la aventura de lo desconocido” (p. 28).

Retomando el tema que planteamos en el inicio de este trabajo, en cuanto a las “peculiaridades del objeto” (psicoanálisis latinoamericano), y, teniendo en cuenta el método propuesto por Morin, (de detectar las articulaciones y las vinculaciones), propondríamos como meta fundamental de las publicaciones, y probablemente de los encuentros científicos psicoanalíticos, la articulación de las diferencias y de las convergencias o semejanzas y de las vinculaciones entre las discrepancias y oposiciones.

En sus inicios, el psicoanálisis de cierta forma se caracterizó como un avance de la civilización sobre la “barbarie”. Podríamos decir que ofreció a los hombres la posibilidad de “control” sobre muchos de sus aspectos, posibilitó la conquista y el alcance de nuevos descubrimientos internos, tratando y considerando el mundo interno psíquico como territorio a ser ampliado y conquistado. Sin embargo, el avance y la conquista tuvieron lu-

gar justamente por el reconocimiento y respeto hacia la naturaleza de la realidad psíquica.

El psicoanálisis, que pertenece al terreno de las ideas y proposiciones, resalta que el hombre es libre y que su destino no se restringe a su ser biológico. Propone y presupone la existencia de un sujeto capaz de apoderarse de su identidad, internalizando tanto las prohibiciones como las adquisiciones alcanzadas por su experiencia subjetiva (y objetiva) con el mundo. Un esfuerzo

en el sentido de cultivar la originalidad y la independencia en lugar de privilegiar la normatización y globalización, puede ser importante en este momento. Un modelo único de institución probablemente refuerce la idea de colonización y restituya el poder a la metrópolis.

“En verdad la libertad y autonomía no son una consecuencia de la democracia, muy por el contrario, la democracia *solo puede practicarse*, cuando hay libertad” (Paz, 1995).

La construcción de una carretera de hierro en la Amazonia

El aislamiento en relación al resto del país fue el hecho más emblemático de la vida de los pueblos de la Amazonia en los primeros cuatro siglos y medio a partir del Descubrimiento. Los primeros contactos del mundo portugués con la región noroeste de Brasil tuvieron lugar durante el siglo XVII. Cuando los franceses fueron expulsados de Maranhão, la corona portuguesa tomó medidas para impedir conquistas de tierras por parte de otras naciones en la región, como la fundación de fuertes y fortines en la cuenca del río Amazonas. A las acciones de la corona se sumaron las de los jesuitas que, en 1669, fundaron misiones y aldeas. Como no hubo más descubrimiento de oro o minerales preciosos además de Vila Bela, ni la corona portuguesa, ni el imperio brasileño, posteriormente, demostraron mayor interés en la región pacificada y de dominio consolidado. Cerca de 200 años después surge la idea de construir en la región la Carretera de Hierro Madeira-Mamoré, atendiendo a los intereses de Brasil y de Bolivia, aliados luego de la guerra de Paraguay. Para Brasil la vinculación de Mato Grosso con el Atlántico había ganado im-

portancia cuando el conflicto en la Cuenca del Plata prácticamente interdictó la navegación brasileña en sus ríos. Para Bolivia, acorralada entre los Andes y los desiertos de Gran Chaco y rehén de Chile y Perú, en la independencia absoluta del transporte de sus productos la necesidad de la construcción de un puerto en el río Madeira para la comunicación directa con el Atlántico era urgente. Si la necesidad de una salida era justa, la elección de construir una carretera de hierro prevaleciendo sobre la explotación de navegación fluvial en la región bañada por la mayor cuenca hidrográfica del planeta fue cuestionable. Esa elección no se debió apenas a las alegadas dificultades técnicas, pues estas no serían imposibles de superar incluso en aquella época. Hubo ingerencia de muchos otros intereses, políticos y financieros. El desarrollo tecnológico y la revolución industrial en Europa transformaron la goma, entonces un producto exclusivo de la Amazonia, en un producto de gran demanda y precio elevado. Desde el inicio de la segunda mitad del siglo XIX, la goma pasó a ejercer fuerte atracción para emprendedores visionarios. Debemos recordar además el paradigma americano de progreso y desarrollo encarnado por la locomotora a vapor conquistando el Oeste.

Resumen

Tomando el tema de la conferencia organizada por el IJPA como una solución de compromiso las autoras examinan en este texto algunos de los posibles factores involucrados en la formación de este síntoma, pues si por un lado esa conferencia dedica una mirada al pensamiento psicoanalítico en América Latina, dando a los diez mejores trabajos la oportunidad de publicación, ese espacio y la propia concesión del premio revelan, de acuerdo con su punto de vista, más las distorsiones de la mirada que las peculiaridades del “objeto”.

Argumentando que “incertidumbres, complejidad y pluralismo” son cuestiones relacionadas con la disciplina científica del psicoanálisis, en su estadio actual de desarrollo, las autoras creen que tratar esos asuntos como “Marcas Identificadoras del Psicoanálisis en América Latina” puede ser evidencia de prejuicio generado por un vínculo colonizador-colonizado.

Un texto de Tuckett con respecto a los criterios editoriales del IJPA es utilizado como caso clínico y un episodio histórico ilustra este enlace. La adaptación a los estándares culturales, la búsqueda de certezas y de pruebas exigida por muchos grupos analíticos, el dominio político de determinados grupos sobre otros, poder editorial etc. son ejemplos de los aspectos que han contribuido para que las bases fundamentales de nuestra disciplina muchas veces se pierdan o se confundan con otras metas.

Las publicaciones tienen un papel clave en el mantenimiento de un posible círculo vicioso donde apenas una parte del conocimiento logra divulgación, justamente la parte que está más de acuerdo con patrones establecidos, y que por medio de la publicación adquiere el estatus de saber oficial, quedando la otra parte cada vez más excluida.

Abstract

In this paper, taking the main theme of the IJPA's conference as a compromise between two different attitudes the authors scrutinize some of the factors possibly involved in building on this symptom: on one hand the conference gives to the Latin American psychoanalytical thinking the opportunity to be discussed and even to be published, a sort of reward that has been kept to the ten better papers. On the other hand the conference and the reward display more the observer's bias than the object's features. The conference's point of view is considered a mistaken one by the authors because it is focused in the search of minor differences (secondary identifications) instead of looking for invariances (identities).

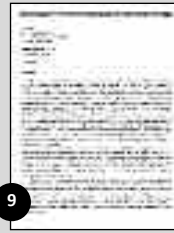
Considering that “uncertainty, pluralism and complexity” are issues that appertain to the whole body of psychoanalysis in its present stage of development as a scientific discipline the authors think that treating these elements as “Identificatory labels of the psychoanalysis in Latin America” indicates an evidence of prejudice brought into being by a colonizer-colonized relationship. A paper on editorial criteria by Tuckett is used as a clinical case and the recollection of an episode of our history illustrates this link.

Conforming to cultural patterns, searching for certainties and proofs as claimed by many analytical groups; the domination brought about by some groups over some others; the editorial power etc. are examples of some aspects that contribute to mingle the fundamental of our discipline to other aims. The publications play a key role in feeding a possible vicious circle where only a portion of the scientific contributions – exactly those that follow in the established patterns – reach to be widely known. The act of publication easily turns that portion into official knowledge while the unpublished ideas become increasingly excluded.

Referencias

- Abrão, B.S. (1999). *História da filosofia*. Coleção Os Pensadores. San Pablo: Nova Cultura.
- Adorno, T.W., Brunswik, R.F., Levinson, D. J & Sanford, R.N. (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección.
- Andrade, O. (1928). Manifesto antropofágico. *Revista de Antropofagia*, año 1, nº1.
- Azevedo, A. M. (1991). A dimensão teórico-clínica da psicanálise no Brasil: Imitação ou criação? (Trabajo presentado en el XIII Congreso Brasileño de Psicoanálisis, San Pablo)
- Azevedo, A. M. (2001). O modelo da colonização na psicanálise latino-americana. (Trabajo presentado en el Congreso de Fepal, Gramado)
- Bion, W.R. (1962). *Learning from experience*. Londres: Heinemann.
- Bion, W.R. (1965). *Transformations*. Londres: Heinemann.
- Bion, W.R. (1970). *Attention and interpretation*. Londres: Tavistock.
- Botelho, E.Z.F. (1989). *Os fios da história: Reconstituição da história da psicologia clínica na USP*. Tesis de doctorado, Instituto de Psicología de la Universidad de San Pablo, San Pablo.
- Figueira, S. (1991). A dimensão teórico-clínica da psicanálise no Brasil. *Rev. Bras. Psicanál.*, (25)1.
- Freud, S. (1913). Totem e tabu. En Freud, S., *E.S.B.* (Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. En Freud, S., *E.S.B.* (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- Green, A. (1995). Actuelle conférence d'introduction à la psychanalyse. En *La Casualité Psychique*. Paris: Odile Jacob.
- Green, A. (2002). Charla con André Green. Videoconferencia. San Pablo: SBPSP.
- Hawking, S.W. (1995). *Uma breve história do tempo: Do big bang aos buracos negros*. San Pablo: Rocco.
- Jones, J. M. (1973). Racismo e preconceito. *Tópicos de psicologia social*. San Pablo: Edusp.
- Lima, A.A. (1988). As características da produção psicanalítica latino-americana. En *Relatos Oficiais do XVII Congresso Latino-Americano de Psicanálise* (92-117).
- Money-Kyrle, R. (1996). Crença e representação. En *Obra selecionada de Roger Money-Kyrle*. San Pablo: Casa do Psicólogo. (Trabajo original publicado en 1927)
- Money-Kyrle, R. (1996^b). Sobre preconceito: Uma abordagem psicanalítica. En *Obra selecionada de Roger Money-Kyrle*. San Pablo: Casa do Psicólogo. (Trabajo original publicado en 1960)
- Morin, E. (2000). *Meus demônios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. (Trabajo original publicado en 1995)
- Paz, O. (1995). Ideas y costumbres. En *Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica/Letras Mexicanas.
- Rocha Barros, E. (1995). A técnica psicanalítica de inspiração kleiniana - Uma psicanálise brasileira?. En Outeiral, J. & Thomaz, T. (Org.). *Psicanálise brasileira - Brasileiros pensando a psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Sandler, P. (1991). O ponto de vista do "nacional" e a psicanálise. *Rev. Bras. Psicanál.*, (25)1.
- Schinitman, D. F. (1995). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires, Barcelona: Paidós.
- Siacca, M.F. (1962). *História da filosofia I - Antiguidade e Idade Média*. San Pablo: Mestre Jou.
- Singh, S. (1998). *O último teorema de Fermat*. Rio de Janeiro: Record.
- Subirats, E. (1992). A lógica da colonização. En Novaes, A. (Org.). *Tempo e história*. San Pablo: Cia. das Letras.
- Tuckett, D. (2000). Avaliando textos psicanalíticos para o desenvolvimento de padrões editoriais comuns. *Livro Anual de Psicanálise* (Vol. XIV). San Pablo: Escuta.

Publicaciones latinoamericanas de psicoanálisis



Rosângela de Oliveira Faria. Semestral. 2010. 300 ejemplares.

8) Sociedade Psicanalítica de Brasília: **Alter**. Editor: Maria Nilza Mendes Campos. Desde 1994.

9) Soc. Brasileira de Psic. do Rio de Janeiro – RIO 2: **Trieb**. Editores: Aloysio d'Abreu, Maria de Fatima Amin y Maria do Carmo Palhares. Semestral. Desde 1991. 500 ejemplares.

10) Soc. Psicanalítica do Recife: **Psicanálise em Revista**. Editor: Mabel Cristina Tabares. Semestral.

11) Assoc. Psicanalítica do Estado do Rio de Janeiro (Rio 4). Desde 2003.

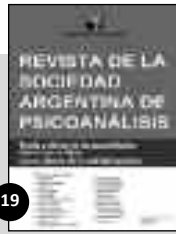
12) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Revista de Psicoanálisis**. Editor: Ana María Viñoly Beceiro. Trimestral. Desde 1943. 1200 ejemplares.

13) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Moción**. Editor: Juan Pinetta. Anual. Desde 1987. 1000 ejemplares.

Referencias

- 1) Soc. Psicanalítica de Porto Alegre: **Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre**. Editor: Tula Bisol Brum. Cuatrimestral. Desde 1993. 500 ejemplares.
- 2) Soc. Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre: **Psicanálise – Revista da SBPdePA**. Editor: Ester Malque Litvin. Semestral. Desde 1999. 250 ejemplares.
- 3) Soc. Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre: **Jornal da Brasileira**. Editor: Helena Surreaux. Agosto/diciembre. 2009. Edición digital.

- 4) Soc. Brasileira de Psicanálise de São Paulo: **Ide**. Editor: José Martins Canelas Neto. Semestral. Desde 1975. 1200 ejemplares.
- 5) Soc. Brasileira de Psicanálise de São Paulo: **Jornal de Psicanálise**. Editor: Eunice Nishikawa. Semestral. Desde 1966. 1080 ejemplares.
- 6) SPRJ (Rio 1): **Psicanálítica**. Editor: Maria Inês Pinto MacCulloch. Semestral. Desde 1998. 200 ejemplares.
- 7) Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto: **Bergasse 19**. Editor:



19



20



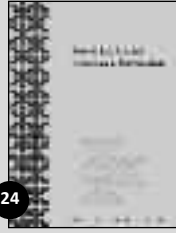
21



22



23



24



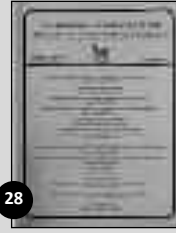
25



26



27



28



29



30



31



32



33

14) Asociación Psicoanalítica Argentina: **La Epoca**. Editor: Mirta Goldstein. On line. 2013.

15) Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires: **Psicoanálisis**. Editor: Ana Cristina Bisson. Cuatrimestral. Desde 1979.

16) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes**. Editor: Clara London. Semestral. 2007. On line.

17) Asociación Psicoanalítica Argentina: **Devenir**. Anual. De 1992 a 2012.

18) Asociación Psicoanalítica de Córdoba: **Docta**. Editor: Eduardo Kopelman. Anual. 2003. 200-400 ejemplares.

19) Sociedad Argentina de Psicoanálisis – SAP: **Revista SAP**. Editor: Sodely Páez. Anual. Desde 1998. 200 ejemplares.

20) Asociación Psicoanalítica del Uruguay: **Revista Uruguaya de Psicoanálisis**. Editor: Magdalena Filgueira. Semestral. Desde 1956. 300 ejemplares.

21) Asociación Psicoanalítica del Uruguay: **Grafo**. Editores: Laura Bó, Alvaro Cardozo, Jacqueline Hirschfeld, Paula López, Gabriela Pollak y Patricia Singer. Anual. 2001. 250 ejemplares.

22) Asociación Psicoanalítica Chilena: **Revista Chilena de Psicoanálisis**. Editor: Marcelo Girardi. Semestral. Desde 1979. 250 ejemplares.

23) Sociedad Peruana de Psicoanálisis: **Revista Psicoanálisis**. Editor: Adela Escardó. Semestral. Desde 1999. 200-300 ejemplares.

24) Sociedad Colombiana de Psicoanálisis: **Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis**. Editor: Andrea Escobar Altare. Semestral. Desde 1976. 200 ejemplares.

25) Sociedad Colombiana de Psicoanálisis: **Divaneando**. Editor: Adriana Polania Rincón. Anual. 2012. 500 ejemplares.

26) Asoc. Psicoanalítica Colombiana: **Psicoanálisis**. Editor: Hilda Botero Cadavid. Semestral. Desde 1987. 300 ejemplares.

27) Sociedad Psicoanalítica de Caracas: **T(r)ópicos**.

28) Asociación Psicoanalítica Mexicana: **Cuadernos de Psicoanálisis**. Desde 1956.

29) Asociación Psicoanalítica Mexicana: **Transiciones Psicoanalíticas (Analistas en Formación)**. Editores: Gabriel Hernández, Alejandra Uscanga. 2013.

30) Sociedad Psicoanalítica de México: **Gradiva**. Desde 1972.

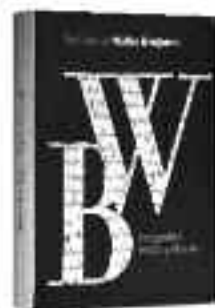
31) Asoc. Mexicana para la Práctica, Investigación y Enseñanza del Psic. AMPIEP: **Imagen Psicoanalítica**. Comisión de publicaciones: Jesús Alveano Hernández. De 1965 a 1992.

32) Asociación Psicoanalítica de Guadalajara: **Revista de Psicoanálisis de Guadalajara**. Editor: Norah Gramajo. Anual. Desde 2006.

33) Febraps: **Revista Brasileira de Psicanálise**. Editor: Bernardo Tanis. Trimestral. De 1928 a 1967. 2000 ejemplares.



Dossier
Walter Benjamin



Para ilustrar este Dossier se hicieron fotografías del libro *Archivos de Walter Benjamin. Fotografías, textos y dibujos.* Edición de Walter Benjamin Archiv. Círculo de Bellas Artes, Ministerio de Cultura del Gobierno de España *et al.*, 2010.

Restos de un naufragio

El mosaico es una figura especialmente apreciada por Benjamin. Quizás porque en él se reúnen lo diminuto –esas mínimas partes que, unidas en cierto orden, componen una imagen definida– y lo fragmentario, lo visible y lo frágil. Si una de las pequeñas piezas falta, la imagen se arruina. A la vez, ese carácter compuesto – y, por lo tanto, siempre al borde de la descomposición– podría ser, para la aguda mirada benjaminiana, la fiel alegoría de la estructura de lo real, es decir, de la vida y la historia, el arte y la tradición.

Pero “mosaico” también alude al gigante hebreo que Freud se ocupó de bajar del pedestal, mostrando –en un gesto bien benjaminiano– la ruina que hacía de fundamento a su historia: un hombre que venía de otro lado, hablaba otra lengua, propiciaba una religión rechazada, un hombre dividido y finalmente asesinado. Ese antihéroe que es, en sí mismo y doblemente, un mosaico.

Recuperar la idea del mosaico para leer a Benjamin tal vez sea la propuesta de este Dossier. Los diversos autores que aquí se incluyen arrojan, sobre la obra del pensador alemán, miradas disímiles y entrañables, pinceladas que bien podrían integrar un cuadro en el que sin embargo cada enunciación conserva su peculiaridad y, a la vez, dialoga con las otras.

Es que el mosaico, en su alma de detalle y su aspiración a lo completo, habla también del tiempo, de la caducidad que alienta en cada cosa, de los cuerpos y la experiencia, siempre

hecha –nos recuerdan Krebs y Jochamowitz– de minucias y discontinuidades.

Leer a Walter Benjamin es –como diría Kafka con respecto a su propia escritura– una tarea imposible y al mismo tiempo inescapable. Arduo es el camino de quien se interna en sus vericuetos, infinitos convolutos que, como una obra de Escher, se conjuntan y se desplazan, conformando vez a vez diferentes figuras, combinándose de modos inesperados y siempre precisos, algo así como un mosaico móvil: un caleidoscopio.

Ir al encuentro de sus textos exige una libertad de percepción de la que no siempre estamos dotados. Si algo no se puede con él es abordar su escritura con preconceptos o esquemas de lo que se supone debería decir. Como la marea que, al retirarse, deja sobre la playa objetos, fragmentos, astillas de un viejo maderamen, gemas perdidas, ojos de muñeca rota, prendas lujosas vueltas harapos, joyas de viejos esplendores, la lectura de las páginas benjaminianas nos enfrenta con la necesidad de reconducir esos fragmentos a algún sentido nunca evidente, de atisbar en ellos el brillo que ostentaron junto con la destrucción que siempre portaron en su carozo más íntimo. Sus textos exigen de nosotros algo de ese espíritu de coleccionista que lo caracterizaba: atesorar los minúsculos juguetes, piezas descoloridas, viejas monedas o estampillas olvidadas para descubrir en ellos “el corazón de las cosas” –como bien nos recuerda Roseli Stier Azambuja–, lo que

* Filósofa y ensayista.

hace de cada objeto algo único, su “idiotéz”, en palabras de Tauszik. Aquello que hace de cada cosa, de cada momento y de cada persona ese singular es su “aura”: su lejanía inapropiable, su relación con la muerte, su inacabamiento, su carácter histórico y temporal.

Esa aproximación al núcleo de las cosas y las palabras solo se logra por fuera de la teoría y del concepto; solo es posible aprehender el latido íntimo de lo existente desde un estado peculiar, entre el sueño y la vigilia, una vigilia que –como recuerda Alicia Entel en sus citas de Adorno– es siempre un furioso despertar, la salida de un sueño anestesiado, pero a la vez un sueño recuperado en su lado más tierno, el de la infancia, la autorización para imaginar y desear una existencia feliz. Tan cerca del surrealismo, el dormir y el soñar son, nos señalan Aléxia Bretas, Krebs y Jochamowitz, estados inapresables y asombrosos, situaciones liminales en las que es posible, como dice Benjamin en sus *Tesis*, tener la fugaz y relumbrante visión (¿revelación?) de una verdad.

Para comenzar a leer a Benjamin apuntemos tan solo algunos mínimos datos biográficos: Walter Benjamin nace en Berlín en 1892 y muere (supuestamente se suicida) en Portbou, en la frontera entre Francia y España en 1940, huyendo de la persecución nazi. Es una época en que se produce en la filosofía un cimbronazo tremendo: ha comenzado el derrumbe del iluminismo. El movimiento de la filosofía europea pasa por el fin de una ilusión, más que “el porvenir de una ilusión”. Es la estrepitosa caída de la fantasía de progreso, núcleo duro de la razón iluminista, que ya empieza a mostrar su fracaso y sus miserias. La tradición europea comienza a quedar agujereada.

En medio de esas arenas movedizas surgen algunos pensadores excepcionales, atrapados –como dice Kafka– entre una tradición que ya no es vinculante y un porvenir sombrío: no pueden, escribe el checo, sacar sus patas traseras de ese barro amorfo del que provienen y no saben aún dónde apoyar las patas delanteras. Esos que han sido llamados, diversamente, “hombres en tiempos de oscuridad” (Arendt),

“profetas malditos” (Grunfeld), “hombres del extranjero” (Wohlfarth), atravesados por el malestar de una cultura específica y situada: la Europa en que se cuece el nazismo. ¿A qué escuela acercarse, con qué corriente identificarse, dónde hallar referentes y abrigo? La extranjería no es solo cuestión de pasaporte: se trata de una condición existencial, intelectual, anímica, que abarca todos los órdenes de la vida.

Dado que la escritura de Benjamin es enormemente enigmática –debido, precisamente, a esa resistencia a los paradigmas convencionales que todos nuestros autores señalan–, la interpretación de sus textos ha sido, y es, campo de batalla de corrientes diversas y hasta opuestas. En su breve pero intensísima trayectoria Benjamin atravesó –y sucumbo aquí a la tentación de periodización que nombra Entel– al menos tres etapas claramente identificables: al principio adhirió al *Jugendbewegung*, movimiento juvenil alemán, en el cual depositó una gran confianza suponiendo que esa juventud podría llevar adelante la rebelión contra tradiciones obsoletas y valores de una burguesía reaccionaria en lo político y lo moral; luego, al conocer a Gershom Scholem y entrar, de su mano, en el fascinante mundo de la cábala, su espíritu se inclinó vivamente hacia el judaísmo, que palpitaba desde siempre en él de manera informe y sin encontrar los canales apropiados para su expresión. Más tarde, finalmente, se acerca a las posiciones del materialismo marxista de la Escuela de Frankfurt, de cuyos representantes es Adorno el más cercano a su amistad.

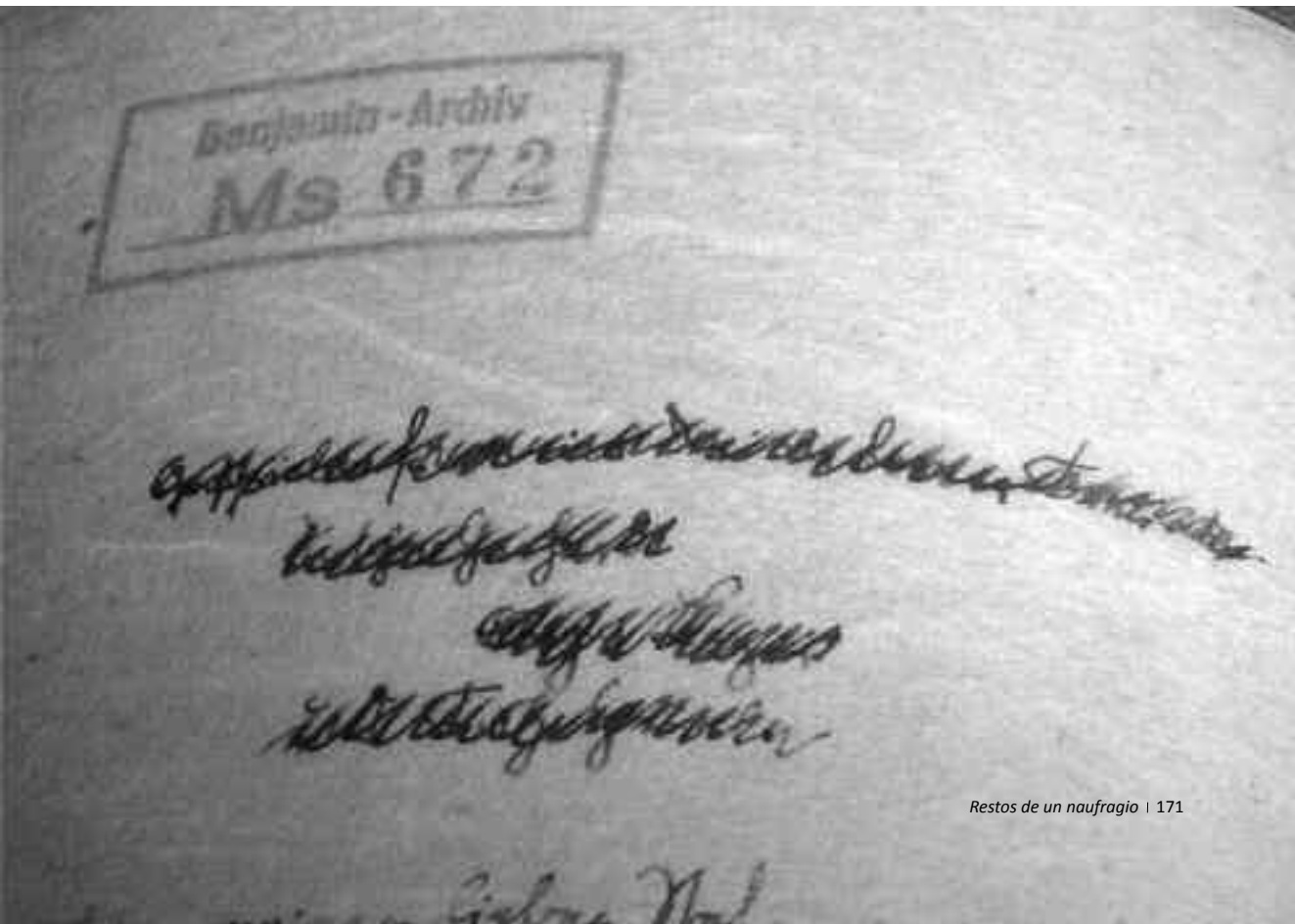
A riesgo de simplificar un poco una cuestión sumamente compleja y llena de matices, creo sin embargo que vale –al menos para ubicarse en tan problemático cuadro– formular un esquema que podría ayudar a leer las múltiples interpretaciones que de Benjamin se han hecho. Por un lado, Scholem afirma que lo judío de Benjamin es preponderante en su pensamiento, y que este aspecto fundamental queda “contaminado”, bastardeado por su adhesión al materialismo de su última etapa. Algo así como que Benjamin es –dice Scholem– un “rabino profano”, presionado por sus amigos

izquierdistas para alejarse de esa pertenencia y de las nociones teológicas que implica, a fin de ser más consecuente con su postura de izquierda. El abandono de las categorías de pensamiento judío a favor de las del marxismo daría como resultado, según esta hipótesis, una obra más “moderna”, coherente y revolucionaria. Adorno, amigo y discípulo, por su parte, lee a Benjamin como un materialista que estuvo durante años lastrado por el ideario teológico judío, y considera que “la verdad” de su maestro es la que se expresa cuando habla el idioma del materialismo. Así, lo judío es una suerte de resabio que poco aporta a la comprensión de los textos benjaminianos sino que, más bien, la oscurece, por lo que convendría hacer caso omiso de ese aspecto.

Benjamin queda así en medio de una batalla, a la manera del niño cuya posesión se disputan las dos madres del relato bíblico (y como el “Él” de la parábola kafkiana que Arendt comenta en su texto *La brecha entre el pasado y el futuro*, un personaje tironeado sin tregua por

dos vectores temporales opuestos). ¿Quién será el Salomón que resuelva el entuerto? Porque, de no haberlo, la criatura quedará partida en dos, muerta, y las dos mujeres, afectadas de esa orfandad sin nombre, la máxima carencia. Más de un importante pensador ha mediado en la cosa, con resultados bastante inciertos: Arendt, tal vez, la más notoria.

Cuando considera la situación de los intelectuales judeo-alemanes de la época, Scholem advierte que muchos de ellos se habían identificado profundamente con lo alemán, gestando así –o tratando de hacerlo– una fuerte identidad germana. “Solo muy pocas personalidades judías de lengua alemana no se entregaron a esa siniestra y trágica ilusión –anota Scholem en su ya clásico texto “Walter Benjamin y su ángel”. “[...] Entre estos autores se encuentran Freud, Kafka y Benjamin. Los tres se mantuvieron alejados, durante el periodo completo de su producción, de la fraseología alemana, es decir, del lema ‘Nosotros, los alemanes’, y escribieron con absoluta conciencia



de la distancia que los separaba, en tanto judíos, de sus lectores alemanes. Son los más valiosos entre los llamados autores ‘judeo-alemanes’ y sus respectivas vidas dan testimonio de esa distancia, de su *pathos* y de su calidad o capacidad creativa no menos que sus escritos, de los cuales muy raramente el tema es el judaísmo. No se engañan [...]. En ellos no se han desvanecido la experiencia ni la clara conciencia del exilio, de la tierra extranjera”.

Benjamin fantaseó, en su juventud, con emigrar a Palestina: creía –o deseaba creer– que residir allí terminaría por aclarar su relación con el judaísmo. La fantasía no se concretó nunca; tal vez porque intuía que, como su amigo sionista supone, tampoco allí terminaría “sintiéndose en casa”. Así, Benjamin –melancólico al fin y al cabo, como enfatiza Susan Sontag– no puede anclarse en lugar alguno, no solo nacional sino tampoco ideológico, afectivo ni académico. Es como si su vigorosa impronta judía solo pudiera aflorar si se cruza, si se “arruina” con el materialismo marxista; este, a su vez, nunca se “purifica” (*malgré* Adorno) de su judaísmo mesiánico, sino que más bien parece ser un vehículo para expresar lo mesiánico –tal vez el carozo más íntimo de su pensamiento– en términos políticos. Del mismo modo, su labor como analista del lenguaje o crítico literario nunca adopta los modismos y las formalidades de tal disciplina, como no lo hace en los terrenos de su práctica filosófica y su trabajo de historiador. En cada uno de esos campos, la retórica arrastra “impurezas” de los otros, se contamina, se mezcla, se regodea en la mixtura. Pero mixtura no es hibridez. No es de extrañar que la academia lo viera con desconfianza.

De la pintura que hace Arendt interesa especialmente la figura de Benjamin como fracasado –lo mismo que dice Benjamin de Kafka–, porque lo sitúa al margen de todas las grandes corrientes, lugar desde donde no recibe la protección de ningún grupo de prestigio. Más bien, está siempre en conflicto con estos grupos, no encaja del todo en ningún paradigma “oficial”.

Su primera obra de envergadura es su tesis de habilitación para ejercer como profesor uni-

versitario, tesis que le rechazan, pero de cuya reelaboración saldrá el intenso libro sobre *El origen del drama barroco alemán*. Este primer traspie importante –el rechazo de la academia, cuyos representantes, encargados de la evaluación del trabajo, no lo aprueban porque, dicen, “no se entiende nada”...– marcará a fuego el derrotero intelectual de nuestro autor. Del perfil de Benjamin que Arendt traza con tanta precisión se deducen los caminos totalmente atípicos que él sigue. Esa incapacidad de acomodarse a las exigencias formales de lo consagrado es, de algún modo, su virtud: le era imposible ceder en cuestiones que consideraba fundamentales. Podemos especular con que tales concesiones, en caso de haberlas hecho, le habrían facilitado un poco el camino académico pero –es legítimo suponer– al costo de alejarlo de sus propias convicciones u obsesiones, esas que lo hacen tan singular. Arendt lo describe como torpe en las relaciones sociales y académicas: era un solitario, un depresivo (o, si seguimos la tesis de Sontag, un melancólico que atentaba contra sí mismo). Al parecer, hizo un comentario demasiado ácido respecto de uno de los profesores que debía examinarlo. Siempre queda la duda sobre qué hubiera ocurrido si, efectivamente, Benjamin entraba a la academia, a los círculos consagrados: ¿habría construido la obra tan peculiar que construyó, o se habría acomodado a formas, discursos y contenidos más “ortodoxos”, privándonos de esa originalidad extrema que lo caracteriza?

Pero esa misma originalidad hace sumamente difícil ubicar a Benjamin en la cultura. ¿Es un filósofo? ¿Un crítico literario? ¿Un historiador? Sí y no. Es, ante todo, un clasificable. Uno de los mejores críticos de Kafka y de Brecht, además de un agudísimo lector de Baudelaire y Proust, por mencionar solo algunos de los autores que merecieron su enfática atención. Sin duda un gran crítico literario, pero no se lo puede encapsular en esta categoría. No aspira a la disciplina “crítica literaria” en un sentido sistemático, ni pretende representar ninguna corriente o movimiento específico en ese terreno. Por otra parte, tiene un pensa-

miento netamente filosófico y una honda formación en ese campo, pero no ejerce como filósofo “profesional”. Podríamos entonces decir: *es un lector*. Frente a las obras, a la historia y a la vida misma, se posiciona como lector, alguien que no da por sentado lo que un texto – o una situación– expresa. A la manera de su “ángel de la historia”, también Benjamin es inapresable: para él, “lo que es ambiguo, fragmentario e inconcluso parece querer significar”, dice Adriana Yankelevich en su texto sobre la voz y la mirada. Como todo extranjero –en esa aguda conciencia de la extranjería que Scholem remarca– no pertenece del todo a ningún lugar, disciplina o partido; al igual que Freud, debe trazar un camino propio y configurar espacios nuevos acordes con un lenguaje y un pensar que no se doblegan ante lo consabido.

Su recorrido filosófico parte de dos grandes figuras: Platón y Kant, pero no para seguir obedientemente sus propuestas sino para apropiarse de sus instrumentos. Para Benjamin, ya desde *El origen del drama barroco...*, el pensamiento es mucho más forma que contenido, y esos dos enormes filósofos fueron quienes dotaron a la filosofía de sus herramientas formales más poderosas, a partir de las cuales se puede pensar, incluso, *contra* ellos. Esas herramientas son las categorías de pensamiento, tan plásticas y a la vez tan precisas que permitan abordar los más disímiles materiales.

También Benjamin, en la senda de sus maestros, crea nociones inéditas y vigorosas: las ideas de aura, experiencia, ruina, tiempo-ahora, mesías, viejas palabras que en sus manos revelan una potencia nueva, cambian de signo y se vuelven capaces de iluminar las zonas más oscuras de la historia. Reformular ideas y palabras constituye una actividad fuertemente política: se trata de arrancar los significados de las manos de los dominadores que, antes que nada, se apropian del lenguaje.

¿Por qué, entonces, Walter Benjamin aquí, en una revista de –o para– psicoanalistas? En

principio, porque este autor comparte con Freud, ese otro gran extranjero, circunstancias decisivas de sus existencias personales, su tiempo y su lugar, circunstancias que ayudan a comprender los avatares de la creación de sus respectivas obras. Pero, más fundamentalmente, porque ambos piensan en paralelo algunas de las más graves cuestiones de la Europa de su época, del sujeto que allí se debate, de las encrucijadas de una cultura *en el momento de su destrucción*, allí donde se desvanece la ilusión de unidad y coherencia, de progreso y superioridad. La misma operación que lleva a cabo Freud en relación al sujeto, al descubrir que “el yo no es dueño en su propia casa”, es la que realiza Benjamin con la cultura europea: la división, la muerte y la falta expelen su aliento fantasmático y empañan el espejo. El rostro que allí se busque ya no percibirá una figura armónica y completa, sino las fisuras del mosaico, la calavera bajo la piel, el grito de los oprimidos bajo el himno triunfal del vencedor.

No se trata, pues, de leer a Benjamin para convertirse en psicoanalistas “ilustrados”, sino para pesquisar en su concepción del tiempo para encontrar algunas claves del tiempo del inconsciente freudiano, para encontrar en sus formulaciones de la historia la herida de ese malestar que dio origen al psicoanálisis, para iluminar los sueños-mandatos de progreso devenidos pesadillas que se agazapan en tantos divanes y crean monstruos terroríficos. Se trata, en suma, de asumir el lugar de lectores: aprender a descubrir lo mínimo, lo indiciario, lo rugoso, lo fallido de la historia, y el discurso, la caducidad que derriba héroes y la muerte que anida, encubierta, en la más lúcida construcción. Benjamin, Freud, Nietzsche antes que ellos: maestros en el arte de la lectura, arte de genealogista, si recordamos la definición foucaultiana: hacer genealogía, dice, es “encontrar el origen espurio de las cosas”. Renunciar al mito de la pureza y la inmortalidad. ¿Y qué sino eso –esa peste– trae el psicoanálisis?

Benjamin Archiv Ma 476

1. The first part of the collection is devoted to the letters of Benjamin Franklin. The second part contains his papers, and the third part his correspondence with various persons. The fourth part is devoted to his political and philosophical writings. The fifth part contains his private diary. The sixth part is devoted to his correspondence with the British government. The seventh part contains his correspondence with the French government. The eighth part is devoted to his correspondence with the Spanish government. The ninth part contains his correspondence with the Dutch government. The tenth part is devoted to his correspondence with the Prussian government. The eleventh part contains his correspondence with the Austrian government. The twelfth part is devoted to his correspondence with the Russian government. The thirteenth part contains his correspondence with the Ottoman Empire. The fourteenth part is devoted to his correspondence with the Pope. The fifteenth part contains his correspondence with the various churches and religious societies. The sixteenth part is devoted to his correspondence with the various universities and academies. The seventeenth part contains his correspondence with the various governments and states. The eighteenth part is devoted to his correspondence with the various societies and associations. The nineteenth part contains his correspondence with the various individuals. The twentieth part is devoted to his correspondence with the various families. The twenty-first part contains his correspondence with the various friends. The twenty-second part is devoted to his correspondence with the various enemies. The twenty-third part contains his correspondence with the various admirers. The twenty-fourth part is devoted to his correspondence with the various despisers. The twenty-fifth part contains his correspondence with the various opposers. The twenty-sixth part is devoted to his correspondence with the various supporters. The twenty-seventh part contains his correspondence with the various detractors. The twenty-eighth part is devoted to his correspondence with the various defenders. The twenty-ninth part contains his correspondence with the various accusers. The thirtieth part is devoted to his correspondence with the various acquitters. The thirty-first part contains his correspondence with the various prosecutors. The thirty-second part is devoted to his correspondence with the various witnesses. The thirty-third part contains his correspondence with the various judges. The thirty-fourth part is devoted to his correspondence with the various jurors. The thirty-fifth part contains his correspondence with the various lawyers. The thirty-sixth part is devoted to his correspondence with the various doctors. The thirty-seventh part contains his correspondence with the various surgeons. The thirty-eighth part is devoted to his correspondence with the various philosophers. The thirty-ninth part contains his correspondence with the various historians. The fortieth part is devoted to his correspondence with the various poets. The forty-first part contains his correspondence with the various musicians. The forty-second part is devoted to his correspondence with the various painters. The forty-third part contains his correspondence with the various architects. The forty-fourth part is devoted to his correspondence with the various mechanics. The forty-fifth part contains his correspondence with the various artificers. The forty-sixth part is devoted to his correspondence with the various laborers. The forty-seventh part contains his correspondence with the various farmers. The forty-eighth part is devoted to his correspondence with the various tradesmen. The forty-ninth part contains his correspondence with the various merchants. The fiftieth part is devoted to his correspondence with the various sailors. The fifty-first part contains his correspondence with the various soldiers. The fifty-second part is devoted to his correspondence with the various officers. The fifty-third part contains his correspondence with the various ministers. The fifty-fourth part is devoted to his correspondence with the various statesmen. The fifty-fifth part contains his correspondence with the various patriots. The fifty-sixth part is devoted to his correspondence with the various patriots. The fifty-seventh part contains his correspondence with the various patriots. The fifty-eighth part is devoted to his correspondence with the various patriots. The fifty-ninth part contains his correspondence with the various patriots. The sixtieth part is devoted to his correspondence with the various patriots.

Catástrofe y despertar. El tiempo en Walter Benjamin

I. Catástrofe

Escribe Giorgio Agamben (2007): “La jornada del hombre moderno ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia: ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde una insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improviso bloquea la calle, ni la niebla de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte; tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina, o la visita al país de jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia” (p. 8).

Vivimos una época que se caracteriza por la sobresaturación de estímulos y vivencias que, en lugar de enriquecer nuestra experiencia, parecieran empobrecerla. El hombre moderno se encuentra abrumado, al mismo tiempo que narcotizado, pues frente a una realidad que se le ha hecho extraña y lejana es incapaz de asimilar

lo que vive. Pero esta situación, tan contemporánea, no es sino la exacerbación de lo que el filósofo Walter Benjamin intuyó, a principios del siglo pasado, en un proceso que comenzó a hacerse evidente con la Primera Guerra Mundial, en que la gente volvía enmudecida del campo de batalla, “no más rica, sino más pobre en experiencia comunicable [...]”, de tal modo que “lo que diez años más tarde se derramó en la marea de los libros de guerra era todo lo contrario de una experiencia que se transmite de boca a boca” (Benjamin, 2008, p. 60).

El arte de la narración, afirma Benjamin, comienza a desaparecer debido a la tecnificación de la cultura, que impone una direccionalidad al conocimiento que no repara sino en aquello que se encuentra inmediatamente disponible para el uso. La narración, con su poder de recoger experiencias ya vividas en relatos capaces de transformar la vida del oyente, de darle consejo a través de la experiencia compartida, ha sido desplazada por la mera información, que homologa las situaciones subordinándolas a una voluntad de control. El lenguaje, así reducido a un mero vehículo de datos, prescinde del testimonio vivo y directo, y pierde “esa especie tan peculiar de certidumbre que es congénita a la genuina experiencia” (Oyarzún, en Benjamin, 2008, p. 22) que lo hace capaz de resonar en el sujeto y transformarlo. Se impone también la velocidad de la “actualidad”, que reduce la ex-

* Profesor del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y director de la maestría en filosofía.

** Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

perencia a noticia efímera y mercancía, y aplana todas las diferencias haciéndonos insensibles a la singularidad del acontecimiento.¹ Quedamos así incapacitados para la comunicación, salvo al nivel más superficial. No es sorpresa, entonces, que cien años más tarde hayamos aprendido “a escribir y hablar de lejos, a guardar prudentemente esa distancia que [...] nos inhabilita para la diferencia” (Collingwood-Selby, p. 5), y que pensemos que comprender un texto es, “idealmente, agotarlo, someterlo a los límites de una cierta intención, dominar su significado, alejarse de las palabras para apoderarse de lo que las palabras quieren decir” (p. 7), en vez de escuchar a lo que resuena de ellas en nuestra propia vida.

La catástrofe de nuestra época se instaura, según Benjamin, en la creciente incapacidad del lenguaje de transmitir el saber de una generación a otra, al ser reducido a un mero vehículo de información. Con la nueva mentalidad productiva y la aceleración del tiempo que la acompaña, se inicia el imperio de la prisa y la eficiencia que, al hacer imposibles la escucha y el cuidado, ponen a un lado a la reflexión y hacen imposible la comunicación de la experiencia viva. Y es que el poder evocador de la narración radica precisamente en su apertura a la interrupción, la detención, el silencio –es decir, a la mortalidad y a la contingencia. Es su proximidad con la muerte lo que les da a las palabras la ya citada “certidumbre que es congénita a la genuina experiencia”. Por eso mismo, Benjamin (2008) apunta a la autoridad del moribundo como un paradigma de la verdadera comunicación: “No solo el conocimiento o la sabiduría del hombre, sino sobre todo la vida que ha vivido –y ese es el material del que nacen las historias– adquiere primeramente en el moribundo una forma transmisible... y comunica a todo lo que le ha con-cernido, la autoridad que hasta el más mísero

ladrón posee, al morir, sobre los vivos que lo rodean” (pp. 74-75).

La conmoción que produce en el testigo la inminencia de la extinción de una vida le otorga a cada expresión y palabra del moribundo el peso de la indefectible caducidad en la propia existencia. Las últimas palabras del otro nos obligan a reconocer el *pathos* de nuestra propia experiencia, momento por momento, en principio tan cerca del fin como lo está hasta la del más mísero ladrón. En el origen de lo narrado, como lo apunta Benjamin, se encuentra la autoridad de la muerte. Pero en nuestra época, en la que la sociedad le procura a la gente la posibilidad de sustraerse a la visión de los moribundos, deseando negar su propia finitud, se pierde la sustancia de la experiencia. “El morir, anteriormente un acontecimiento público en la vida de los individuos, sumamente ejemplar [...], es sacado cada vez más del mundo perceptible de los vivos. [...] Hoy los burgueses viven en habitaciones que están depuradas de muerte alguna, secos habitantes de la eternidad” (Benjamin, 2008, p. 74).

II. Tiempo e historia

Pero no solo en nuestra incapacidad de contar historias memorables, sino en nuestra tradicional concepción del tiempo y de la historia encuentra Benjamin síntomas de una misma catástrofe. En ambos casos, lo que está en juego es la relación del hombre con la muerte, en particular, la negación de la herida que marca toda existencia individual o colectiva; la negación del hecho, en otras palabras, de que *todo lo que es alguna vez dejará de ser*. Comprender la experiencia y la historia a partir de la muerte significará reconocer la marca de finitud y caducidad en nuestra vivencia.

Para Benjamin (2009) la manera más peli-grosa de concebir a la historia es desde una

1. “Solo interesa la información actual... la noticia es mucho menos su contenido que su estelaridad en el circuito de la información, lo único que es propiamente constante. Pero esta constancia, que llama las diferencias entre las noticias, haciéndolas a todas conmensurables en función del interés que el sistema administra [...], refuerza la tendencia a desdibujar esencialmente la textura misma de experiencia como percepción y participación en lo diferente de los acontecimientos” (Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, p. 26).

visión de progreso, precisamente porque nos insensibiliza al *pathos* que implica el reconocimiento de la muerte. Pero en virtud del progreso se concibe la relación del presente con el pasado como una relación de progresión y avance continuo por un sendero de bienestar creciente, en el que no hay ni final ni interrupción. El afán de progreso define así una “dinámica del avance inmisericorde, en la que el *pathos* de la pérdida se pierde irremisiblemente” frente a la representación de la marcha del progreso del género humano “a través de un tiempo homogéneo y vacío” (p. 48). Benjamin reubica a la historia, ya no en un tiempo homogéneo y vacío –mero recipiente de un avance cuantitativo de progreso–, sino en el proceso de una forma de tiempo cualitativamente variable, determinado en cada momento, y en cada momento substancialmente completo².

En sus *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin anota que el tiempo concebido como un *continuum* de progreso es el resultado de haber convertido en patrimonio cultural el botín de la clase dominante, con lo cual se desconoce la destrucción y muerte que deja a su paso “el cortejo triunfal de los dominadores sobre los vencidos [...], que hoy “yacen en el suelo” (Benjamin, 2009, p. 47). La *verdad* de la historia depende así de lo que Pablo Oyarzún (2009) llama un “albedrío proyectivo”, el cual se limita a “preconcebir la verdad a la medida de su representación, es decir, de su intención, de su voluntad de verdad” (p. 8)³. La verdad termina siendo nada más que una representación narcisista y ansiosa, que se proyecta no solo sobre el pasado sino también sobre lo aún por venir. Esta forma de hacer historia revela una necesidad imperiosa de confirmar sistemáticamente los logros presentes por medio de un aprovechamiento injusto del pasado; injusto, pues toda cultura, sin ex-

cepción, “no solo debe su existencia al esfuerzo de los grandes genios que la han creado, sino también el vasallaje anónimo de sus contemporáneos” (Benjamin, 2009, p. 70).

A pesar de las incontables catástrofes que ocasiona el “progreso”, su marcha es imparabile y además refuerza una insensibilidad y una violencia sistemática contra todo aquello que en la historia ha sido desplazado por los vencedores. Por eso se imagina Benjamin al “ángel de la historia” en la imagen del *Angelus novus* de Paul Klee, como alguien “a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos [...] desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas [...]”, con “el rostro vuelto hacia el pasado”. Aquello de lo que, atónito, el ángel se trata de alejar es algo que nosotros vemos simplemente como una cadena de acontecimientos pero que él ve como “una sola catástrofe que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies” (Benjamin, 2009, p. 44). En lo que eventualmente será un afán de verdad o justicia, este ángel, nos dice Benjamin, quiere detenerse “para despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”. Como si la historia del pasado que hemos constituido en cultura a partir de nuestros triunfos fuese una catástrofe de la que es necesario salir haciendo todo lo contrario: reconstruyendo, en el presente, a partir de las ruinas de aquellas posibilidades que han sido cerradas en el pasado. Desde esa nueva actitud es que advierte Benjamin que lo que debemos pretender “de los póstumos, no [es] la gratitud por nuestros triunfos, sino la remembranza de nuestras derrotas” (p. 69).

III. Sueño y despertar

La historia del progreso es como un sueño con el que soñamos la cultura; en el fondo nada menos que una evasión de la caducidad. En su entumecimiento, se celebra a sí misma

2. Cf. Werner Hamacher, *Now: Walter Benjamin on historical time*, p. 49.

3. Como continúa Oyarzún (2009), se trata de una “voluntad de verdad selectiva que acoge de lo pretérito precisamente aquello en que la fuerza del presente puede y quiere reconocerse [...] y proyecta el presente al pasado como un haz de luz que solo destaca los perfiles que corresponden a los rasgos de dicho presente” (p. 25).



como evolución y avance, permanentemente inconsciente y desconectada del fracaso que necesariamente acompaña a cada uno de sus triunfos. No existe documento de cultura, insiste Benjamin, que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie. Ambas caras opuestas de una misma moneda, ambos aspectos de la misma historia. En lugar de confirmar la invencible fortaleza del vencedor, la historia podría más bien registrar los fracasos, las sombras, “las estaciones de descomposición” (Zamora, 2008, p. 116) y disrumpir la falsa sensación de continuidad que alimenta esa desconexión y ese olvido. Es necesario romper el hechizo de la idea del progreso, quebrar la arbitraria representación de avance continuo para ver más allá del sueño narcisista en el que está envuelta la conciencia colectiva de nuestro tiempo. Esto solo se puede lograr mediante una irrupción que Benjamin concibe como un *shock* o una ruptura y ejemplifica en la experiencia paradigmática del despertar.

El despertar comporta una cesura en la conciencia: el hiato entre sueño y vigilia abre un abismo insalvable que interrumpe la apropiación del pasado como un simple punto en un continuo y obliga a recuperar lo acontecido fuera de esa continuidad. Es una experiencia, como lo advierte Benjamin, “coactiva, drástica, que refuta toda ‘consumación’ del devenir” (Oyarsún, 2009, p. 16) y rompe con la supuesta continuidad progresista de la historia. Al romper el hechizo de la continuidad, se rompe la falsa seguridad de un tiempo homogéneo constituido por una serie de triunfos que nos sume en el sueño del progreso. Aparece más bien la historia “como una constelación de peligros que es preciso percibir” (Zamora, 2008, p. 124); peligros que testimonian la siempre posible ruptura y alientan un espíritu que es todo lo contrario del triunfalismo de nuestra época.

El hechizo del progreso nos hace insensibles a la caducidad de la existencia en el tiempo, nos ciega precisamente a las ruinas producidas por nuestro avance, que dejan atónito al ángel

de la historia. Pero el ángel nos invierte la mirada: en lugar de mirar al pasado desde el recuerdo como imagen proyectiva del supuesto progreso presente, nos hace significar más bien al presente desde la remembranza, como terreno del tiempo aún no-consumado. Así lo pone José Zamora (2008): “El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un posible futuro no acontecido, del futuro arrebatado a las víctimas, no se establece en un continuo histórico, sino antes hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia” (p. 134).

En palabras de Benjamin (2009), describiendo la acción del ángel: se “despierta a los muertos y recompone lo despedazado” (p. 44), lo cual implica la apertura a todo aquello desplazado por “el sueño” del progreso, tanto como a su reivindicación en la oportunidad presente.

La percepción histórica vista de este modo nos conecta con el *pathos* del tiempo. Lejos de consolidarse en continuidad con el pasado, el presente es más bien herido por el pasado. Y ese asalto de la alteridad también disloca al sujeto, lo enfrenta con la precariedad de su condición y lo hace consciente de la insuficiencia e impertinencia de su saber (Oyarsún, 2009, pp. 14-15). La verdad de la historia que así se origina no es el producto de una representación previa, sino, por el contrario, implica, como lo pone Benjamin en el *Origen del drama barroco alemán*, “la muerte de la intención” y la apertura a otras formas de conciencia y atención.

“La historia, en sentido estricto, es una imagen surgida de la remembranza *involuntaria*, una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro [...]”, con lo que “se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia” (Benjamin, 2009, p. 72)⁴.

Solo desde ese presente constituido por la conciencia de la caducidad del pasado, es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la consumación de la catástrofe.

IV. *Jetztzeit*

En la integración de la caducidad –y por lo tanto en la intrínseca discontinuidad de la experiencia– dentro de nuestra concepción del tiempo y de la historia, nos hacemos capaces de tomar cada momento en su verdadero potencial, hacer de él lo que Benjamin (2009) llama “una chance revolucionaria en la lucha por el pretérito oprimido” (p. 82), un momento mesiánico.

“El pasado lleva consigo”, escribe Benjamin, “un secreto índice, por el cual es remitido a la redención [...]. Existe una cita secreta, entre las generaciones pasadas y la nuestra [...]. Nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho” (p. 40).

En tanto consciente de las deudas del pasado, cada instante carga con la posibilidad de redención, de hacer resonar “el eco de las voces ahora enmudecidas del pasado”, de asegurarse de que los muertos “no hayan muerto en vano” (p. 40). En ese sentido el pasado carga con una fuerza explosiva capaz de romper con el supuesto *continuum* histórico y hacer relampaguear una imagen en la que el pasado aún incumplido se hace presente. Cada instante tiene el poder de romper el orden del presente, ya “pletórico de tiempo-ahora [*Jetztzeit*]” (p. 48).

A diferencia del recuerdo como momento del pasado, que simplemente confirma al presente dentro del *continuum* progresivo de la historia y obedece a una voluntad de verdad, la remembranza relampaguea fugazmente y amenaza “con desaparecer en cada presente que no se reconozca aludido en ella” (p. 41);

4. La tesis de la verdad histórica como producto de la negación de la voluntad, con la consecuente apertura a formas de atención y escucha que expanden la experiencia, hace pensar en un similar intento por parte del psicoanalista Wilfred Bion, de eliminar de nuestra consideración, en la interacción psicoanalítica, al deseo y la memoria. Ambos revelan un propósito común, desde la filosofía y el psicoanálisis, de abrir un espacio de atención para el movimiento inconsciente en la experiencia.

causa una herida que activa una débil (porque fugaz y efímera) fuerza mesiánica en el presente. Articular históricamente el pasado no significa, por lo tanto, conocerlo “como verdaderamente ha sido”, sino “apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (p. 41). Este instante de peligro es el tiempo-ahora, el tiempo revolucionario, donde el sueño es repentinamente interrumpido, efectivamente, como en un despertar. La remembranza, en la discontinuidad que efectúa, se funde con el presente y consteliza una imagen inédita, que inaugura la posibilidad ahora de lo radicalmente nuevo.

“El pasado ha depositado en imágenes que se podrían comparar a las que son fijadas por una plancha fotosensible. Solo el futuro tiene reveladores a su disposición, que son bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a la luz con todos sus detalles. Más de una página en *Marrivau* o en *Rousseau* insinúa un sentido secreto que los lectores coetáneos nunca pudieron descifrar completamente” (Benjamin, 2009, p. 67).

En esa disrupción, todo lo que nos era familiar –los objetos, las costumbres y las relaciones habituales– pierde su significado y exige un nuevo sentido. Cada instante reclama su propio valor fuera de una sucesión continua. Lo que antes era un punto en una sucesión, lo contempla el “tiempo-ahora” como singularidad. La conciencia que recoge ambos momentos –tiempo y despertar–, que reconoce aquella ruptura en la temporalidad, genera un tiempo lleno de oportunidades de creación inéditas, un campo de acción capaz de redimir aquello que fue sepultado ayer por la clase dominante.

Coda

¿Qué resulta de esta inversión del tiempo que Benjamin llama dialéctica y que se constituye en el tiempo-ahora? Quisiéramos sugerir dos conclusiones. Ambas se refieren a la dimensión más elemental de la vida, a la proyección y comprensión que hacemos de nosotros mismos en el tiempo.

En primer lugar, Benjamin nos exhorta a no leer la historia como un texto neutro y de-

dicado a recoger lo que simplemente aconteció. El mismo paso del tiempo guarda consigo un sinfín de intentos, anónimos ahora, de hacer nuestra existencia colectiva diferente de como la conocemos. Estos intentos por una nueva autodeterminación chocaron en su momento con algún interés dominante en ese presente –ya sea religioso, político, económico, militar etc.– y fueron negados y sepultados, arrojados como despojos a los pies del ángel de la historia. Desde esta mirada, el pasado adquiere un nuevo valor y confiere una nueva urgencia a cada presente, ya que guarda en sí, como una cita o un secreto, el relato de posibles formas de vida, diferentes a aquella que nos ha conducido a la pérdida de orientación y extrañamiento con la que ilustra Agamben, al comienzo de este ensayo, la catástrofe de nuestra época.

La segunda conclusión que ofrecemos está referida también al paso del tiempo, pero no como historia colectiva sino como historia íntima y personal. En el trasfondo del pensamiento de Benjamin existe un recordatorio que no es posible ignorar: la omnipresencia de la muerte y la caducidad de todo son insoslayables, por más que deseemos ocultarlas y rechazarlas. Toda victoria es precaria y toda seguridad puede acabar en cualquier momento. Pero no es necesario asumir una actitud fatídica o nihilista frente a este hecho, sino, al contrario, tomarlo como otra exhortación, a reflexionar sobre el valor de cada instante, sobre lo que Benjamin llamó el *tiempo-ahora*. Debemos partir del hecho de que cada momento es siempre, en un sentido profundo, también nuestro último. Benjamin (2009) observa que ni siquiera “los muertos estarán a salvo del enemigo cuando este venza. Y [que] este enemigo no ha cesado de vencer” (p. 42). Se trata de despertar, con la dolorosa conciencia de nuestra precariedad, a la permanente amenaza de nuestras seguridades y comodidades habituales, para resignificar nuestra existencia desde la constelación de tiempos que Benjamin nos ofrece, donde cada triunfo siempre carga con la responsabilidad de sus derrotas y donde el triunfalismo del éxito siempre debe ser temperado por la sobria conciencia del fracaso.

Referencias

Agamben, G. (2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Benjamin, W. (2008). *El narrador* (Introducción de Pablo Oyarzún). Santiago: Metales Pesados.

Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso* (P. Oyarzún, trad., introducción y notas). Santiago: LOM.

Collingwood-Selby, E. *Walter Benjamin. La lengua del exilio*. Recuperado de www.philosophia.cl

Hamacher, W. (2005). Now: Walter Benjamin on historical time. En Benjamin, A. (Ed.), *Walter Benjamin and history*. Londres: Continuum.

Oyarzún, P. (2009). Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. En Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso* (P. Oyarzún, trad., introducción y notas). Santiago: LOM.

Zamora, J. A. (2008). Dialéctica mesiánica: Tiempo e interrupción en Walter Benjamin. En Amengual, G., Cabot, M. & Vermal, J. L. (Eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.



Pasajes del sueño al despertar de la historia

La posibilidad de lo imposible no puede sino ser soñada, pero el pensamiento, un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible [...], tiene quizá más afinidad que la filosofía misma con ese sueño.

JACQUES DERRIDA, *Fichus*

El trabajo de los *Pasajes* es definitivamente una “obra” *sui generis*. Escrito o, más bien, esbozado entre 1927 y 1940, el proyecto “París, capital del siglo XIX” nunca fue terminado por Walter Benjamin, constituyendo un vertiginoso y fascinante *work in progress* ya antes denominado por el autor como “Una *féerie* dialéctica”. Fenómenos como la fotografía, el *art nouveau*, la moda y la publicidad son sólo algunos de los temas más emblemáticos de su caracterización alegórica de la modernidad capitalista albergada por las galerías o pasajes parisinos –construcciones arquitectónicas típicas de la París del Segundo Imperio, muchas de ellas destruidas después por el proyecto urbanístico de modernización de la ciudad.

Influenciado por el descubrimiento de los textos surrealistas, así como por la lectura de Proust y Baudelaire, Benjamin busca componer su móvil de ideas asumiendo la dialéctica del sueño y el despertar como centro de gravedad de su presentación de la “historia de los orígenes del siglo XIX”. En este sentido, Adorno (1997) dice: “En la paradoja de la posibilidad de lo imposible se han encontrado por última vez en Benjamin mística e Ilustración. Benjamin se ha *liberado* del sueño sin *traicionarlo* y sin hacerse cómplice de aquella intención en

la que siempre estuvieron de acuerdo los filósofos: que el sueño no debe (o no puede) realizarse” (p. 137). Sus palabras traducen la tensión insoluble entre las dimensiones del sueño y la vigilia en los escritos benjaminianos, que resume gran parte de las afinidades, pero también los desacuerdos teóricos irreductibles entre los dos autores –esto último casi siempre por la movilización de las configuraciones oníricas y de las imágenes como recurso prope déutico en el proyecto de los *Pasajes*.

La historia en imágenes

“El método de trabajo es el montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo mostrar. No voy a sustraer nada valioso, ni apropiarme de formulaciones ingeniosas. Pero los harapos y los desechos: a ellos no pretendo inventariarlos, sino hacerles justicia de la única manera posible, es decir, empleándolos” (Benjamin, 2006, p. 502).

Notas como estas parecen confirmar la impresión de Adorno (1997): “La intención de Benjamin era renunciar a cualquier interpretación abierta únicamente a través de un montaje provocador de lo material. La filosofía no sólo debía alcanzar el surrealismo, sino que ella misma debía devenir surrealista” (p. 135). Sin embargo, si el colega de Frankfurt es bas-

* Doctora en filosofía por la Universidad de San Pablo e investigadora en el Instituto de Estudios del Lenguaje de la Universidad de Campinas.



tante agudo en señalar la técnica del *collage* como un método de trabajo en los *Pasajes*, él, a la vez, no tiene en cuenta que este procedimiento lleva a cabo una función sólo de preparación en la conformación de la presentación benjaminiana de la “historia de los orígenes del siglo XIX”. En última instancia, su papel es el de promover el desmantelamiento de una concepción unidimensional de la historia basada en la idea de progreso, que, para Benjamin, oculta y legitima sólo una única y continua catástrofe universal.

De ello resulta que la adopción de la técnica de montaje como modo de presentación de lo heterogéneo es inseparable de las críticas benjaminianas respecto al historicismo como identificación afectiva con el desfile de los ganadores, así como su representación del materialismo como “salto del tigre” más allá de la cronología lineal, vacía y homogénea perpetuada por la tradición. No es coincidencia que, en la tesis IX, sobre el concepto de progreso, el autor construya una de sus más expresivas e intrigantes imágenes dialécticas desde una ilustración de Paul Klee,

interpretada como el avatar del “ángel de la historia”.

“Hay un cuadro de Paul Klee que se titula *Angelus novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro mira hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso*” (Benjamin, citado por Löwy, 2005, p. 87).

A través de esta alegoría, Benjamin encuentra una configuración tan sólo dibujada en el libro del barroco y presenta algo así como la *faccies hippocratica* de la historia –una suerte de “protopaisaje” petrificado justo en el momento de su extinción. Al retratar el progreso como “huracán”, deja en claro su crítica a los expedientes de incorporación de la historiografía por las ciencias naturales, así como la apropiación de los avatares históricos como algo irreversible, irresistible y –lo que es peor– perfectamente “natural”. En este sentido, el autor distingue su posición tanto de la conducta positivista misma como, a la vez, de la filosofía hegeliana de la historia –según Löwy, esta enorme teodicea racionalista, según la cual “ruinas” se ven sólo como un paso necesario en el movimiento del progreso humano hacia la realización del “Espíritu universal”.

Atento para la complicidad entre la razón y su otro, Benjamin señala que tanto la producción de conocimiento histórico como el proceso mismo de su transmisión siguen, siempre, una única construcción de dominación, cuya existencia el historiador materialista “no

puede considerar sin horror”. Así que su tarea consiste precisamente en “cepillar la historia a contrapelo” –es decir, articular históricamente el pasado no desde el punto de vista monumental de los vencedores, sino desde la perspectiva de la “corvea sin nombre”, olvidada por los anales de la civilización. Así, el énfasis benjaminiano en interrumpir e incluso “hacer explotar” el orden supuestamente evolutivo de las cosas coincide con su urgencia de “arrancar” lo ya pasado de un *continuum* impregnado de antagonismos insolubles– que no se ofrecen a la mirada del investigador materialista bajo la forma de narrativas, sino de imágenes.

“A lo que es el pensar le pertenece tanto el movimiento como la detención del pensamiento. Donde el pensar alcanza la detención, en el seno de una constelación del todo saturada de tensiones, es donde aparece la imagen dialéctica. Y eso es la cesura en el movimiento del pensar. Su lugar no es, por supuesto, un lugar cualquiera. Hay que buscarlo, por decirlo brevemente, allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es máxima. Por consiguiente, el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia es la imagen dialéctica. Es idéntico al objeto histórico: justifica que se le haga saltar de lo continuo del curso de la historia” (Benjamin, 2006, p. 518).

Acá el autor explicita un aspecto sumamente importante en su distanciamiento del materialismo “sin imágenes” defendido por Adorno. Mientras este comprende el registro de imágenes como un elemento extraño inserto artificialmente entre la conciencia y las cosas mismas, lo otro hace coincidir las “imágenes dialécticas” y el objeto histórico mismo. Además, en contra de Heidegger y Dilthey, el propio Benjamin hace hincapié en señalar en el corazón mismo de su historicidad irreductible la diferencia que permite distinguir a las imágenes, tanto de las “esencias” de la fenomenología como de las categorías de las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*). Razón por la que, a la diferencia de lo que Adorno sugiere, los términos “mitología” e “imagen” no aparecen como sinónimos en los escritos benjami-

nianos y no deben, por lo tanto, ser utilizados indiscriminadamente. Porque, mientras para los filósofos francfortianos el mito apunta a la reversión o la autodestrucción, para Benjamin la imagen señala no exactamente una negación o bloqueo de los procedimientos racionales, sino un momento de interrupción o congelamiento del movimiento dialéctico requerido para una interpretación transformadora de las heterogeneidades históricas.

Al poner énfasis en la necesidad de “leer” las imágenes dialécticas, Benjamin dibuja una concepción peculiar de historia en la que no sólo la atención del historiador materialista se vuelve hacia el pasado como, a la vez, el pasado mismo se dirige al presente, exhortando a los contemporáneos a que se vuelva conocido y, así, “rescatado” del olvido.

Desde una cierta conjunción o “sincronía” entre lo “ocurrido” y el “ahora”, sería posible lograr lo que el autor llama “instante de la cognoscibilidad”, es decir, el momento crítico, peligroso y fugaz en el que las imágenes se vuelven, finalmente, inteligibles, y pueden ser rescatadas de la inminente desaparición.

En resumen, de acuerdo con lo que las notas programáticas compiladas en el archivo “N” dejan registrado, la revisión benjaminiana de los cánones materialistas históricos parte de tres premisas capitales, a saber: 1) la historia se descompone en imágenes, no en historias; 2) la presentación materialista de la historia carga una crítica inmanente del concepto de progreso y 3) un objeto de la historia es aquel en el que el conocimiento se da como su “salvación”.

Esta última proposición merece una explicación adicional, ya que la referencia a términos y acepciones prestados, sea de la metafísica o de la teología, sigue siendo uno de los aspectos más recalcitrantes en la producción intelectual de Walter Benjamin, en particular en los trabajos de juventud y, de manera especialmente fuerte, también en las últimas tesis sobre el concepto de historia. No es casual, por lo tanto, que la idea de “salvación” ocupe un lugar fundamental tanto en sus escritos de carácter epistemológico como en su crítica de los cánones

historicistas, así como de la incorporación de los bienes culturales por la tradición. Con libres resonancias de la teoría platónica de la reminiscencia, de la noción gnóstica de *apokatástase* (o *restitutio*) y de la doctrina cabalística de la redención, su presencia atribuye a la dialéctica de la memoria y el olvido un papel clave en el movimiento de constitución del conocimiento filosófico mismo y, de modo especialmente relevante, en su presentación de la historia.

Al decir de Gagnebin (1985): “Benjamin compartía con Proust la preocupación por salvar el pasado en el presente, gracias a la percepción de una semejanza que los transforma: transforma el pasado porque éste adopta una nueva forma, que habría podido desaparecer en el olvido; transforma el presente porque éste se revela como el cumplimiento posible de esta promesa anterior, una promesa que habría podido perderse para siempre y aun puede perderse si no se la descubre, inscrita en las líneas de lo actual” (p. 16).

En el umbral del adormecimiento

De todos modos, en el decurso de gran parte del proceso de elaboración de su aún incipiente método de trabajo de “salvar el pasado en el presente”, Benjamin (2006) acerca su teoría de las imágenes dialécticas de un móvil que se volvería recurrente, especialmente en la primera fase de redacción del proyecto de los *Pasajes*: el de la tensión insoluble entre las instancias de la memoria y el olvido con relación a la dialéctica del sueño y el despertar histórico. Él compara: “En la imagen dialéctica, lo que fue en una época concreta es, al tiempo, ‘lo-que-es-desde-siempre’. Ciertamente es que en consecuencia, cada vez, sólo se hace visible a ojos de una época totalmente concreta: a saber, esa misma en que la humanidad, tras haberse frotado bien los ojos, viene a reconocer exactamente esa imagen del sueño como tal. Y así el historiador, en ese instante, da inicio con ella a la tarea de interpretación de los sueños” (pp. 505-506).

Este fragmento en particular tiene el mérito de evidenciar la configuración benjaminiana de la historia oficial como sueño, haciendo hin-



capié en su intento de contraponer, a las intermitencias del adormecimiento, la lucidez de un pensamiento provocado por la toma de conciencia respecto a un cierto “sonambulismo” de la razón vigilante.

Esto significa que a pesar de su coqueteo propedéutico con la actitud surrealista de percibir a la realidad como un sueño, el autor no dejará de tratar de validar un expediente metódico capaz de reflejar rigurosamente sobre la yuxtaposición constitutiva entre las dimensiones del sueño y la vigilia –las que, inmediatamente, tienden a fusionarse en la composición de un mismo plan inmanente. Así que lo que Benjamin vislumbra como el “instante de la cognoscibilidad”, en donde “la humanidad se frota los ojos” y las cosas revelan su cara surrealista, corresponde, en realidad, al momento crítico en el que las imágenes de los sueños se pueden transformar en imágenes dialécticas por la mediación del historiador materialista– convertido así en intérprete de los sueños de la historia.

Al subrayar su aún embrionaria teoría de la dialéctica del sueño y el despertar como preparación para una peculiar crítica histórica a partir de los sueños, se pregunta: “¿Deberá ser

el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia en la vigilia? Así, el momento del despertar sería idéntico con el ‘ahora del reconocer’, aquel en que las cosas nos ofrecen su rostro verdadero –surrealista” (Benjamin, 2006, p. 505-506).

En este pasaje en particular llaman la atención los términos empleados por Benjamin en la articulación de su revisión ciertamente heterodoxa de los cánones hegeliano-marxistas. Porque, en lugar de oponer vigilia a sueño, pura y simplemente, él usa la expresión “conciencia en la vigilia” en antítesis a lo que se refiere como “conciencia onírica”. Ahora, autores como Adorno, por ejemplo, serán categóricos en descalificar una construcción teórica así de extravagante, como insolublemente aporética, paradójica o incluso no dialéctica. Después de todo, ¿al ser una producción necesariamente inconsciente, el sueño no conformaría, él mismo, la negación por excelencia de la propia conciencia? Ciertamente para Descartes o Kant. No así para Benjamin. De ahí que termine por distinguir dos modalidades de conciencia, a menudo coexistentes o superpuestas: una soñadora y otra despierta.

Y desde este punto su modelo para la elaboración de un método capaz de reconocer y entonces salvar lo que ha “pasado” en el “ahora” empieza a ser buscado ya no en Aragon, sino en Proust. No por casualidad, *En busca del tiempo perdido* comienza exactamente con aquel crepúsculo o “rayo de conciencia” en el que las dimensiones lindantes del sueño y la vigilia se alternan.

“Mucho tiempo he estado acostándome temprano. A veces apenas había apagado la bujía, cerrábanse mis ojos tan presto, que ni tiempo tenía para decirme: ‘Ya me duermo’. Y media hora después despertábame la idea de que ya era hora de ir a buscar el sueño; quería dejar el libro, que se me figuraba tener aún entre las manos, y apagar de un soplo la luz; durante mi sueño no había cesado de reflexionar sobre lo recién leído, pero era muy particular el tono que tomaban esas reflexiones, porque me parecía que yo pasaba a convertirme en el tema de la obra, en una iglesia, en un cuarteto, en la rivalidad de Francisco I y Carlos V. Esta figuración me duraba aún unos segundos después de haberme despertado: no repugnaba a mi razón, pero gravitaba como unas escamas sobre mis ojos sin dejarlos darse cuenta de que la vela ya no estaba encendida” (Proust, 2006, p. 20).

Paradigmática de la noción benjaminiana de “umbral” (*Schwelle*), la experiencia del adormecimiento es reconstituida por el autor de *Recherche* con el fin de preannunciar el largo camino a ser recorrido por la memoria a tientas del que busca recordar, no simplemente un sueño, sino toda una vida. Al expresar en prosa poética algo parecido a lo que Benjamin había llegado a registrar en sus notas sobre el hachís y denominar como “conciencia onírica” en el trabajo de los *Pasajes*, Proust lleva adelante su intermitente *détour* por el “mundo de los sueños”.

Por lo tanto, de la misma manera que la realidad subjetiva del “yo” tambalea, a fin de evitar que el narrador se reconozca como esencialmente distinto a la narrativa misma con la que se enfrenta, también las coordenadas de espacio-tiempo en el que se inscribe se vuelven inciertas y volátiles, lo que termina

por precipitar una especie de *dépaysement* o “extrañamiento” de la experiencia sensible con relación al sujeto de la conciencia. Así, mientras Descartes abre sus *Meditaciones* con el argumento onírico, al fin y al cabo, para demostrar la superioridad del cogito sobre las instancias de los sentidos, la imaginación y la memoria, se puede decir que Proust parte de un principio similar para, sin embargo, llegar a un resultado completamente distinto. Porque, a diferencia del filósofo, éste hace uso de ese embriagador estado de confusión preparatoria con un objetivo estrictamente metodológico, es decir, el de imprimir un vigoroso impulso a la memoria, necesario para llevar a cabo su *tour de force* por las laberínticas espirales de la rememoración.

La dialéctica del sueño y el despertar

Es así, entonces, que el interés de Benjamin por el método proustiano de reconstrucción del pasado con base en el estado preparatorio, esencialmente de imagen, de “semi-adormecimiento matinal” –cabe decir, seguido de un trabajo laborioso y persistente de atención y concentración del espíritu–, iría más allá de lo literario en sí, llegando, aunque en forma embrionaria, a la dimensión de la reflexión filosófica *in nuce* –hecho que se pondrá de manifiesto, especialmente, en el *Konvolut* “K” de los *Pasajes*.

Titulado “Ciudad y arquitecturas oníricas, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico, Jung”, el archivo tiene el mérito de explicitar algunos puntos tan significativos como polémicos en la configuración benjaminiana de la modernidad, siempre inacabada, poniendo de relieve la relación de contigüidad indeleble entre a) el umbral del sueño; b) el papel de las constelaciones de imágenes en la búsqueda del tiempo perdido; y c) la necesidad de una interpretación dialéctica de las imágenes oníricas. Por todo esto, Benjamin no dejará de atribuir al autor de *Recherche* lugar privilegiado en su presentación de la “historia de los orígenes del siglo XIX”.

Al hacer mención a la propia investigación, él es breve: “Lo que aquí se presenta a continuación

es una tentativa sobre la técnica del despertar. Una tentativa por darnos cuenta del giro dialéctico y copernicano de la rememoración” (Benjamin, 2006, p. 433).

Sobre esto, el “Exposé” de 1935 puntúa los primeros pasos de la empresa benjaminiana de atribuir a las constelaciones oníricas lugar no meramente metafórico o figurativo en su proyecto, sino teórico en el sentido estricto del término. Con este objetivo, él abre el texto que remitirá para evaluación del Instituto de Investigación Social con un epígrafe tan sugerente como polémico: “Cada época sueña a la siguiente”. Benjamin (2006) escribe: “A la forma de los nuevos medios de producción, que al comienzo todavía está dominada por la forma anterior (Marx), corresponden en la conciencia colectiva (*Kollektivbewusstsein*) imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo viejo. Estas imágenes son imágenes de anhelos (*Wunschbilder*) y en ellas lo colectivo intenta trascender e iluminar lo incompleto del orden social de producción” (p. 41).

Al esbozar su incipiente transición de la “ingenuidad rapsódica” de los textos de la juventud al marxismo heterodoxo de los escritos de la madurez, Benjamin pone de manifiesto la contraposición que pretende desarrollar entre las configuraciones de la “historia de los orígenes” (*Urgeschichte*) y el pasado reciente en la sociedad industrial, destacando la yuxtaposición entre lo “nuevo” y lo “siempre igual” en la lógica capitalista de producción y consumo de mercancías. Apunta, así, a una transición –acá por cierto solo señalada– de las “fantasías de las imágenes” infladas por la imaginación surrealista para el despertar materialista de la historia *exactamente a través de la movilización de sus reservas oníricas*. Además de acercarse a la psicología analítica de Jung, el autor atribuye a las “imágenes del deseo” (*Wunschbilder*) un potencial utópico que difícilmente podría ser aceptado sin grandes objeciones por la criba de la dialéctica negativa de Adorno –que en este caso asume la función de intermediario entre Benjamin y el Instituto de Investigación Social.

Al hacer referencia a este fragmento del esquema del colega, escribe: “Al trasladar a la con-

ciencia la imagen dialéctica bajo la forma de ‘sueño’, no sólo se producen el desencantamiento y la trivialización del concepto, sino que se pierde así esa fuerza clave objetiva que podría legitimarla precisamente desde un punto de vista materialista” (Adorno, 2012, p. 177). Y adelante observa: “Si desencantar la imagen dialéctica, considerándola ‘sueño’, la psicologiza, el mismo desencantamiento sucumbe precisamente por ello al hechizo de la psicología burguesa. Pues, ¿quién es el sujeto del sueño? En el siglo XIX, sin duda, sólo el individuo; pero en sus sueños no es posible leer inmediatamente, al modo de una copia, ni el carácter fetichista ni sus monumentos. De ahí que se recurra entonces a la conciencia colectiva, que en la versión actual me temo no se pueda distinguir de la Jung. Está expuesta a la crítica por ambos lados: desde el punto de vista del proceso social, porque hipostatiza imágenes arcaicas allí donde el carácter mercantil produce imágenes dialécticas, sólo que no en un yo colectivo arcaico, sino en los individuos alienados de la sociedad burguesa” (Adorno, 2012, p. 179).

En resumen, Adorno cuestiona la caracterización de las “imágenes dialécticas” como sueño por el hecho de no admitir la remisión a un inconsciente ni colectivo, ni arcaico investido en el papel de sujeto de la historia. Por lo tanto, para él, el enfoque benjaminiano de las constelaciones oníricas (Bretas, 2008) no se ajustaría rigurosamente ni a los cánones del psicoanálisis freudiano, mucho menos a las categorías materialistas dialécticas *tout court*.

Porque si Freud se opone firmemente a la existencia de un “inconsciente colectivo” a la Jung, Marx, a su vez, desapruueba el uso de categorías extrínsecas a las relaciones de producción aplicadas a la teoría social misma. Por lo tanto, Benjamin no habría sido capaz de articular, con la debida precisión y rigurosidad, una verdadera dialéctica entre el momento subjetivo representado por la positividad del sueño y el momento negativo de su crítica inmanente, dejándose, por lo tanto, sucumbir al “hechizo de la psicología burguesa”. Aún según él, las figuras oníricas deberían ser analizadas no a partir de las nociones

de “conciencia” o “inconsciente”, sino en el carácter fetichista mismo de la mercancía.

A pesar de la ortodoxia e incluso la parcialidad de sus críticas, Adorno señala algunos puntos de indiscutible vulnerabilidad en la teoría benjaminiana. Está claro que el “Exposé” de 1935 no fue escrito para ser un texto definitivo, sino una presentación esquemática de la investigación en cuestión, constituyendo más bien una especie de planta de construcción, y no un ensayo científico en el sentido estricto del término.

De todos los modos, tienen validez las observaciones adornianas respecto a las insuficiencias del modelo del sueño como núcleo teórico de este proyecto sin que haya la debida fundamentación de un concepto determinante en su presentación materialista de la modernidad capitalista: el de “fetichismo de la mercancía”. Al parecer, esta es la clave para la elaboración de una mediación dialéctica verdaderamente consistente, necesaria para la construcción del pasaje entre lo que Benjamin llama “sueño” y “despertar” de la historia.

“Balzac fue el primero en hablar de las ruinas de la burguesía. Pero sólo el surrealismo las ha hecho visibles. El desarrollo de las fuerzas productivas arruinó los símbolos desiderativos del pasado siglo antes incluso de que se derrumbaran los monumentos que los representaban. [...] Pero vacilan aún en el umbral. De esta época provienen los pasajes y los interiores, los pabellones de las exposiciones y los panoramas. Son pozos de un mundo onírico” (Benjamin, 2006, p. 51).

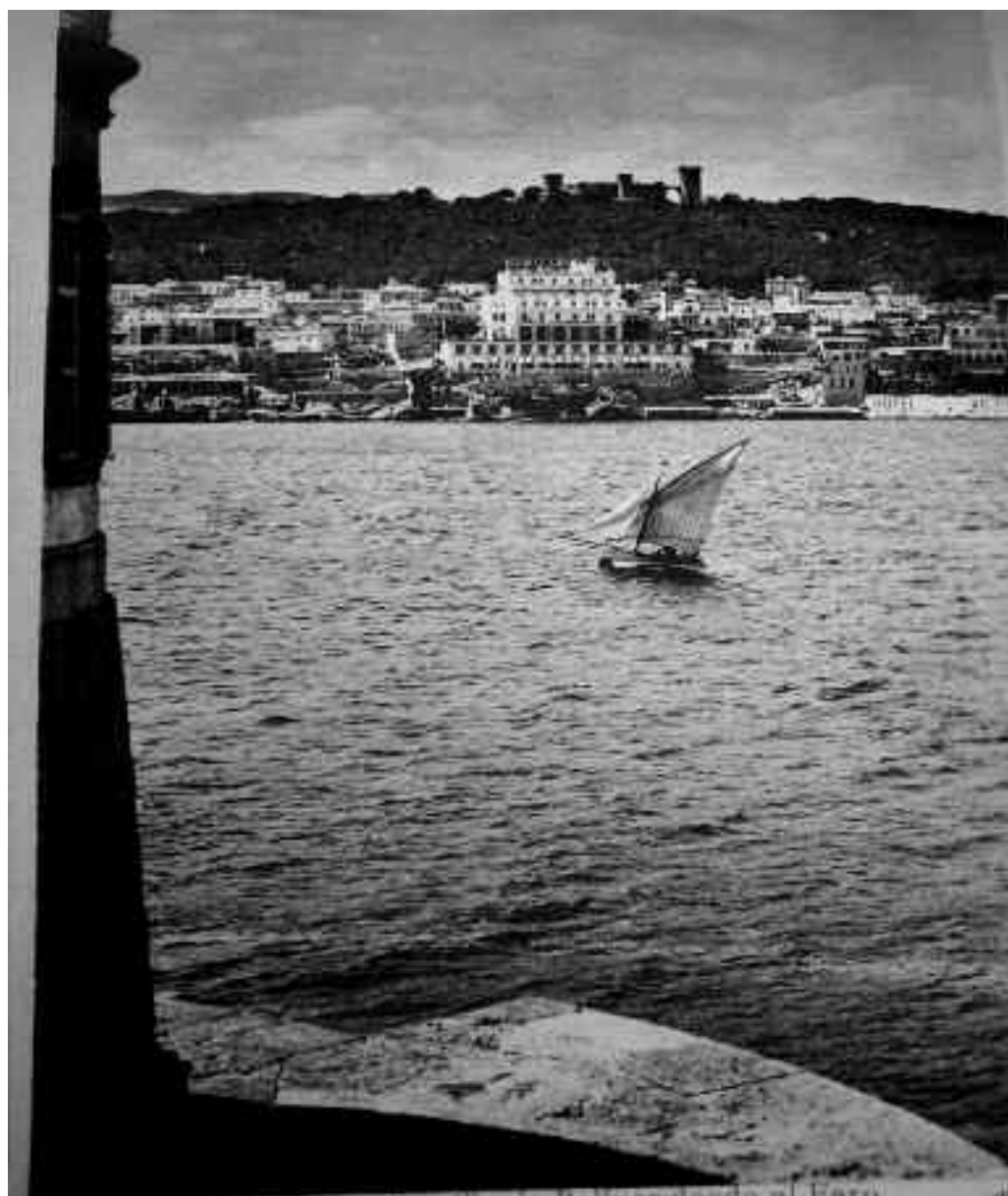
Como se puede vislumbrar en las entrelinas del fragmento de cierre del “Exposé”, Benjamin señala la intención de llevar adelante su teoría de la modernidad desde una interpretación transformadora de las “fantasías imaginables” presentes en la arquitectura, la moda y la publicidad, comprendiéndolas como “pozos de un mundo onírico”.

A través de esta propuesta, el autor parece revertir la máxima de Heráclito según la que el mundo de los que sueñan es privado, lo que postula la existencia de una especie de “sueño colectivo” manifiesto en “imágenes-deseo” o “imágenes del deseo” (*Wunschbilder*) comparadas intersubjetivamente.

Precisamente allí se guardarían las “energías revolucionarias” expresadas por los deseos aún no completamente realizados dentro del orden social vigente –y que servirían, por lo tanto, como materia prima para la potenciación de las fantasmagorías producidas y reproducidas por el carácter fetichista de las mercancías. Ahí es cuando Benjamin confirma, con Marx, la necesidad urgente de “despertar al mundo del sueño sobre sí mismo” (Marx en Benjamin, 2006, p. 499), es decir, de realizar con eficacia, por medio de la praxis política, las promesas de felicidad promovidas y, a la vez, frustradas por la sociedad de consumo. Así, al “leer” las imágenes oníricas como derivaciones de deseos no concretados socialmente, el teórico materialista asumiría el papel de intérprete político del “sueño colectivo” –y, por este camino, de forma mediada, se convertiría en el avatar mismo del despertar de la historia.

Referencias

- Adorno, T. (1997). Caracterização de Walter Benjamin. En *Prismas* (F. Kothe, Trad.). São Paulo: Ática.
- Adorno, T. & Benjamin, W. (2012). *Correspondência, 1928-1940 / Theodor Adorno, Walter Benjamin* (J. M. Mariani de Macedo, Trad.). São Paulo: Unesp.
- Benjamin, W. (2006). *Passagens* (I. Aron & C. Paes Barreto Mourão, Trads). Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Bretas, A. (2008). *A constelação do sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas/Fapesp.
- Derrida, J. (2002). *Fichus*. Paris: Galilée.
- Gagnebin, J.M. (1985). Walter Benjamin ou a história aberta. En Benjamin, W., *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo.
- Proust, M. (2006). *No caminho de Swann* (M. Quintana, Trad.). São Paulo: Globo.



Walter Benjamin y el tiempo de los oprimidos

La literatura acerca del pensamiento benjaminiano ha adquirido tal fuerza en las últimas décadas –quizás comparable al silencio de los primeros años de su muerte– que atraviesa los órdenes de saberes más diversos: literatura, estudios de las subjetividades, filosofía, arte, cultura, medios de comunicación. Por otra parte, la pluralidad de miradas también es coherente con las posibilidades interpretativas que ofrecen sus textos e incluso con las periodizaciones que se inventan al calor de su lectura. Se habla del primer Benjamin metafísico –el que escribe *El origen del drama barroco alemán*– y el materialista de *Libro de los pasajes*. Se alude a los conocimientos de cábala por influencia de su amigo Scholem y a la perseverancia en el marxismo con mirada no mecanicista sino crítica. Se recuerdan emblemáticamente las frases donde desoculta la cara ruin del iluminismo y su ilusión de progreso indefinido en el famoso “No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo de barbarie” así como en las *Tesis sobre el concepto de historia*.

Pero no se ha desplegado tanto, a mi manera de ver, la mirada benjaminiana, compleja, interesante, hacia el humano común, los conjuntos sociales, sus penurias, así como en correlato la concepción de la caducidad del orden existente y el modo peculiar de imaginar el cambio revolucionario. No pretendemos con esta perspectiva construir unilateralmente un Benjamin contestatario sino advertir cómo

los hilos de su pensamiento abren a cuestiones ligadas a lo político que permiten comprender los tiempos contemporáneos. Trabajaremos en este sentido, tiempo y creación; arte, política y caducidad; las imágenes como condensación del devenir y, por último, la astucia de los oprimidos.

Tiempo y creación

En medio de una época donde la vigencia de dos imaginarios –el de progreso indefinido y el de cultura absolutamente distante de “naturaleza”– aún ejercía fuerte seducción, tanto Walter Benjamin como su discípulo Theodor Adorno realizan un planteo disonante. Para ambos la historia humana integra un capítulo de algo inmenso que constituye la historia de la Creación. No se refieren a este proceso en términos religiosos sino literalmente en relación con los itinerarios de lo que se fue creando. Por esta vía la diferencia entre natura y cultura constituye un matiz. Por cierto que reconocen el valor de los bienes culturales, pero no enarbolan su producción sin referirse antes a un modo más integral de la condición humana, alienado en tiempos del capitalismo.

En este sentido resultan muy sugerentes las reflexiones que realiza T. Adorno (1999) sobre el modo de pensar de Walter Benjamin: un tanto perplejo porque Benjamin desplegaba un materialismo dialéctico muy cercano al mundo de los objetos, Adorno se asombra de que la

* Investigadora y profesora de la Universidad de Buenos Aires, doctora en filosofía (imagen y cognición) por la Universidad de París. Directora de Proyectos de la Fundación Walter Benjamin.

modalidad benjaminiana se aleje del filosofar tradicional abstracto, pero instale un lenguaje hermético y, a la vez, de excesiva minuciosidad en las descripciones de lo real.

Al decir de Adorno se trataría de un pensamiento que va desde los márgenes hacia el centro, y no desde el centro, es decir, desde una idea hacia la periferia, que salta de lo concreto a lo abstracto y viceversa, y que se demora en la densidad descubierta al detalle. Sabemos –ya existe mucha investigación al respecto, S. Buck-Morss, 1995; G. Scholem, 1998– que no había en Benjamin ninguna intención cosificadora al dar cuenta del detalle sino más bien la presencia de un método que no correspondía a “un salvataje metafísico del nominalismo”, como diría Adorno, sino a un modo innovador de antropología dialéctica que descubría el mundo en un detalle,¹ asociable al paradigma indiciario.

En el mismo texto sobre Walter Benjamin, Adorno sostiene que el pensador forma parte de la generación de filósofos que se esforzaron por escapar al idealismo y al sistema, y valora el esfuerzo de Benjamin por llevar a la filosofía fuera de “los desiertos helados de la abstracción” y transportar el pensamiento a través de imágenes históricas concretas. La imagen “desiertos helados de la abstracción” pertenece al texto de Adorno *Dialéctica negativa*, donde comparte la crítica a la abstracción vacía, pero le llama poderosamente la atención el peso que lo concreto tiene en la reflexión de Benjamin. Quizás –como se vislumbra en la correspondencia entre ambos pensadores– Adorno tema la carencia de una mediación universal nocional que dé explícitamente sentido más profundo a las afirmaciones por momentos lacónicas de los textos benjaminianos.

Pero Benjamin es reacio a la abstracción. Benjamin, en el decir de Adorno, parece querer desentrañar –tal vez con cierta mirada infantil– lo no visible de los objetos pero no para buscar en un más allá inexistente. Por momen-

tos resulta inevitable asociar esta experiencia con el pensamiento religioso y/o místico. El propio Adorno comenta que Benjamin trata a los textos profanos como textos sagrados. Nosotros diríamos que se trata de una mirada dislocada a la exégesis bíblica como quien ve las palabras, aparentemente las ontifica, usa los procedimientos de dicha exégesis, pero no tanto para la búsqueda de una “verdad última” sino para el merodeo, el juego incierto y azaroso sin saber bien qué se va a encontrar, como en la cábala o en la magia, como en el descubrimiento del acertijo. Porque lo que surja será azaroso, promoverá el asombro y no tendrá ambición de cerrar en una fórmula precisa.

Quizás lo que más condense el espíritu de la indagación benjaminiana –y que resulta muy sugestivo– sea la siguiente aproximación de Adorno (1999) al pensamiento benjaminiano: “El carácter imagético propio de la especulación de Benjamin, su gusto por el mito provienen justamente de que, bajo la perspicacia de su mirada, lo histórico se transforma en naturaleza gracias a su propia fragilidad y, a la vez, todo lo natural deviene un simple elemento de la historia de la creación” (p. 57).

Enfatiza Adorno que Benjamin vuelve una y otra vez sobre esa relación naturaleza/historia e indaga hasta que el concepto no permite que se extraiga nada más. “La mirada micrológica de Benjamin, el color particular de su concreción componen una mirada puesta en lo histórico en un sentido diferente del de la *filosofía perennis*” (p. 37).

Y aquí –merece una detención “benjaminiana”– aparece un hallazgo vinculado al sentido de la temporalidad en el pensador berlinés: desde la mirada a lo histórico y al devenir, Benjamin termina poniendo sus escritos bajo un centro de atención que es el de la *caducidad* y la *transitoriedad*. Su mirada, en el modo de la lupa, observa el proceso de muerte en la cultura cuando ésta aún parece floreciente y triunfadora.

1. Enfatizamos, cuando Benjamin se refiere a “detalle” entiende la presencia de totalidad en el detalle, y no mero fragmento. Adorno también hace referencia a esto bajo la noción de “microdialéctica” presente en el ensayo que estamos analizando (“El mundo en un detalle. Notas para una antropología dialéctica en los estudios de comunicación y cultura”, de Alicia Entel).

Y su método, agregaríamos, consiste en advertir lo móvil y dialéctico cuando otros sólo ven la epidermis estable.

Tanto Benjamin como Adorno, a la secuencia naturaleza-historia-caducidad, no oponen el pensar lo absoluto como un “afuera” en un más allá del proceso histórico, sino que, muchas veces con angustia, permanecen en la tensión.

Por otra parte, decir que la naturaleza forma parte de la historia de la Creación no alude sólo a la visión de mundo religiosa, sino a una idea de devenir que, como decíamos, conjuga naturaleza y cultura. Y, principalmente, alude a que el ser humano forma parte –quizás como mero eslabón– de un devenir mayor donde la caducidad resultaría el centro. Se descubrirían las ruinas del movimiento histórico en las propias construcciones de la modernidad.

Walter Benjamin, en la descripción de la imagen del *Angelus novus* de Paul Klee en la “Tesis 9”, advierte puntualmente sobre el carácter ruin del progreso. Su pensamiento se despliega en una doble dimensión permanente: por un lado, ligado a los objetos, y, a su vez, con la visión de quien utiliza una lupa para extraer de ellos lo que el ojo distraído, o en rutina, no advierte. Es lo que señalamos como “*el mundo en un detalle*”, la posibilidad de reconocer totalidad en lo particular, proceso de producción en el objeto, universo en la partícula.²

Arte, política, caducidad

Entre las obras del legado benjaminiano, probablemente el ensayo sobre “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” resulte una de las más difundidas, reinterpretadas y hasta repetidas como doctrina. Desde el hecho de haber tenido tres versiones, con censura incluida, hasta el aparentemente concepto de “aura” de la obra allí presente, todo ha sido objeto de múltiples e interesantes interpretaciones. En las presentes reflexiones queremos sólo referirnos a la presencia de la dia-

léctica eternidad-caducidad o muerte que protagoniza todo el ensayo. Cabe señalar que, cuando Benjamin se refiere a muerte y a caducidad, no lo hace sólo en relación con objetos y conceptos, sino aludiendo a la tangibilidad de los cuerpos y a la condición humana. Su pensamiento al que hemos considerado “corpóreo” o “encarnado” (Entel, 2008) al parecer no puede desplegarse, como ya vimos, sin la presencia de los objetos, por lo que el pensador fuera acusado en nominalismo.

Ambición de estética materialista, capacidad de desarrollar una genealogía del campo del arte y, en ese recorrido, anunciar lo que continúa y lo que indefectiblemente va a morir en dicho ámbito son hitos fundamentales del ensayo. Benjamin (1982) con sagacidad se refiere al punto de inflexión en la capacidad humana de representar producido por la simple cámara que captura toda una gestalt en un momento y ya no requiere, como la pintura, la obra artesanal de la mano. “El ojo es más rápido captando que la mano dibujando [...]”. “Al rodar en el estudio, el operador de cine fija las imágenes con la misma velocidad con la que el actor habla” (p. 20). El asombro por la simultaneidad resulta pionero pero reconoce transformaciones anteriores así como augura las futuras en el campo tanto de la reproducción como de la percepción humana.

Más aún, Benjamin no sólo reflexiona sobre el carácter histórico de las percepciones humanas sino que destaca la situación contemporánea por obra del cambio tecnológico: “El público (de cine) es un examinador, pero un examinador que se dispersa”. La atención en distracción pareciera ser signo de los tiempos. A su vez, según Benjamin, la reproductibilidad técnica, cumple con el sueño –hoy diríamos consumista– de acercar los objetos, “una aspiración de las masas actuales”. Sólo que tales reflexiones fueron escritas en la primera mitad del siglo pasado.

2. También es de la época la investigación en el campo de la física y la biología. Si bien no estamos en condiciones de hacer un análisis, ni es éste el lugar, consideramos que este pensamiento tiene afinidades con las investigaciones de Albert Einstein.

El valor creativo del pensamiento benjaminiano resulta indiscutible también al abordar los ejes en los que se apoya el ensayo “La obra de arte...”. Uno es el concepto de “aura”, el aquí y ahora de la obra de arte, su originalidad, “la manifestación irrepetible de una lejanía”, la magia experimentada en el ritual de su contemplación, aquello que la reproductibilidad ha puesto en riesgo, ha triturado. Así como, al expresar el cambio tecnológico que permite la reproductibilidad de la obra, Benjamin nos instala en el devenir, en la transitoriedad, con el concepto de aura pone en juego el otro eje de la tensión. Lo aurático conlleva, aunque más no fuera por un instante, el esplendor de la eternidad. Pero, a nuestro entender, sería erróneo imaginar al autor sólo como nostálgico o demorándose sólo en uno de los ejes de la tensión. Benjamin parece vivir la tensión misma, su movimiento, su inestabilidad. Piensa, por ejemplo, que la disolución del aura de la obra hace perder u olvidar su proceso de producción, de alguna manera la memoria encerrada en el objeto, para tornarlo sólo elemento de intercambio, mercancía. Pero a la vez, reconoce el valor exhibitivo de la obra reproducida, piensa en el cine como herramienta política. De ahí ese final tan contundente del ensayo que analizamos encerrado en una frase, frente al esteticismo de la política que “el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte”.

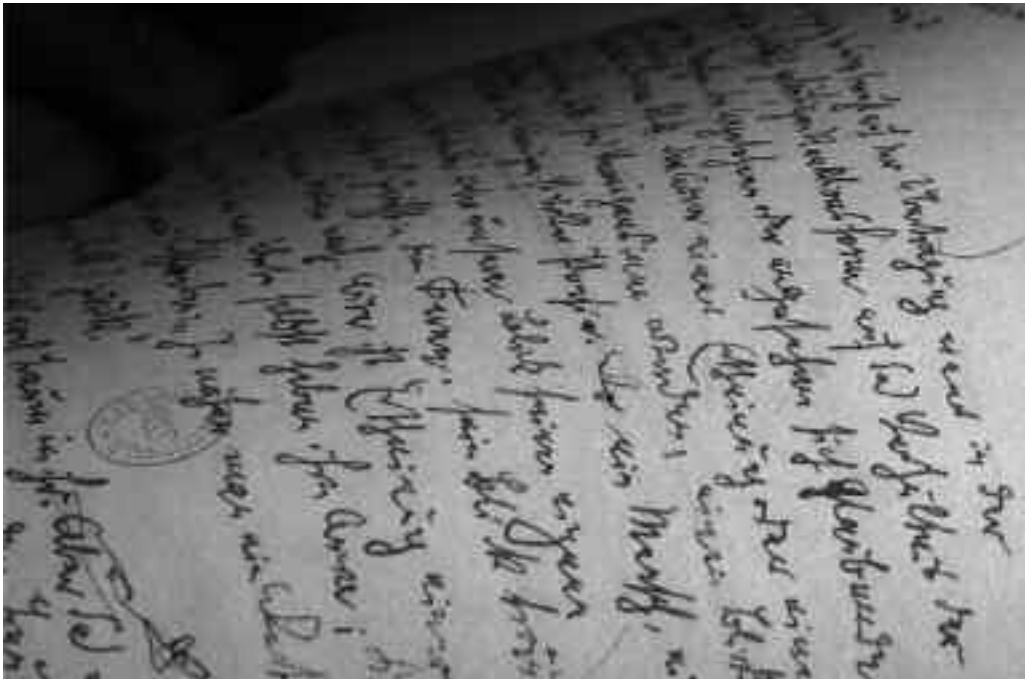
Las tareas para realizar junto a los oprimidos, las masas, son mucha y desiguales, entonces las imágenes del cine podrían resultar espacio propicio. Dice Benjamin (1982): “Parecía que nuestros bares, nuestras oficinas, nuestras viviendas amuebladas, nuestras estaciones y fábricas nos aprisionaban sin esperanza. Entonces, vino el cine y con la dinamita de sus décimas de segundo hizo saltar ese mundo carcelario, y ahora emprendemos entre sus dispersos escombros viajes de aventuras” (p. 47).

Las tecnologías de la reproductibilidad son signo de cambio de época, pueden ser cómplices de las fantasmagorías creadas para aturdir a las masas, o bien su uso político puede colaborar con nuevos despertares.

Hacia el despertar

Mientras se iba concretando el ensayo sobre la obra de arte, Benjamin venía esbozando la obra que debía ser algo así como su testamento intelectual, el *Libro de los pasajes*, trabajo que quedó inconcluso, cuya escritura sugerente, compuesta por dossiers con cientos de citas de otros, y breves y lapidarios pensamientos propios, aún hoy se resiste a una interpretación acabada. Un recorrido somero por el *Libro de los pasajes* permite descubrir desde el fetichismo de la mercancía de la París comercial del siglo XIX, pasando por el vínculo entre la moda y la muerte, el asombro frente al retrato fotográfico o bien las reflexiones acerca de Baudelaire y París. Benjamin trataba al mundo objetual como si fuera soñado. A nuestro entender, esta perspectiva es asociable, por su carga emotiva, a la reacción infantil al descubrir un objeto, personaje o situación nuevos, y también es asociable a la recreación del momento mágico del asombro. Sólo que, según este pensador, no se trata de hundirse en el ensueño sino más bien apuntar al despertar. Decía Benjamin (2005), en los “Pasajes parisinos 1”, Fo 7: “Toda época tiene un lado vuelto a los sueños, el lado infantil”, (es necesario) “liberar las inmensas fuerzas de la historia, adormecidas en el érase una vez”.

La descripción del mundo objetivo se amplifica obsesivamente hasta que el pensamiento produce lo que Benjamin denomina “iluminación profana”. Se trata de una experiencia no encasillable en los marcos de una idea mística o religiosa, ni tampoco en las pretensiones del empirismo, sino de imaginar tal iluminación desde la idea de constelación: merodear un objeto o concepto hasta que se abra y “estalle” lo cristalizado acerca de él por tradiciones respectivamente cognitivas o utilitarias. Por eso, señala Tiedemann (2005), Benjamin “quería llevar esta iluminación profana a la historia, ocupándose como intérprete de sueños del mundo objetual del siglo XIX”. Ahora bien, Benjamin no tenía la intención de sumergirse en lo onírico en el sentido surrealista de desmaterializar la realidad sino todo lo contrario. Su actitud es semejante, por momentos, al acer-



camiento del antropólogo dialéctico, un acercamiento –como diría T. W. Adorno (1999)– tan grande que la mirada bajo la lupa hace estallar también cualquier naturalización de realismo ingenuo.

Acercar el mundo de objetos del siglo XIX, revisitarlos en su impunidad, significaba para Benjamin advertir que la fiesta del progreso estaba dejando tras de sí destrucción. No es la descripción de un siglo XIX de quien escapa a través de lo onírico ni mucho menos. Para Benjamin (2005), y así lo señala explícitamente, el siglo XIX es el sueño del que hay que despertar, “una pesadilla que pesará sobre el presente en tanto no se deshaga su hechizo” (p. 16). Abrir las imágenes que ilusionan sobre dicho siglo, deconstruir sus monumentos para advertir cómo ha sido su proceso de producción, es como Benjamin considera que se va a disolver el hechizo. Al referirse a la obra de arte, señalaba cómo la sociedad industrial disolvía el “aura” de la obra, es decir, su autenticidad, y lo lamentaba. En el *Libro de los pasajes* la disolución de un hechizo –que es engañoso– tendría efecto positivo. Al romper la mentira se ponen en evidencia las contradicciones o, cuanto me-

nos, la incertidumbre. Por eso dice Rolf Tiedemann (y también lo comenta Adorno): “El despertar benjaminiano pretende la salida auténtica de una época en el doble sentido de la asunción hegeliana (diríamos dialéctica): la superación del siglo XIX en su preservación, en su ‘rescate’ para el presente” (Benjamin, 2005, p. 16). Benjamin se refiere metafóricamente al estado de vigilia para dar cuenta de lo que podría llamar la “historiografía dialéctica”, es decir, la que permite, desde un presente, experimentar los sueños –el pasado mítico– pero en estado de alerta. No es la concepción surrealista del sueño como el lugar para el escapismo y la desmaterialización de la realidad, sino todo lo contrario. Dice en el *Libro de los pasajes*: “Todo pasado particular sólo deviene legible en una determinada época –a saber aquella en que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esta imagen onírica en cuanto tal” [...] y necesita “disolver la mitología en el espacio de la historia” y, como dice en las *Tesis sobre el concepto de historia* (1982), “pasarle al pasado el cepillo a contrapelo [...]”. La historia, iluminando determinados momentos, tendría por su sola acción un peso desmitificador.

La mirada que observa desde las imágenes dialécticas no le basta a Benjamin (1982) para afrontar la tracción del siglo XIX hacia el XX en actitud de redimirlo. Es en las *Tesis sobre el concepto de historia* donde el escritor asume la cuestión del tiempo y desde allí imagina la mirada al siglo XIX en quiebre profundo con la idea lineal de progreso indefinido.

Si la civilización occidental ha tendido a poner como hegemónica la linealidad temporal, sólo en la experiencia del placer, y no en la abstracta sino en la histórica, aparece con evidencia otra perspectiva del tiempo como “tiempo emancipación” (p. 154).

La historia sólo tendría sentido para los seres humanos si rememora el lugar de la felicidad. Ya el tiempo lineal se ha convertido en un obstáculo para la felicidad. “La historia no es entonces, como pretende la ideología dominante, el sometimiento del hombre al tiempo lineal continuo sino su liberación de ese tiempo” (Agamben, 2003, p. 154).

En Benjamin el motor desalienante tiene que ver con la historia como tan concreta y poéticamente lo describe en las *Tesis sobre el concepto de historia*. El saber vinculado con una indagación profunda basada en la observación (de objetos, actitudes) que tiene como centro a la idea de iluminación profana, como repentino darse cuenta de una situación o una verdad, como “relámpago en el instante de peligro”, encuentra sostén y se afianza en una perspectiva mesiánica, profética y materialista al mismo tiempo. Benjamin propone ir al encuentro de los textos “en vivo” y someterlos a la propia experiencia al trasluz de los ideales del materialismo histórico.

A nuestro entender, el interés que tienen las tesis en la actualidad se debe precisamente a la imposibilidad de ingresarlas en alguna de las clasificaciones tradicionales. A partir de estas tesis, marxismo, mesianismo y redención no serían ya términos antagónicos. El convincente estudio legitimador de este cruce, *Redención y utopía*, de M. Löwy, publicado en 1988, ha permitido volver a pensar el vínculo entre mesianismo y política así como el cruce de len-

guajes y visiones de mundo que en esa conjunción estarían implicados.

La proposición con gramática de vaticinio tiene la peculiaridad de relatar la coyuntura y erguirse con deseo de universalidad.

Es de enfatizar que la perspectiva cristiana ligada al perdón y al dar la otra mejilla no es la de la presente tesis benjaminiana que resulta más asociable a la idea judía de Dios, innombrable, no visible, una divinidad con fuertes mandatos, que castiga y no necesariamente perdona. O perdona tras el cumplimiento de las acciones y rituales de reconciliación. Lo interesante es que, en cruce con este discurso, interactúa otro, en la misma trama: el de las misiones del materialismo dialéctico y el de la fuerte crítica al positivismo, la crítica en definitiva a creer que es posible relatar las cosas “como han sido” sin la intervención de los juegos de poder y las memorias. El mandato para el historiador materialista dialéctico será fijar, como en la retina fotográfica, la conjunción entre sujeto histórico e instante en el que re-lumbra la verdad. Y también encender –¿re-encantar?– la chispa de la esperanza en el mismo movimiento de la desesperanza.

Todo el lenguaje –enfaticamos– está teñido de advertencia y es similar en su estructura al discurso profético. Lo cierto es que la recuperación de la memoria de lo sensible para el pensamiento puede constituirse en un anticipo de posibilidades no alienadas a futuro que –como atisbo– aparecen fugazmente en las sociedades presentes. Benjamin no tiene una visión demolidora como Adorno o Horkheimer con respecto a las masas. Rescata actitudes que quizás para otros podrían resultar dignas de objeción, y revela, de este modo, una comprensión más profunda de los oprimidos. Dice en la “Tesis 4”: “La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza,

como coraje, como humor, como astucia [...]. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan. Igual que flores que toman al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que entender de esta modificación, la más imperceptible de todas.” Entonces es la historia de las luchas, no siempre en un orden progresivo sino cambiante, la que ilumina el presente. Cada nuevo combate de los oprimidos pone en jaque a la dominación. Benjamin no adscribe a una versión evolucionista de las luchas sino que pone el acento en ellas mismas, en la tensión que provocan y en el hilo de luz a veces sutil pero esperanzador que despiertan. Como señala Löwy (2003) al comentar esta tesis, “el sol no es en este caso como en la tradición de la izquierda progresista, el símbolo del advenimiento necesario, inevitable y ‘natural’ de un mundo nuevo, sino de la lucha misma y de la utopía que la inspira” (p. 71).

Referencias

- Adorno, T.W. (1971). *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T.W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T.W. (1999). *Sur Walter Benjamin*. Paris: Allia.
- Adorno, T.W. & Benjamin, W. (1998). *Correspondencia (1928-1940)*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (1975). *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1982). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, W. (1985). *Origine du drame baroque allemand*. Paris: Flammarion.
- Benjamin, W. (1988). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Península.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes* (Con prólogo de Rolf Tiedemann). Madrid: Akal.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada*. Madrid: Visor.
- Entel, A. (2000). El mundo en un detalle. Notas para una antropología dialéctica en los estudios de comunicación y cultura. *Constelaciones de la Comunicación*, año 1, nº 1.
- Entel, A. (2008). *Dialéctica de lo sensible – Imágenes entre Leonardo y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Aídos.
- Heller, A. (1989). *Políticas de la posmodernidad*. Barcelona: Península.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza*. Buenos Aires: Paidós.
- Jay, M. (2003, noviembre). Devolver la mirada. La respuesta americana a la crítica francesa al ocularcentrismo. *Estudios visuales*, 1.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: El cielo por asalto. (Trabajo original publicado en 1988)
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Scholem, G. (1995). *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI.

En el corazón de las cosas

Una paráfrasis de los versos de Gilberto Gil en *Super-homem*¹ –“Quem dera todo homem pudesse compreender /ó mãe/quem dera/ser o verão o apogeu da primavera”– contribuye a plantear que la modernidad y la publicidad en la época de Walter Benjamin son para la posmodernidad y la publicidad de nuestros tiempos como la primavera para el verano. La primera es el latido, la floración; el segundo es la explosión.

Walter Benjamin, siguiendo los pasos de Baudelaire, reflexionó sobre las transformaciones y las prácticas estéticas de la modernidad desde los *fait-divers* y las expresiones de las nuevas imágenes de la ciudad, a principios de un siglo que iba “descongelando” el invierno ochocentista marcado por la “aplicabilidad”, la obediencia y la conformidad. Su texto, a menudo en forma de fragmentos (anécdotas que dan cuenta de las anotaciones que desbordaban sus bolsillos), es un conjunto de constelaciones de imágenes dialécticas, alegorías, montajes en el sentido cinematográfico, en un proceso abierto y no estancado para constituir una representación de la totalidad social. “La fantasmagoría moderna concebida por las mercancías en el terreno de la publicidad, las arquitecturas, las prácticas sociales y la industria cultural era, entonces, su foco” (Gomes de Lima & Costa Magalhães, 2010).

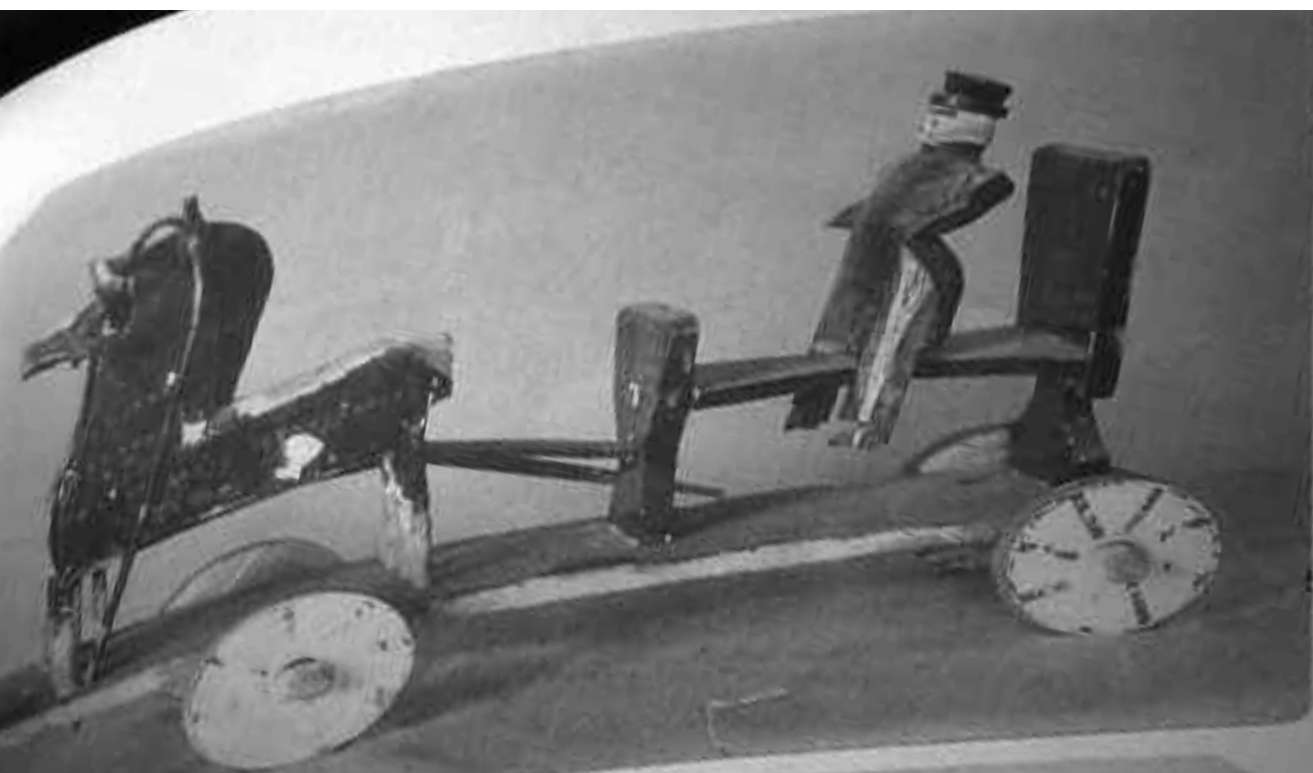
En “Espacio para alquilar”, Walter Benjamin (2012) plasma su impacto ante la publicidad –

que él compara al impacto del cine– y la dificultad de establecer la justa distancia de la crítica frente a un nuevo tiempo que cae “con excesiva virulencia contra la sociedad humana”. Él diría que “la mirada hoy por hoy más esencial, la mirada mercantil, que llega al corazón de las cosas, se llama publicidad. Aniquila el margen de libertad reservado a la contemplación y acerca tan peligrosamente las cosas a nuestros ojos como el coche que, desde la pantalla de cine, se agiganta al avanzar, trepidante, hacia nosotros [...], también la verdadera publicidad acerca vertiginosamente las cosas y tiene un ritmo que se corresponde con el del buen cine. De este modo la ‘objetividad’ ha sido dada definitivamente de baja [...]. Al hombre de la calle, sin embargo, es el dinero lo que le aproxima de este modo las cosas y establece el contacto decisivo con ellas”.

Es la primavera de la publicidad, que Benjamin asocia a un calentamiento del tejido social, la hegemonía de la mercantilización y un cambio en la forma de experiencia de los individuos con el mundo, primeramente vinculados a la tendencia del *bigness*, que puede llevar a grandes exteriorizaciones. Chlorodont, la primera marca de pasta de dientes en tubo de metal, y Sleipner o Sleipnir, una marca de cigarrillos, llaman la atención de Walter Benjamin por su gigantismo, es decir, su exceso. En *Intriga internacional*, una película de Alfred

* Licenciada en ciencias sociales por la Universidad de San Pablo y especialista en comunicación y *branding*.

1. *Superhombre*: “Ah, si fuera posible que todos los hombres pudieran entender/ah, madre/si fuera posible/que el verano fuera el ápice de la primavera”, en traducción libre.



Benjamin-Archiv
Ms. 609

01/55
Eben und zwei Pferde-Gespann. Holzschnitzerei aus dem
Government Vladimir ca. ~~1860~~ 1860/1870
Czechoslovakia

Hitchcock, el personaje de Cary Grant, un publicista, ya contestaba brevemente a una pregunta sobre su profesión: “La publicidad es el arte de la exageración”.

Pero la cuestión, continúa Benjamin (2012), es más compleja. “¿Qué es, en definitiva, lo que sitúa a la publicidad tan por encima de la crítica? No lo que dicen los huidizos caracteres rojos del letrero luminoso, sino el charco de fuego que los refleja en el asfalto”.

Este desbordamiento característico de la publicidad, tan agudizado hoy en día, se puede aproximar al elemento de “aura”, el concepto que es central en el análisis de Benjamín sobre los cambios causados por las nuevas técnicas de producción en la esfera de la cultura. Para Benjamin, la auténtica obra tiene una mítica, un aura constituida por la autenticidad y singularidad. La primera se refiere a la materialidad, el sustrato físico que envuelve a la obra y en que se registra su historia, las transformaciones físicas sufridas. En la visión de Benjamín, expresada en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (2008), “el concepto de la autenticidad del original está constituido por su aquí y ahora; sobre éstos descansa a su vez la idea de una tradición que habría conducido a ese objeto como idéntico a sí mismo hasta el día de hoy”. La unicidad, a su vez, está conectada al valor de culto de la obra, ritual, desde donde la imagen se sacraliza y por lo tanto se convierte en única. Para Benjamín, en la época de la reproductibilidad técnica, la autenticidad y la unicidad de la obra de arte son sobrepasadas – “por primera vez en la historia universal, la reproductibilidad técnica emancipa a la obra artística de su existencia parasitaria en un ritual” –, y el aura se atrofia. La obra de arte pasa a fundamentarse en vinculación con la existencia material del ser humano, el individuo que la engendra. Guiada por la técnica que más le ha “emancipado”, la obra de arte pierde su singularidad y se convierte en serie; pierde su lugar de culto, desciende del altar; y se ubica más cerca del día a día, el receptor, la dinámica social, para satisfacer el deseo de las masas modernas de poseer

el objeto anhelado lo más cerca posible. Así, eliminada del plan ideal y metafísico, la cultura pasa a ser vista como una construcción histórica y humana, actividad en la que creadores y receptores son copartícipes, y nuevos imaginarios –un mundo nuevo lleno de imágenes– devienen dominantes.

Hoy, lo que podemos reconocer es que los elementos centrales del aura (autenticidad y unicidad) no fueron superados, sino *desplazados*, adaptados a los cambios tecnológicos. Esto es particularmente visible en el área de la publicidad, donde las imágenes se colocan simbólicamente en altos pedestales, inalcanzables a los ojos y al tacto pero sensibles al registro del inconsciente óptico de que hablaba Benjamin (2008). Lo que dice acerca del cine también se aplica al mundo de las imágenes publicitarias. “Y aquí es donde interviene la cámara con sus medios auxiliares, sus subidas y sus bajadas, sus cortes y su capacidad de aislamiento, sus dilaciones y rezagos de un decurso, sus ampliaciones y disminuciones. Por su virtud experimentamos el inconsciente óptico, igual que por medio del psicoanálisis nos enteramos del inconsciente pulsional.” Al final, existen entre los dos inconscientes las relaciones más estrechas. “Pues los múltiples aspectos que el aparato puede sacar de la realidad no se hallan sino *fuera* de un espectro normal de percepciones sensibles [...]. El cine introdujo una brecha en la antigua verdad de Heráclito, de que el mundo de los hombres despiertos es común, y el de los que duermen es privado. Y lo hizo menos por la descripción del mundo onírico que por la creación de personajes del sueño colectivo [...].”

Si no es posible decir que el carácter de aura sigue siendo el mismo de los tiempos de la obra única y sagrada, debemos preguntarnos qué, después de todo, ven o tratan de ver y quieren ver los consumidores modernos, en el charco de fuego reflejado en el asfalto.

Roland Barthes, en su *Mitologías*, escrito entre 1954-1956, dedicado al análisis de los mitos cotidianos que, en conjunto, ayudarían a componer una idea de nación francesa, hizo

una interesante reflexión sobre la publicidad del jabón en polvo Persil. Haciendo hincapié en la imagen de sumersión, en la idea de profundidad contenida en este anuncio, que mostraba al producto en disolución, revolviendo todas las impurezas para devolver la apariencia original a las ropas, comenta: “Francia tiene un profundo deseo de limpieza”.

En contraste con la funcionalidad pura y simple del producto, señalaba otros deseos y valores más ocultos: el deseo de purificación moral de una patria recién salida de las heridas de la guerra, tal vez. En otro contexto, Barthes ha llamado la atención sobre el hecho de que “siempre hay un sentido que va más allá del uso del objeto”.

Otro ejemplo es un estudio realizado en San Pablo con el público juvenil, en 1970, en el que una campaña de anuncios de televisión de 15” mostraba una lata de un achocolatado Nestlé atravesado por un rayo estilo Shazam: un test hecho anteriormente a la campaña mostró que, en el breve tiempo de exposición, los jóvenes encuestados “veían” más que el rayo. Caravanas árabes en el desierto, una persecución en el techo de un tren eran “escenas” que no estaban en los anuncios, sino que formaban parte de la percepción de aventuras asociadas de forma natural con el rayo transformador del superhombre. La campaña continuó con una extensa serie de películas que contaban estas aventuras y fue un éxito.

En este pasaje de lo tangible a lo intangible, marcas icónicas se fueron construyendo y alcanzaron altos niveles, verdaderos pedestales. El aura primitiva, asociada con lo sagrado, ha sido movida, de algún modo, y ahora puede ser reconocida en marcas fuertes, con personalidades bien definidas y *uniqueness*. Porque, a diferencia de los productos –lo que no es novedad–, las marcas son únicas y tienen la capacidad de catalizar atributos que las hacen reconocibles y familiares a los consumidores. Como si fueran personas, ellas tienen “personalidad”, perfil propio, identidad social. Para mantener la coherencia en su forma de ser – ¿exuberantes o simples y directas?, ¿controver-

siales, “libres” y desafiantes o más “pelota al piso”?– no tienen que ser rígidas, sino más bien capaces de seguir el espíritu de la época y los cambios sociales. También adquieren sus propios rasgos en diferentes países, lo que refleja la forma en que las naciones se organizan culturalmente: los estadounidenses valoran las marcas que cargan con la robustez, traducida en fuerza, individualidad y masculinidad (lo que explica el éxito de Marlboro); mientras que en Brasil informalidad, diversión y audacia son características valoradas, de acuerdo con el espíritu festivo y también emprendedor que a menudo se asocia con ese país. Y las personas se apropian de las marcas como opciones personales que las distinguen, algo que, junto con otros elementos, termina por componer su repertorio de marcas y su “estilo” personal, su forma de ser. Harley-Davidson, Johnnie Walker, Apple y Nestlé se encuentran entre los mejores ejemplos de este nuevo “aura”, este “algo más”, esta transfiguración que está conectada al producto pero que lo sobrepasa, al punto de convertirlo en un icono para grandes masas.

Harley-Davidson es una marca de culto, una leyenda. Nacida en 1903, en Milwaukee, Estados Unidos, bajo los cuidados de buenos “padres”, los dos fundadores que establecieron y legaron a la marca preceptos y principios incorporados a la filosofía de la empresa, como “creemos en nuestro propio camino, no importa qué dirección esté tomando el resto del mundo, creemos en el cielo, no en techos solares, creemos en la libertad, creemos en el polvo, los búfalos, los valles de las montañas, la vegetación rastrera y conducir hacia el sol, creemos que la máquina que usted conduce le dice al mundo exactamente de qué lado está”.

Es la marca de motocicletas más llamativa del mundo, después de haber sobrevivido a la invasión del mercado por las ninjas, las motos japonesas. Con ella, los consumidores compran no sólo una moto, sino una máquina “con alma”, un sueño de libertad, una vida sin ataduras, algo celebrado en el cine en las imágenes de Peter Fonda en *Easy rider*; Schwarzenegger, en *Terminator*; *Pulp fiction*, de Quentin Tarantino.

Desde el estilo retro, con el manillar alto y el asiento bajo, a las poderosas y grandes máquinas de hoy en día, Harley-Davidson, con su cromo brillante y el rugido ensordecedor de sus motores, hipnotiza a los transeúntes donde sea que se congreguen los *harleyros* –tribu de los poseedores de la moto, lo que refuerza el deseo y la sensación de ser parte de un grupo de personas especiales (al comprar una Harley, el consumidor recibe un *welcome package* con el título “bienvenido a la familia”).

Una Harley no es un vehículo utilitario, sino un estilo de vida, con el aura de la compañía del *band of brothers*, la masculinidad, el romance y la seducción. Como señaló una amiga psicoanalista, es común ver a los hombres en sus 50 años, o más, colapsar sus matrimonios y al final comprar una Harley...

Una saga familiar, traducida en la determinación de un clan que por tres generaciones compartió la misma pasión por el whisky, es también el punto de partida de la marca Johnnie Walker, famosa por el ícono del caminante y el *slogan* “*keep walking*”. El encuentro entre el *Striding man* y el concepto *keep walking* ocurrió en 1999, pues hasta entonces la comunicación era discontinua, con distintas campañas de publicidad destinadas a los productos en todo el mundo. El equipo creativo conectó la historia con el *Striding man* desde el reconocimiento de que todo hombre quiere seguir adelante, alcanzar nuevos logros en la vida. El símbolo del caminante fue remodelado a lo largo de los años por artistas visuales como Basil Partridge, Leo Cheney y Michael Peters. Su vestimenta fue cambiada algunas veces, hasta la actual estilización de la figura. Sin embargo, se mantuvo el concepto de “seguir caminando”. Para celebrar el centenario de la creación de su ícono, en el año 2008 la agencia BBH de Londres filmó la historia trazada por el propio Johnnie Walker, fundador de la marca, mostrándolo, ya al inicio de la película, empujando un barril de whisky, seguido de escenas que ilustraban la evolución de la humanidad en los últimos cien años.

La fuerza de la imagen del caminante y del concepto *keep walking* es tan grande que incluso

los jóvenes consumidores –que hoy en día no toman whisky, sino cerveza y otros destilados– muestran un alto grado de *recall* de la marca y una gran estima por su imagen, que para ellos parece asumir el papel de un hermano mayor o un consejero: exhorta a los jóvenes a seguir adelante, como si les dijera: “Ve, sigue adelante, abre tu camino en la vida, hombre!”

Apple, de Steve Jobs, es otro ejemplo de cómo marcas fuertes pueden resultar de intensas pasiones personales –en este caso, por la *ultimate* tecnología, por el *ultimate* diseño. Con eso, llegan al corazón de los consumidores, porque no son meros artefactos vacíos, carentes de emoción.

Un tipo diferente de emoción se encuentra en el caso de una marca como Nestlé, en el que podríamos decir que se reflejan la racionalidad, la pasión por la calidad y el respeto cívico típicos de su país de origen, traducidos allí en una buena relación con el consumidor.

Marcas icónicas son marcas fuertes y pueden soportar presiones originadas de episodios negativos, tales como el caso de Nike y su uso de trabajo infantil. Pero la atención tiene que ser permanente: después de Steve Jobs, Apple ha sido criticada por algunos de sus últimos lanzamientos y ahora tiene que mantenerse actualizada en cuanto objeto de deseo. La propia Harley-Davidson ha recibido críticas en Brasil –que pueden ser vistas en internet– por cuenta de problemas en la red de asistencia técnica y en la relación con los consumidores.

Otro ejemplo en el que se podría pensar sería el psicoanálisis mismo como “marca” –su historia, inserciones sociales y avatares–, ya que, sin lugar a dudas, es, junto a la tecnología y la industria cultural, una de las grandes marcas del siglo XX y la contemporaneidad. En general, el paso de una marca que se ha consolidado en términos de credibilidad y como aspiración y objeto de deseo para un nuevo mercado de clientes, creado a la sombra de terapias alternativas, o terapia ninguna, es algo que requiere reflexión hoy: si las marcas prometen (y no sólo las marcas, los votos matrimoniales también lo hacen), ¿qué puede prometer el psi-

coanálisis hoy? ¿El conocimiento, como la antorcha de Prometeo, o los límites del conocimiento? ¿El refugio del lenguaje, en un mundo desgarrado por la hipertrofia de la información? ¿O una “antimarca”?

Hoy en día, lo que Adorno ha denominado industria cultural, y Edgar Morin asoció con la “industrialización del espíritu”, sigue siendo uno de los temas centrales en la reflexión sobre la contemporaneidad. Hablar acerca de la *mass culture* es reflexionar sobre nuestro tiempo y casi todo lo que ello implica.

Para Adorno, quien en los años 40 acuñó el concepto de industria cultural, ella aparece como un imperativo del capitalismo, por la necesidad de controlar, estandarizar e integrar una inmensa cantidad de público, por medio de la comunicación de deseos, creencias y valores de acuerdo con la lógica de una sociedad orientada al consumo. A través de la repetición y la coerción, y con el auxilio de “personalidades” mostradas por los medios de comunicación, la heterogeneidad es diluida, y, como nunca antes en la historia, diferentes culturas pasan a compartir y acceder al mismo material simbólico. La libertad de elección se limita a lo que es siempre lo mismo –aunque cada producto se presente como único. El individuo, sustituido por la figura del consumidor – clasificado e identificado por su consumo–, se convierte en una ilusión. Para Adorno, la industria cultural, masificadora, no es inofensiva, sino peligrosa.

En otra dirección, para Edgar Morin la industria cultural es dinámica y se alimenta de la dualidad invención-patrón, abriendo y cerrando espacios, adaptándose al público y haciendo que el público se adapte a ella, a partir de una identificación mimética con los ideales éticos y estéticos –lo que él llama los “dioses olímpicos”– propuestos por la comunicación de masas.

En la década del 60, Umberto Eco resumió el debate sobre la cultura de masas en su libro *Apocalípticos e integrados* –aludiendo a los acusadores y defensores de la indiciada *mass media*– en la búsqueda de un discurso coherente con el hecho de que ya vivimos un proceso in-

exorable de cambio del hombre moderno. Para él, los integrados creen que la comunicación de masas colabora, democráticamente, para la difusión de la cultura más allá de la elite.

Zygmunt Bauman (2008), uno de los pensadores más prolíficos de la sociedad contemporánea, hoy expande la noción de Adorno llamando la atención sobre el hecho de que, en la organización social de nuestros días, los individuos no son solamente promotores de mercancías, pero se han convertido, ellos mismos, en mercancías. Remodelándose como mercancías, bajo presión constante y bajo la pena de obsolescencia (“*Update or die*” es el nombre de un sitio web dedicado a las nuevas tendencias), los individuos son “como productos capaces de captar la atención y atraer la demanda de los clientes (puestos de trabajo, compañeros y otros). [...] O, más bien, el ambiente existencial que se conoció como ‘sociedad de consumidores’ se distingue por una reconstrucción de las relaciones humanas a partir de patrones y, de manera similar, de las relaciones entre los consumidores y los objetos de consumo”. Y esa sería la verdad oculta, el secreto mejor guardado de la sociedad de consumo. Con esto, Bauman continúa, “la pretendida soberanía que se adjudica habitualmente al sujeto que ejerce su actividad de consumo está en cuestión y es puesta en duda permanentemente. Tal como lo señalara con acierto Don Slater, la imagen de los consumidores que ofrecen las descripciones académicas de la vida de consumo los muestra dentro de un espectro que oscila entre considerarlos ‘*dopados o tarados culturales*’ o ‘*héroes de la modernidad*’”. En el primer polo, los consumidores son engañados, manipulados, seducidos por presiones poderosas y subrepticias que les quitan la soberanía. En el segundo, el consumidor encapsula virtudes por las que la modernidad quiere ser elogiada –como la racionalidad, la autoafirmación y la autonomía, la capacidad de autodefinición.

Un análisis contundente de la publicidad de hoy en día, desde los medios de comunicación convencionales – televisión, radio, prensa,

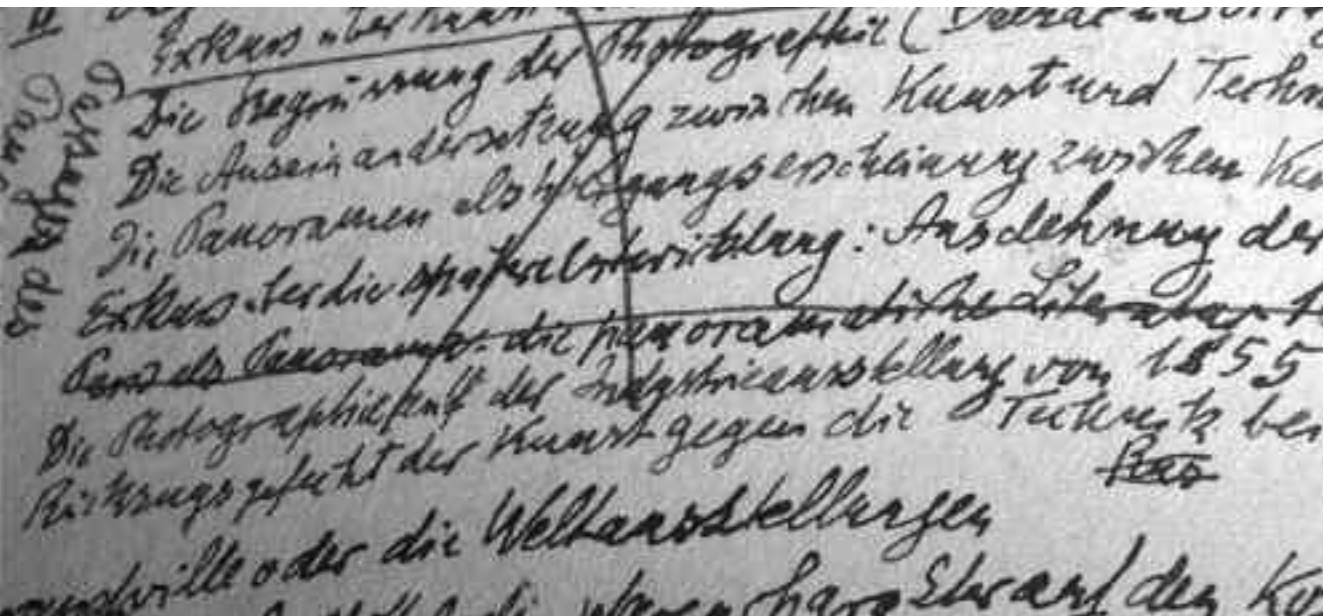
acciones y eventos –a los nuevos medios informatizados²– dejando a un costado la propaganda política que ya asombraba a Walter Benjamin en el Tercer Reich–, permite decir que las dos imágenes pueden ser ciertas; que el consumidor puede igualmente ser tan desposeído, en una situación, como enriquecido, en otra. Sí, hay “ángeles” y “demonios”. Y hay contradicciones planetarias.

En la sociedad occidental hedonista e individualista, algo que se destaca, como apuntó Jean Baudrillard, es el deseo de felicidad. Lo que explica un pasaje importante de los contenidos de los mensajes publicitarios, que hoy buscan ser menos “*product oriented*” –menos orientados para el producto, sus funciones y el cumplimiento de necesidades– y más “*consumer oriented*”, más dirigidos a la ganancia afectiva de los consumidores con el producto. En las encuestas de comunicación, una pregunta que a menudo hacen los consumidores es: “¿Y qué gano yo con esto?”.

En el nuevo contexto del verano abrasador de la publicidad de nuestros tiempos, quedan

evidentes la libertad versus la persuasión, el ingenio, la interactividad, la apreciación de la estética y el diseño, la búsqueda de experiencias, la motivación para unirse “a un propósito” –porque la gente parece hoy decididamente más centrada en la defensa de cuestiones sociales importantes. La subjetividad o el individualismo reanudan el tema de la búsqueda o del intento de tener cosas únicas y de ser único, con un producto (idealmente) único, para la persona única y diferenciada que se quiere ser: no sólo una generalidad, sin alma, sin lastre, sin aura, no sólo un artículo de consumo o de un consumidor más. Hoy, así como el *flâneur* diurno de Baudelaire y Benjamin vagaba por las calles para recoger sensaciones, también el consumidor pasea por las ofertas publicitarias que le saludan con nuevas experiencias, descubrimientos y sensaciones.

La verdad, decía Baudrillard, es que la publicidad no miente: está más allá del verdadero y falso, hablando del mundo, reorganizándolo



² En www.eideias.nu, de Paula Rizzo, se puede encontrar una selección de ejemplos actualizados e innovadores de publicidad digital.

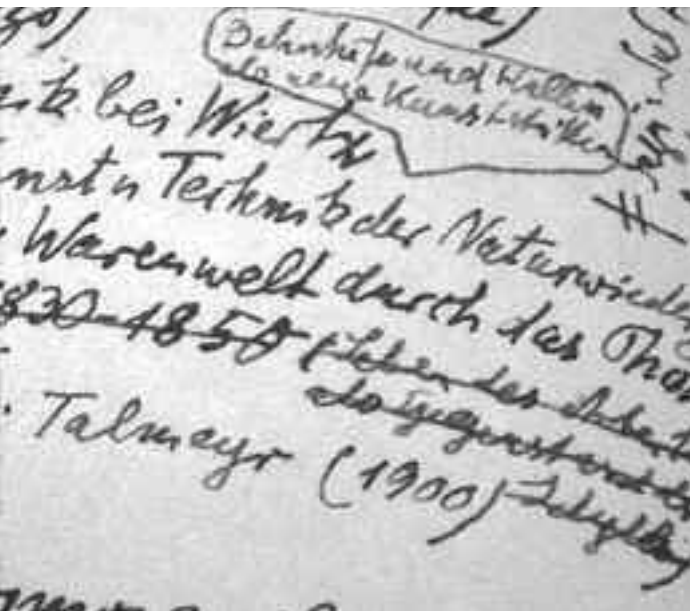
en signos e ideales. Como parte de las expectativas de la sociedad, el mundo de la publicidad es absolutamente “verdadero”.

Walter Benjamin, al relacionar el debilitamiento del arte “aurático” con el proceso de “desencantamiento” del mundo producido por la modernidad, prefigura en sus fragmentos la imagen de este mundo que estamos construyendo. Por un lado, tenemos individuos y obras de arte transformados en mercancías (a tal punto que, se dice, el artista llega a ser más deslumbrante que la obra de arte misma); por otro lado, tenemos un ser humano en constante transformación y en búsqueda de autoexpresión, identidad y unicidad.

Si lo que se critica es que la publicidad y el arte hoy en día son simples mercancías, que tienen en cuenta la retórica del sistema, por otro lado podemos decir que cada época tiene su retórica. Por esto, porque nos gustaría que Walter Benjamin estuviera aquí con nosotros para seguir pensando estas contradicciones, es que su obra es tan citada, admirada, bienvenida.

Referencias

- Baudrillard, J. (1995). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- Bauman, Z. (2008). *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Benjamin, W., Horkheimer, M., Adorno, T.W. & Habermas, J. (1983). *Textos escolhidos*. (Col. Os Pensadores, Vol. XLVIII). São Paulo: Abril Cultural.
- Benjamin, W. (2008). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. En *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (2012). Estas áreas são para alugar. En *Obras escolhidas* (Vol. II). São Paulo: Brasiliense.
- Eco, H. (1991). *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Loyola.
- Gomes de Lima, F.G. & Costa Magalhães, S.M. (2010). *Modernidade e declínio da experiência em Walter Benjamin*. Recuperado de: periódicos.uem.br
- Manhães de Azevedo, B. & Nunes de Araújo, M. (2010). A marca Harley-Davidson no Brasil: O sonho e os entraves à reprodução de uma estratégia de sucesso. En *V Encontro Nacional de Estudos de Consumo*, ENEC. Recuperado de: <http://estudos do consumo.com.br>





Adriana Yankelevich*

Aquel ángel fieramente humano

*Descaminado, enfermo, peregrino
en tenebrosa noche, con pie incierto
la confusión pisando del desierto,
voces en vano dio, pasos sin tino.*

*LUIS DE GÓNGORA Y ARGOTE,
De un caminante enfermo
que se enamoró donde fue hospedado*

Su vida podría haber figurado en el libro *Historia universal de la infamia*, de J. L. Borges, o protagonizar un relato más de su precursor literario, las *Vidas imaginarias*, de Marcel Schwob. Podría haber sido un personaje de cualquiera de esos libros, tan imperfectamente ficcional se lee su biografía. Una condensación profética del siglo XX.

La dificultad comienza cuando se trata de definir o describir a Walter Benjamin. Es una dificultad similar a la que se produce al analizar un sueño. ¿Debemos ir paso a paso, parte por parte y detenernos en las asociaciones que cada unidad significativa evoca? ¿Tomarlo como un todo, una producción holística que dice en su unidad tanto como en sus partes? ¿Hay que entender los símbolos en el contexto de la historia? ¿O esta vez preferiremos prestar atención al estilo, a las elecciones estéticas?

Decir que la obra de Benjamin es dispersa, inconclusa y fragmentaria es rigurosamente cierto, escrita como fue, a paso de exiliado entre Frankfurt, Ibiza, París; con el siempre escaso dinero que aportaba el Instituto de Estudios

Sociales desde Frankfurt y los amigos, especialmente Grete Karplus-Adorno y Gershom Sholem. La originalidad y el peculiar latido de sus textos no son abarcados, sin embargo, por estos adjetivos. No alcanza, porque, a la vez, su obra tiene voz propia, un modo de ver, de pensar y de decir que le otorga unidad ontológica. Una voz y una mirada.

La voz

En 1921 Benjamin compró la acuarela de Paul Klee titulada *Angelus novus*. Por unos meses el cuadro permaneció en Múnich en casa de G. Scholem. En 1932 Benjamin pensó en suicidarse y dejar de herencia la pintura a su amigo Scholem. Cuando emigró a París en 1935, llevó la pintura con él. En 1940, antes de partir a los Pirineos escapando de los nazis, dejó la acuarela a resguardo de Bataille en la Biblioteca Nacional de París. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, la obra viajó a Estados Unidos en donde quedó en manos de Theodor Adorno, que la llevó consigo cuando regresó a Frankfurt. En la actualidad la acuarela está en

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.



el Museo de Israel, en Jerusalén, al que fue legada por la viuda de Scholem.

Hannah Arendt escribió sobre Benjamin que, sin ser un poeta, pensaba poéticamente y que hizo de su uso de la metáfora el fuerte de su producción. La sección final del texto de Arendt (una introducción de 50 páginas a los textos publicados en 1968 con el nombre de “Iluminaciones”) se llama “El pescador de perlas” y abre con una cita de *La tempestad* de Shakespeare: “*Full fathom five thy father lies,/Of his bones are coral made,/Those are pearls that were his eyes./Nothing of him that doth fade/But doth suffer a sea change/Into something rich and strange*”.¹

Sobre estos versos Arendt construye una metáfora extendida sobre la cita como una forma nueva y audaz de la producción cultural. Ella lo llama “cita destructiva”. El padre de coral cuyos huesos yacen bajo el mar es el cadáver de la tradición histórica. Las perlas que alguna vez fueron sus ojos son las citas liberadas a partir del contexto de esa tradición. El pescador de perlas que arrancó esos tesoros enterrados del cadáver de la historia, y los trajo a la claridad rica y extraña de la luz desnuda, fue Walter Benjamin.

Es la voz quien pasea, la voz es el *flâneur* que recorre las ciudades que se derrumban, *sine corpo*, testigo accidental, un *Angelus novus* aterrado y mirando hacia el pasado en ruinas, de espaldas al futuro, una voz que enuncia intuyendo el tímpano de sus contemporáneos: los aún no nacidos por venir. Al decir de Mariana Dimópulos, Benjamin tomó la propia vida como documento del mañana, y la propia vida como material estético, histórico, especulativo. Una metafísica del nombre la anima: del nombre de Beatriz parten, como rayos, las iluminaciones místicas que permitieron a Dante escribir la *Divina comedia*. La mezcla de respeto reverencial, místico, a la esencia de las palabras y la melancolía que se percibe en la nostalgia por los primeros nombres, perdidos para siempre en el silencio

aterrador de las grandes esferas, como decía Pascal, son parte de la mística judía que alimentó ese caldo espeso de escritura. “Y así, la *Divina comedia* no es otra cosa que el aura en torno del nombre de Beatrice: la exposición más poderosa de que todas las fuerzas y figuras del cosmos proceden del nombre que surge a salvo del amor.”

Quizás como consecuencia de las condiciones de escribir en el exilio, pero también por elección estética, el estilo de la brevedad trajo a la condensación como consecuencia necesaria. Hablando de los tiradores de cartas dice: “Sabemos transponernos a aquellas quedas pausas del destino, de las cuales sólo más tarde advertimos que contuvieron el embrión de un curso completamente distinto del que nos cayó en suerte. Que el destino se para como un corazón es algo que percibimos con un terror profundo y venturoso”. Allí hay una idea hegeliana de existencia y esencia, una concepción de la historia personal como una serie de posibilidades, que podemos, como psicoanalistas, utilizar para pensar en el sentido del análisis, unos objetivos que trasciendan lo terapéutico.

Escuchemos la voz: “Hay un cuadro de Klee (1920) que se titula *Angelus novus*. Se ve en él a un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la Historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas... Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso”.

1 “A cinco brazos de aquí/yace el cuerpo de tu padre./Corales son ya sus huesos,/perlas sus ojos./Nada de él se ha dispersado./Todo él en el mar se ha transformado/y es todo hermoso, y es todo extraño.”

La mirada

Primero, entonces, la mirada. Un particular recorte, una luz que proviene del ojo, el tiempo del parpadeo dan al objeto el enfoque que permite después el trabajo. El objeto así preparado, marinado, trozado, puede ser cocinado en el caldo espeso del pensar que le dará la forma evanescente, ambigua y sutil que persiste como un objeto poético-filosófico fértil en la mente del lector.

La misma mirada que cazó el *Angelus novus* de Klee se detuvo en las vidrieras abarrotadas de las tiendas viejas de los pasajes de París; recortó el reloj del patio del colegio de Berlín y la manivela del teléfono, despreciado y proscrito en un rincón; estuvo atenta, cazadora furtiva, de la aparición fugaz de una parte de la nutria, habitante de la zona más periférica del Zoológico de Berlín, cerca de la entrada de la *Lichtensteinbrücke*, un rincón profético al decir de Benjamin, como “otros lugares abandonados donde parece haber pasado todo lo que nos espera”; ese ojo nos trajo las mesitas ovales, las balaustradas y las tulipas, así como las toallitas con iniciales, las carpetas y los visillos que permitían a los burgueses de fin de siglo XIX habitar sin huellas.

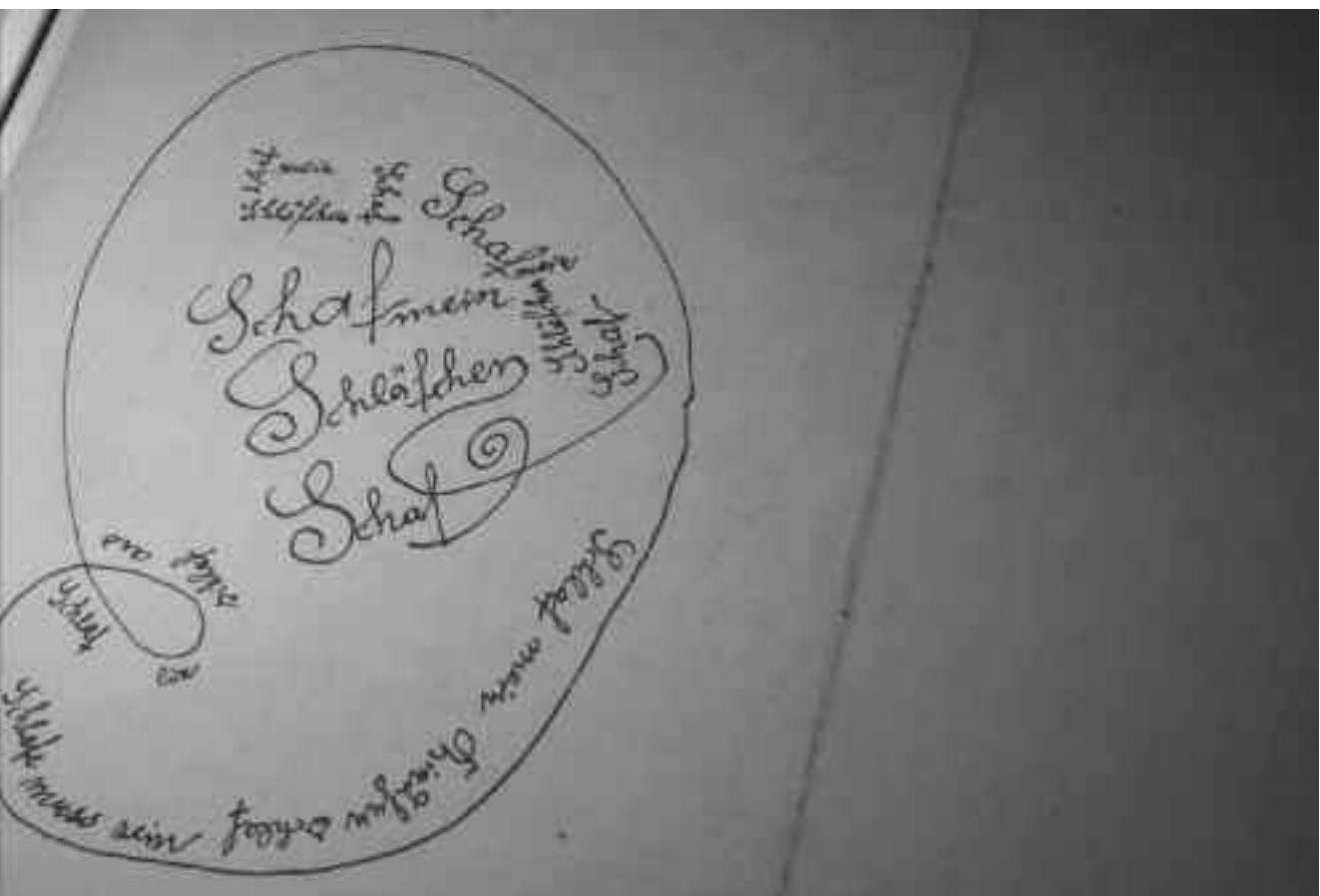
Lo forma esbozada pide una segunda mirada, una vuelta a pensar. Queda detenida destellante esperando una conclusión. No es fácil soportar lo inconcluso. Quedamos como al borde de un abismo, esperando algún tipo de final, la profundización de una promesa, la complejización de una idea que el raciocinio pueda asir. Pero Benjamin parece moverse entre la luz del entendimiento y las sombras o el deslumbramiento de la sinrazón. Lo que es ambiguo, fragmentario o inconcluso parece querer significar. Sombras que buscan sentidos, sonido que clama por articulación.

El pensamiento

Marxista cuyo materialismo dialéctico se alejaba de las masas, sionista que nunca llegó a aprender hebreo ni a viajar a Palestina; la que consideraba su obra más importante, *La obra de los pasajes*, quedó inconclusa. Una serie de

desarrollos rebatidos, argumentos y contraargumentos. Cada nueva intuición, cada movimiento existencial, cada inicial toma de posición filosófica, estética, política quedó inacabada, no tanto por cansancio o falta de fuerza (que de eso también hubo), sino más bien por una discusión interna renovada cada vez con fuerza. Podemos pensar que mientras su amigo y compañero intelectual Theodor Adorno llevó adelante el desarrollo teórico de la dialéctica negativa, Benjamin la encarnó más con su vida que con su obra.

Una manera de aproximarse, de intuirlo, es suponerlo como una entidad extraordinariamente porosa, alguien abierto a las influencias del medio, dejándose formar de modo aparentemente completo y profundo por cada uno de los contactos significativos de su vida, sobre todo los intelectuales de la época que desplegaron obra con agenda fuerte, ideológica, política, filosófica. Benjamin parece ceder a cada contacto y transformarse, a lo Zelig, un poco en Adorno, un filósofo que provenía de la música y cuya concepción de la dialéctica negativa y sus escritos sobre estética y crítica cultural tienen una consistencia y profundidad de pensamiento que lo colocan en diálogo con Hegel y Heidegger. Luego en Brecht, cuya escritura poética y teatral privilegia la posición política y de denuncia. De pronto en Scholem, y su erudito interés por la mística judía. Esa capacidad, líquida, diría Bauman, para ser influenciado demuestra pronto ser, sin embargo, equívoca. Benjamin elige a sus formadores, como Kafka, según Borges, a sus precursores, los encuentra por un azar que él mismo podría haber denominado destinado o electivo. Las sucesivas incorporaciones parecen disponerse, en el interior de su mente, en constelaciones móviles, en combinaciones químicas cambiantes, en procesos cuyo modelo podría ser el del comienzo de la vida orgánica. Una mezcla de aleatoriedad y delicada alquimia personal permite que el marxismo y el sionismo, la crítica cultural y el gusto por los tiradores de cartas, el romanticismo alemán y la dialéctica de Hegel se limiten mutuamente, se complementen, se



relacionen. Este tejido orgánico, el corazón de un ángel que comienza a latir quedo, como un aullido tenue, está formado por distintas teorías, modelos de pensamiento, métodos de investigación (pienso en el *Libro de los pasajes*), que podrían describirse como incongruentes, en algunos casos, antagónicos o contradictorios. Sin embargo, laten. Y lo hacen en la personalísima poética de Benjamin, que es donde radica su potencia actual para seguir generando contemporáneos. Ese corazón que late y se detiene, sincopado, grave, habla con una voz única, inolvidable como un blues entonado por Louis Armstrong. No es la melodía o la letra, es la voz lo que convierte a Benjamin en un encuentro que jamás decepciona y sin embargo parece nunca consumarse. Las influencias de Benjamin no consiguen el objetivo del reclu-

tamiento. Cada nuevo mentor, cada adhesión se continúa con una retracción, una negación, un doblez o recorte. Es marxista, sí, pero más bien de la dialéctica que de la lucha de clases. Es sionista, sí, pero sin emigrar jamás a Palestina, ni aprender una palabra de hebreo, a pesar de haber cobrado la beca que Scholem le consiguió para ese cometido. Ese pequeño no, ese bartlebiano “sí pero” constituye la encarnación de lo que Adorno enunciara en su obra *Dialéctica negativa*. Benjamin es la dialéctica negativa, vive y respira, por así decirlo, en dialéctica negativa de un modo natural, en absoluto forzado, y de un modo que permite el desarrollo de algunas de las ideas más interesantes y revolucionarias que tuvieron origen en el siglo XX. Toma cada teoría y la deja andar en su mente, saludando amigos, conversando

con voces de otra épocas, hasta que esta choca con su propio final, sus contradicciones dentro de su mente, y la hace dar de sí, la sacude hasta que brinda algo, que suele habitar, como diría Peter Handke, en los intersticios, en los márgenes, en las notas al pie, más que en el cuerpo teórico vigoroso y articulado. ¿No es así como Freud construyó sus teorías?

Con las astillas, entonces, los pequeños re-
tazos, aquello que el autor hubiera querido des-
echar pero por alguna razón no pudo, aquello
que en la ciudad se amontona sin ser visto,
como en las vidrieras de los pasajes de París
los objetos inútiles, con esos materiales descu-
biertos por su ojo de cazador artístico, escribió
párrafos deslumbrantes que se resisten a ser
clasificados (poesía en prosa, narración, filo-
sofía, crítica cultural, cuentos).

Releo una polémica sobre Benjamin que se
desarrolló en Buenos Aires en la que participa-
ron Arnoldo Liberman, León Rozitchner, Mar-
cos Aguinis, Héctor Yánover y Silvia Bleichmar,
en 1988, publicada en la revista *Controversia
de Ideas Sionistas*. Tanto el exilio como el final
trágico eran tópicos cercanos a la historia re-
ciente de Argentina y generaron interesantes
debates en torno a sus ideas, su vida y su muerte.
El judío marxista y errante que elige su destino
final: una figura de indudables afinidades elec-
tivas con el intelectual latinoamericano des-
arraigado y cosmopolita, desgarrado por las ga-
nas de morder “un pedazo de pan en castellano”,
como clamaba César Vallejo. Arnoldo Liberman
abre el debate con el artículo “El síndrome de
Walter Benjamín”, donde expresa que la duda
ante las opciones últimas, la imposibilidad de
una decisión transcendental son las caracterís-
ticas consustanciales al judío diaspórico que

hacen problemática su identidad. Silvia Bleichmar
hace hincapié en la cuestión de la identidad
como un sistema de tensiones y considera la
muerte de Benjamin en Portbou “un suicidio
que yo no me atrevería a calificar de melancó-
lico, sino como defensa de la identidad del ser”.
Rozitchner, por su lado, trabaja el tema de la
identidad en cuño etimológico-filosófico: “La
identidad es un fundamento que no puede ser
separado, dividido, comprendido, analizado,
porque es el fundamento de los fundamentos”.
Dice también que “ser judío es aceptar que Dios
nos ha abandonado y es no creer del todo que
ya no somos niños. De ahí que todo judío es
como el Dios de la Sitra Ajra (las fuerzas sini-
estras). Es la siniestra. Todo judío es de iz-
quierda, si en verdad es judío”.

Otros tiempos, 25 años pasaron desde en-
tonces. ¿Qué nos dice Benjamin hoy? ¿Es la
voz, la poética, las ideas lo que misteriosamente
nos habla cada cinco, cada 20 años, con reno-
vada verdad?

Como dice el sitio que la ciudad de Portbou
le dedicó en internet a Benjamin: si la dimen-
sión intelectual de una mente puede medirse
por las puertas que abre, la de Walter Benjamin
es extraordinaria. Benjamin ha abierto nuevas
vías en los estudios literarios, la estética y la
teoría del arte, la sociología y los estudios so-
ciales, la filosofía y la historia. Sus conceptos e
intuiciones han iluminado gran parte de la re-
flexión del presente: exilio y memoria, arte e
imagen, crítica, lenguaje, ciudad y vida urbana.
Temas cercanos para nosotros, psicoanalistas
latinoamericanos, que pensamos desde cierto
exilio, desde un margen, a contrapelo, con la
lejanía del “sí pero”, lejos de la pretensión de
toda completitud, de todo centro.



Los personajes de Benjamin

Profeso una práctica, la psicoanalítica; mi interés se posa sobre aquello que conforma al sujeto, que lo define. El día acaba, como siempre, y el balance es el mismo: una práctica que se orienta hacia la literatura antes que la ciencia, aunque esta última sea también eso, un modo de escribir. Adhiero a otra escritura, más cercana a la indefinición del ensayo, a la reverberancia del poema, a la defensa del “sentido” de la traducción, a la experiencia de la crónica; asumo el carácter ficcional que, haciendo existir al relato como un relato posible entre otros relatos, constituye indefectiblemente al sujeto. Hay en la obra de Walter Benjamin una configuración (¿prefiguración, tal vez?) del sujeto de una actualidad insospechada, también un modo de escuchar y de observar a este último en relación a una práctica como la psicoanalítica. Freud con Benjamin, en mí.

El proyecto benjaminiano se resiste a cualquier intento de establecer una unidad a partir de sus textos. Poquísimas veces la vida y la obra de un hombre *co-inciden* tan dramáticamente. ¿No fue acaso su suicidio, acaecido en Portbou en 1940, mientras huía de la persecución nazi, con su judeidad y una maleta negra a cuestas, una fiel representación de su escritura, signada siempre por lo inacabado? Marca trágica y genial de su existencia y de su pensamiento: nada puede ser concluido definitivamente, toda empresa supone una construcción en el precipicio. Habitante de los límites, personaje destinado a perpetuar una escritura del fragmento y de la

dispersión; en Benjamin encontramos una ensayística que respira con el compás del caminante y que se detiene a escudriñar con la minuciosidad del coleccionista. Allí un posible sujeto, allí una acuciosa mirada, que se arraigan en estas tres imágenes –caminante, coleccionista, ensayista– al modo de una imaginación inervada, de un pensamiento sostenido en lo emocional del cuerpo.

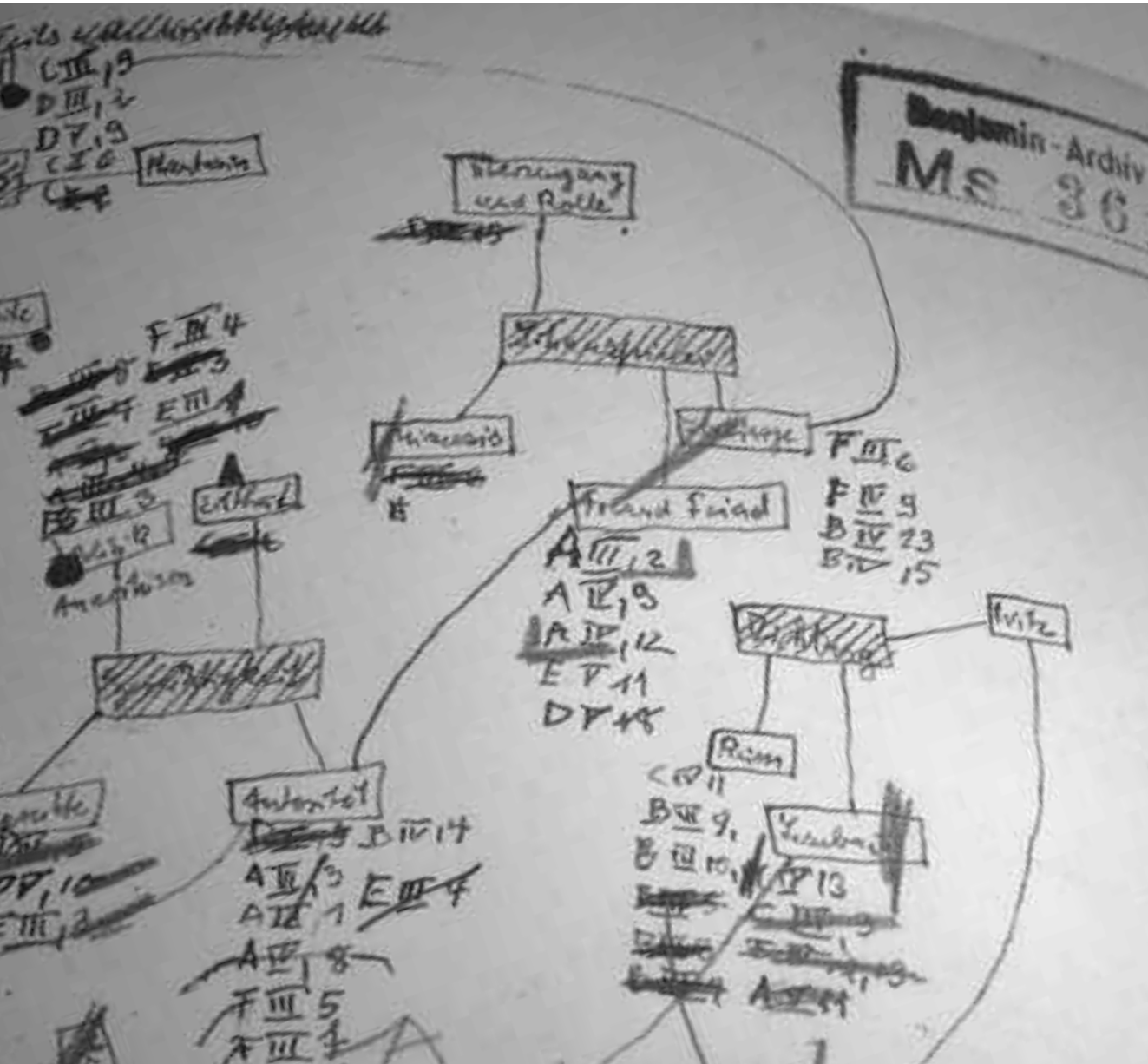
Walter Benjamin, pensador de lo que nos hace idiotas, denunciante de nuestra pretensión de fijar las certezas en lo acabado. “Para los grandes hombres, las obras concluidas tienen menos peso que aquellos fragmentos en los cuales trabajan a lo largo de toda la vida. Pues la conclusión sólo colma de una incomparable alegría al más débil y disperso, que se siente así devuelto nuevamente a su vida. Para el genio, cualquier causa, no menos que los duros reveses de la fortuna o el dulce sueño, se integra en la asidua laboriosidad de su taller, cuyo círculo mágico él delimita en el fragmento. El genio es laboriosidad.” Benjamin, adversario de lo total: “[...] El todo aparente no es en sí mismo más que fragmentación y fisura. Lo que se olvida en la imagen de la totalidad acabada, de la grandeza, es la finitud, el límite que distingue a cada cosa y a cada ser de sí mismo”.

Hay en el caminante benjaminiano alusiones al *flâneur* de Baudelaire; se trata de un personaje que, buscando asilo en la multitud, hace de la ciudad su paisaje y su habitación. Pero para el autor de “La obra de arte en la

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

época de su reproductibilidad técnica” el viaje del caminante es, antes que nada, “[...] viaje interior y solitario abandono de las amables cosas que pueblan nuestro mundo de sentido”. Caminar es abrirse a lo inédito, transitar la incertidumbre, deambular por parajes desprovistos de los viejos referentes familiares. El paseante habla “desde otro sitio”, desde otra orilla, aventurado, siempre en riesgo, a la intemperie,

des-sujetado de sus amarras. La caminata y la escritura cultivadas por Benjamin apuestan por un pensamiento sin andamiajes, sin absolutismos, sin comodidades. Movimiento del cuerpo y propuesta estética que jamás se aquietan; mejor desplazarse, agitar las ideas, retomar antiguas sendas, cambiar intempestivamente de rumbo, combatir los viejos preceptos y hacer de lo abrupto un destino.



Del coleccionismo, cultivado por Benjamin hasta el paroxismo, surge el prototipo de un sujeto que “[...] despoja a la mercancía de su valor de uso, la sustrae de su función práctica, suspende su circulación, para incorporarla a un espacio ordenado y artificioso [...]”. La biblioteca, lugar privilegiado de este acontecer, deviene universo, laberinto, lectura siempre en proceso que resignifica el pasado y, por tanto, la vida misma. El trabajo sobre el libro, sobre el texto, se hace interminable en la medida en que los sentidos pululan de una dimensión a otra, remodelando miradas anteriores, generando nuevas significaciones. El coleccionista es el perseguidor incansable de algún guiño escurridizo, el detective implacable que descubre un texto iluminador, es aquel que posa su atención en el detalle y, a partir de allí, reconstruye una trama, un mundo. En “Desembalo mi biblioteca”, Benjamin evidencia la complicidad de este sujeto con sus objetos: “Espíritus y geniecillos acosan su interioridad, y maniobran para que a los ojos del coleccionista –hablo del verdadero coleccionista, del coleccionista cabal– la posesión se convierta en la relación más profunda que se pueda entablar con las cosas: no es que las cosas vivan en él; por el contrario, es él quien las habita”.

Deambular extraviado hasta dejarse captar por el detalle. ¿No es acaso ese el *summum* de la mirada amorosa? ¿No es a través de esa contemplación en donde aparece lo más genuino del sujeto ante la presencia del otro? Allí el lugar del cual emerge el verdadero nombre de las cosas, del ser. Lo significativo habita en lo minúsculo, en lo trivial, en la insignificancia aparente del detalle. Dirá nuestro autor: “Sólo podemos penetrar el misterio en la medida en que lo reencontremos en lo cotidiano, en virtud

de una óptica dialéctica que reconoce lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano”. Se trata de una mirada que hace renacer el “aura”, lo “poético”, aquella cualidad indecible y originaria de lo viviente.

No existe una identidad homogénea para el sujeto, así como tampoco una monolítica y eterna visión de lo que es su historia. Sólo en lo infinitesimal, en aquello que es pasado por alto, es posible detectar lo que lo distingue a él. Lo discreto como alteridad absoluta, como aquello radicalmente ajeno que, paradójicamente, es también lo más propio de sí; poder ser uno mismo no más que en versión a algo *otro*. En ese atisbo se revela “[...] un músculo lo suficientemente fuerte como para contraer la totalidad del tiempo histórico” en un ahora, atemporal y apocalíptico, que proporciona “[...] la puerta por donde el Mesías podría hacer su entrada”.

Vemos surgir así al ensayista, nuestra última personificación. Confiado en las señas que provienen de su mundo circundante, trabajando arduamente en los márgenes del sentido, sometiendo constantemente a prueba su saber, el ensayista cartografía sus devaneos, retoma sus viejos temas desde vértices siempre inéditos, contornea el mapa de sus búsquedas vitales. Sin lugar a dudas, ese fue Walter Benjamin, un hombre que con su obra plasmó a un sujeto capaz de redimir a la historia. Theodor Adorno, Bertolt Brecht o Georges Bataille no pudieron evitar su muerte; tampoco Hannah Arendt ni Gershom Scholem. Tenía que ser así. La muerte de Benjamin, aquel fatídico 27 de septiembre, se nos presenta como un texto abierto para continuar elaborando. Tal vez con su suicidio el autor deseaba que el futuro fuese algo distinto a la acumulación de la ruina de la barbarie.

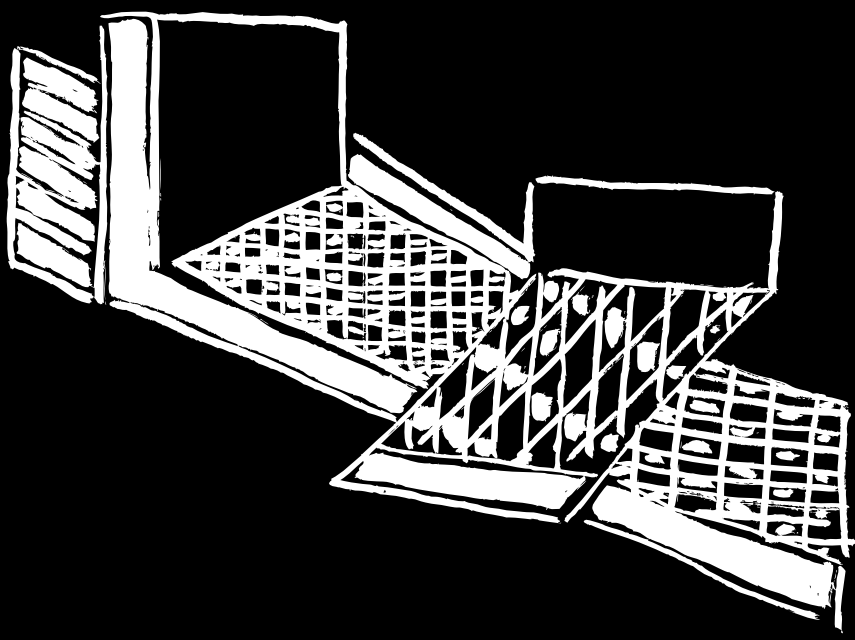
... ... und ... I
 der ...
 der ...
 der ...
 der ...
 der ...

... ... der ...
 der ...
 der ...

- der ...
 der ...
 der ...
 der ...
 der ...
 der ...
 der ...

Benjamin-Archiv
Ms 768

... ... der ...
 der ...
 der ...
 der ...
 der ...



Clásica & Moderna

Fabio Herrmann y la máquina de pensar de Freud

¿Cómo fue que las ficciones freudianas perdieron la gravedad heideggeriana, lo grave que da que pensar, y se volvieron meramente serias? (Herrmann, 2004, p. 71).

Que el *Witz*, que conquista sus títulos de nobleza por el deslumbramiento que suscita, no sea más que agresividad, escatología o libertinaje, es algo que se acostumbra admitir. ¿Pero, cómo consentir sin resistirlo, que su mecanismo revele la empresa inconsciente que gobierna la palabra?¹

D. Quijote (Cervantes, 1605/2002) nos da el ejemplo prodigioso de una condición propia del texto clásico en su capacidad de resistir incesantemente a los discursos críticos que suscita a lo largo de los tiempos. En la presentación de la edición brasileña de 2002, con traducción de Sergio Molina, María Augusta da Costa Vieira aborda la permeabilidad del texto a las diversas culturas y presentaciones, situándolo en el interior de un fervoroso debate entre románticos y realistas en el siglo XX. Nos alerta sobre un aspecto, pasado por alto por los críticos modernos, que había sido, sin embargo, reconocido como esencial hasta mediados del siglo XVIII por los críticos, que encontraron en las aventuras del caballero una condición excepcional de la risa. “Este sesgo de lectura se alteró radicalmente a partir del romanticismo alemán, que encontró en el texto la concreción de un nuevo género literario –la novela– y, en la acción del caballero, un sentido simbólico. [...] A mediados del siglo XX, un hispanista británico, Peter Russell, publica un artículo titulado “*Don Quixote as a funny book*”, en el que reivindica la risa en la obra de Cervantes. Se trata de una advertencia para la crítica cervantina que venía insistiendo en un olvido imperdonable: los estudiosos del Quijote ya no tenían en cuenta que ante todo la obra había sido concebida para provocar la risa. [...] El propósito de Russell es examinar el pasado y recuperar una línea crítica, reconociendo desde ya que el valor literario puede estar tanto en lo serio como en lo cómico” (p. 19).

La oportunidad de releer a Fabio Herrmann a partir del argumento propuesto por la sección Clásica & moderna no deja de favorecer la tarea nada simple de abordar una obra extensa, compleja, de ese autor. Su escritura extremadamente refinada, aforística, irónica, esquivando consistentemente los intentos de asimilación por el discurso de cualquiera de las corrientes psicoanalíticas, se

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Prefácio de Jean-Claude Lavie (1988). En Freud, S. (1905/1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, p. 10. Paris: Gallimard.

impone *clásicamente* por su fuerza de resistencia. El autor, coherente con su estilo, no quiere afiliarse a ninguna corriente de pensamiento psicoanalítico. Por su vocación, por su proyecto, parafraseando la definición del texto clásico de Italo Calvino (1985/1993)², la obra de Fabio Herrmann podría ser considerada como un esfuerzo de recuperar una línea crítica atravesando nubes de discursos escolásticos que se forman incesantemente en torno a la idea psicoanalítica.

Que las pocas líneas del párrafo que siguen, escritas como introducción a uno de sus últimos libros, *A infância de Adão e outras ficções freudianas*, nos sirvan para degustar preliminarmente la inextricable composición de gravedad e ironía que sustenta la escritura del autor: “Así como la teoría freudiana, cuando es unificada en la abstracción de los comentaristas serios, se convierte en la doctrina que debería combatir y queda sin sus errores necesarios, ya no puede ser rescatada por la ironía, ve su metapsicología convertida en un avatar extemporáneo del sistema metafísico, pierde su ironía y pierde sus ironistas socráticos. El análisis del hombre, emprendido en *A infância de Adão*, no es en suma un análisis existencial, no es un emprendimiento filosófico, no es literatura experimental, ni siquiera es un resumen del psicoanálisis. Aún cuando reúne sus principales conceptos. Es solo un psicoanálisis, el retrato hablado del que imaginamos ser un psicoanálisis visto por dentro por su *daimon*, la risa humana de un dios agnóstico, no creyente de sí, pero fiel a la ironía curativa” (Herrmann, 2007, p. 21).

Presentar el pensamiento de Fabio Herrmann por la vertiente de la risa nos lleva a considerar la idea paradójica de que este resulta de la *gravedad* de un pensamiento que se consagró a la elaboración de *una crítica de la razón psicoanalítica*, como ya se dijo (Mezan, 1986). “Grave es el carácter de lo que tiene importancia, de aquello que puede traer graves consecuencias: la gravedad de la cuestión, del problema”.³ A contramano de la seriedad, gravedad que promueve ruptura con la solemnidad de los discursos doctrinarios.

La ironía curativa del método es figurada para Herrmann por el célebre poema de Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*. La historia del psicoanálisis como resistencia al psicoanálisis, texto de 2002 aún inédito, que abre sus “meditaciones” en *Da clínica extensa à alta teoria* (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

“El poema más riguroso de cuantos ya se escribieron, la estrategia más consecuente, la interpretación más precisa crean apenas la condición: cuentan, sobre tal aspecto, como el triple agite de la mano antes de tirar los dados, una garantía de imparcialidad pero no una previsión del resultado. Y la teoría resultante no es más que condición para la siguiente tirada. Es la imagen justa de nuestro trabajo” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Toute pensée émet un coup de dés quiere decir: interpretación alguna abolirá el juego de dados, el método interpretativo. La verdad de la interpretación está en el vórtice que sobreviene a la ruptura: la teoría psicoanalítica vale como un juego de dados, como ruptura de campo. De la gravedad a la risa: “El rigor más absoluto llevado al extremo inimaginable es tan solo la condición necesaria para un juego de dados” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

2. Calvino formula así esa condición: “Un texto clásico es una obra que provoca incesantemente una nube de discursos críticos sobre sí, pero continuamente las repele”, p. 12.

3. De acuerdo con el diccionario de lengua francesa *Le petit Robert*, p. 888.

Glosando el poema de Mallarmé, Fabio Herrmann evoca la figura del naufragio de un transatlántico en una bañera. Denuncia el carácter absurdo de la crisis del psicoanálisis al enfrentar los desafíos del hombre contemporáneo por el estrechamiento del horizonte de su vocación, por el olvido de la potencia heurística de la invención freudiana.

El apego al método interpretativo es el único recurso contra la reificación de las teorías. Escribe: “Al crear el psicoanálisis, Freud [...] era el Maestro, entonces, tirando sus dados. La historia sexual del desarrollo, por ejemplo, rompía con el cognitivismo pueril de la psicología de su tiempo, su aparato psíquico problematizaba la soberanía de la conciencia y la miopía de la razón –que nunca supo medir sus límites en las palabras de Bataille–, sin caer en la ceguera del sentimiento, el cual desconoce hasta lo que significa medir. Su teoría vale, pues, como una tirada de dados, o, en nuestra expresión como ruptura de campo. Nosotros la transformamos en doctrina, pasando a creer totalmente en su *theoretische Fiktion*” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Marilsa Taffarel (2005) estudia la obra de Herrmann a partir de sus propios argumentos, su fundamentación, así como a través del cotejo con otras visiones de métodos vigentes dentro del movimiento analítico, situando la propuesta metodológica de la Teoría de los Campos en el espacio psicoanalítico americano y europeo. Persigue la idea de que la historia del psicoanálisis está compuesta de olvidos y recuperaciones del método psicoanalítico. Encuentra dos ejemplos marcantes de recuperación de la potencia heurística del método, en Klein y Bion, y de olvido, en Anna Freud y en la *ego psychology*.

Para la Teoría de los Campos, escribe: “El análisis funciona, a pesar del uso dogmático de las teorías por las Escuelas, por el efecto de ruptura, no por el carácter explicativo [...]. La interpretación trabaja buscando ‘la ampliación de las brechas, de las fallas de sentido hasta su completo eclipse, con la consecuente desarticulación de la estructura’” (p. 68).

La autora busca dilucidar el fundamento epistemológico de la interpretación psicoanalítica a través de una contraposición al método hermenéutico en la filosofía y en las ciencias humanas. Proponer la ruptura de campo como motor de la actividad interpretativa y recusar la fuerza explicativa de interpretaciones propios del conocimiento hermenéutico. Al “arrancar el objeto de las contextualizaciones que lo oscurecen, sin colocarlo en otro contexto, por ejemplo, el contexto de la teorías, la concepción metodológica de Herrmann evidencia un direccionamiento anticontextual y antihermenéutico” (p. 68). Ese direccionamiento aproxima la descontextualización admitida por la Teoría de los Campos del método deconstructivo de Derrida y de la interpretación como *des-traducción* de Laplanche⁴.

La posición excéntrica del psicoanálisis en relación a las ciencias humanas, la perspectiva de que el psicoanálisis no es un humanismo, fue anunciada por Michel Foucault en los años 60. Al realizar su arqueología de las ciencias humanas, inauguró una perspectiva que penetraría los enigmas de lo humano

4. El punto de vista de Laplanche (1994-1998) está explicitado en *La psychanalyse comme anti-herméneutique*, 1994, pp. 243-262. También en *Narrativité et herméneutique: quelques propositions*. En Laplanche, J.L. (1998). *Entre seduction et inspiration: L'homme*, pp. 293-300.

liberada de la visión humanizadora de las ciencias humanas. El psicoanálisis (a diferencia de las ciencias humanas) se encamina al momento –inaccesible, por definición, a todo el conocimiento teórico del hombre, a toda aprehensión continua en términos de significación, de conflicto y de función– en que los contenidos de la conciencia se articulan con la finitud del hombre, o antes quedan abiertos a ella” (Foucault, 1966, pp. 485-486). Sobre Foucault, comenta Fabio Herrmann: “Michel Foucault [...] percibió algo fundamental: el psicoanálisis atraviesa –inyecta– las ciencias humanas; *el psicoanálisis no es una ciencia humana porque disuelve al hombre*, pero Foucault no tenía experiencia de la intimidad de la clínica; no la intimidad con el paciente sino con el hombre disuelto”⁵

La intimidad con el hombre disuelto se hace por la crisis representacional alcanzada a través del movimiento de un diálogo. El hombre psicoanalítico es un hombre en su condición de tránsito subjetivo en análisis. Para Herrmann (1999): “El hombre psicoanalítico es el ser del método del psicoanálisis, transferencial y descentrado internamente, dividido y multiplicado en lo íntimo de sus operaciones, este que aparece en la sesión por efecto de la ruptura de campo: el Hombre Psicoanalítico es un ser de lo extraño” (p. 17).

La radicalidad de esa perspectiva antihermenéutica –desde que análisis es, en su esencia, crisis representacional– pone *gravemente* en cuestión el estatuto de la teoría, su modo de producción. “Cuestión crucial del modo de producción de las teorías psicoanalíticas, las teorías en estado clínico fulgulan por un instante y luego se deshacen por la ruptura de campo dejando entrever, en el vórtice, sus componentes y sus potencialidades inexploradas. Cuando una teoría es utilizada al modo de una herramienta interpretante, como debe ser, ella está en permanente creación” (Herrmann 2002, 2003, 2004).

Juego de dados, apuesta a que el análisis funciona, *a pesar del uso dogmático de las teorías* por las Escuelas, por el efecto liberador de nuevas representaciones que emergen de una interpretación, o sea, fundamentalmente por su efecto de ruptura. El método productor de rupturas es consustancial al mecanismo de la empresa inconsciente que gobierna la palabra. ¿Cómo no reconocer ahí el mecanismo del *Witz* del cual Freud reveló la íntima relación con el inconsciente?

En el prefacio de la traducción francesa dirigida por J.-B. Pontalis de *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Jean-Claude Lavie escribe: “¿Por qué curioso sesgo el chiste, más cercano a lo risible que a lo mórbido, puede atraer la atención de Freud y retenerla al punto de volverse objeto de una investigación tan documentada como minuciosa, siendo materia de un tratado de casi 300 páginas? ¿Cómo ese singular interés puede incitarlo a escribir *El chiste y su relación con lo inconsciente* al mismo tiempo que los célebres *Tres ensayos sobre la teoría sexual?*” (p. 9).⁶

Witz fue traducido al portugués, así como al español, por “chiste”, término que padece las mismas limitaciones que su correspondiente en francés, *mot d’esprit*, al traducir lo que el alemán designa tanto como una facultad como su producto. *Witz* tiene, en alemán, el sentido de “juego de palabras”, pero también

5. La intimidad de la clínica, clase registrada en video. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=EIOV0OdNkK>

6. En Freud, S. (1905/1988). *Le mot d’esprit et sa relation à l’inconscient*. Paris: Gallimard.

de aquello que lo produce y, más ampliamente, de inventar una combinación de cosas heterogéneas, que permanece intraducible. En una nota preliminar a esa traducción, escribió Pontalis: el *Witz* “designa en la tradición alemana [...] un tipo de espíritu ‘o tal vez el espíritu típico’ (*l’esprit type*), aquel que aprende por una mirada, en la rapidez de un golpe, [...] las relaciones nuevas, inéditas, en suma, creativas que es capaz de desvelar” (p. 33)⁷. El *Witz* tiene así ligación con el fragmento, con el descubrimiento, la sorpresa (inclusive para su autor). Por esa ligación con el inconsciente, el *Witz*, así como el método, es algo que nos sucede. “Método es lo que nos sucede, él nos escoge cuando practicamos psicoanálisis, no lo escogemos” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Evocando al *Witz* procuramos una vía para la idea de *espesura ontológica del método*. Idea de difícil aprehensión, pero crucial para la Teoría de los Campos. Es preciso, antes que nada, distinguirla de “técnica”, la técnica está en el ámbito de nuestra elección. Ya el método, operando a través de la ruptura de relaciones de un determinado campo constitutivo de nuestra conciencia –así como el *Witz*–, nos sorprende en la desarticulación de los nexos que sustentaban nuestra conciencia. El método es el inconsciente de la práctica.

¿Cómo aceptar sin resistencia la idea de atribución de una *espesura ontológica* al método psicoanalítico? ¿Cómo sustentar la exigencia de rigor de un pensamiento en completa abstinencia de contenidos representativos?

Entre el analizando y el analista, al unísono –pero de manera discrepante– se construye un vacío. No son las personas, la dupla, que lo construye, sino que es el método que constituye el vacío como la cuna de la interpretación. “El método es pues un vacío productor, una nada organizada y un vacío organizador, pura estructuración de la clínica.”⁸

La recuperación del método para Fabio Herrmann equivale a la recuperación de un olvido original. Olvido original –y no temporal– pues se trata de pensar en una anterioridad lógica; el sentido lógicamente anterior del método a los de teoría y de terapia, atribuidos por Freud al término psicoanálisis. “El método, tal vez nunca lo hayamos conocido; pero, como enseña el psicoanálisis acerca de lo extraño, es probable que lo desconocido sea lo más conocido que se perdió por un olvido original” (Herrmann, 1991, p. 6).

Herrmann partió de un esfuerzo de esclarecimiento de la forma esencial del saber y de la eficacia de la clínica de donde nació la idea de ruptura del campo. Se concentra ese trabajo, de recuperación de la unidad esencial de la disciplina psicoanalítica, en una depuración, desde un punto de vista epistemológico, del pensamiento freudiano, en la trilogía *Andaimes do real*.⁹ Los libros que siguieron, *O divã a passeio*, *A psique e o eu*, *A infância de Adão*, “dialogan con un cierto margen interior de la invención freudiana, donde ciencia y literatura andan juntas” (Herrmann, 2002, p. 7). En esos libros el terreno

7. En Freud, S. (1905/1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*. Paris: Gallimard.

8. Esa idea fue explorada anteriormente. Schaffa, S. (2006). Freud e o pensamento por ruptura de campo. En Herrmann et al. (organizadores). (2008). *Ruptura de campo: Crítica e clínica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 33-57.

9. Volume I, O método da psicanálise (1991); volume II, Psicanálise do quotidiano (1997); volume III, Psicanálise da crença (1998). Um esforço de reconstituição do caminho da construção do pensamento de Herrmann. En Herrmann, L. (2007). *Andaimes do real: A construção de um pensamento*.

epistemológico explorado encuentra progresivamente los fundamentos de nuestra disciplina en la ficción.

En la presentación de *A infância de Adão*, escribe: “La ficción [...] permite capturar el instante en que la emoción viva muestra su lógica rigurosa, en la que la historia se transforma en transferencia, en que las duplicaciones subrepticias del sujeto se cristalizan en palabras concentradísimas de sentidos en vórtice” (Herrmann, 2002, p. 7). “¿Qué hace un escritor de ficción? [...] Crea un mundo con reglas coherentes. Un mundo que refleja el mundo real” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

Discutiendo la relación entre psicoanálisis y literatura en la Teoría de los Campos, Noemi Moritz Kon (Meyer, A.; Kon, N. M. & Schaffa, S., 2007) se aproxima a la perspectiva literaria de Roland Barthes. Fabio Herrmann abandona el territorio de la “ciencia regular” para buscar “la verdad peculiar en la literatura”. Herrmann “nos sitúa en relación a esa fuerza generadora de saber de la literatura tal como la concibe Roland Barthes: ‘Este engaño saludable, esta evasión, este magnífico logro que le permite escuchar el idioma fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, yo lo llamo, para mí, literatura. [...] La ciencia es grosera, la vida es sutil, y es para corregir esta distancia es que nos importa la literatura.’” (p. 167).

Para Fabio Herrmann, “el historiador, el cientista político, el antropólogo se valen de la literatura, como proceso análogo al pensamiento, y de la filosofía, esa otra vertiente de la literatura, como instrumento de formulación de hipótesis. [...] El reino de lo análogo del psicoanálisis es la ficción, siendo nuestras teorías casi ficciones literarias –como la física, por ejemplo, es casi matemática. Si la metáfora poética esencial de la física se da en sus ecuaciones, nuestra metáfora poética esencial se realiza en la ruptura interpretante de la teoría” (Herrmann, 2002, 2003, 2004).

¿Cómo fue que las ficciones freudianas perdieron la gravedad heideggeriana, lo grave que da que pensar, y se convirtieron meramente en serias? Respuesta: por la repetición. “No solo es seria la repetición sino que repetitiva es la seriedad.” Fabio Herrmann hace el diagnóstico de un tedio que padece nuestra disciplina.

O tédio epistemológico, texto inédito, busca en James Joyce¹⁰ el interpretante de la crisis actual de la disciplina: “[...] Falta en el psicoanálisis tal vez lo que no le faltaba al pensamiento freudiano, un Mulligan, el *daimon* irónico de Stephen Dedalus, o mejor, su *therapon* a insuflar las contradicciones entre sentimientos e intelecto, y llevar al ridículo la pretenciosa certeza de las referencias teóricas. Hoy tal vez no sea aún demasiado tarde para transformar la ironía en método, a media voz, mientras la oficialidad se distrae jugando al Titanic en la bañera” (Herrmann, 2004b, p. 72).

Herrmann recuerda con humor que “Italo Svevo, el autor de *La conciencia de Zeno* [...] y reverente amigo de Joyce, invita a los psicoanalistas a dedicar su atención a Ulises, que la merece más que aquella pobre Gradiva”. Recuerda incluso que “Ulises se conoció como la novela para terminar con todas las novelas,

10. Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). Quem? Hoje, Joyce, capítulo II de la Segunda Meditação Clínica, citado por Meyer, A. et al. (2007).

quién sabe también con nosotros”. Dentro de tal perspectiva, nada más absurdo que pretender aplicar la doctrina psicoanalítica a una obra que es el vórtice de todas las interpretaciones: “Me imagino el efecto de una interpretación edípica de la relación de Stephen con su madre muerta, al estilo del análisis de Hamlet por Jones. Tal vez concluyese por la suposición de cierta ambivalencia con relación a la figura materna”¹¹.

Fulgor y libertad de un *Witz* maravilloso de más de mil páginas –como no pensar en la exclamación de Anthony Burgess: “*A great comic vision, one of the few books of the world that can make us laugh aloud on nearly every page.*”¹²? Para Herrmann: “La comicidad no es apenas un síntoma esencial del drama humano desnudo, es también la forma de desnudarlo, no es el reverso del drama, sino el drama dado vuelta, las entrañas del alma a la vista: Ulises inventó el psicoanálisis cómico por excelencia”.¹³

Herrmann encuentra en la obra de Joyce un interpretante de la condición clínica del *ser en tránsito*, del régimen transferencial de la palabra analítica. La escritura del Joyce, *el delirio dado vuelta*, es el lugar de la experiencia de un vórtice temporal, dimensión temporal del hombre psicoanalítico: “El delirio dado vuelta restablece la forma concreta de la experiencia humana, una composición de posibles, dispuesta en capas, una torta milhojas del alma”.¹⁴

La escritura de Joyce, antídoto contra el tedio epistemológico, sobrepasa continuamente nuestra resistencia contra “experimentar el universo de los posibles, la casi ilimitada variedad de experiencias de las que está dotada el alma humana”.¹⁵

Para Herrmann, “Joyce escribió libros imposibles de objetivar e incorporar con propiedad, y usar y recombinar con alguna garantía”.¹⁶ Tal fascinación por la *torta de milhojas* del maestro de Dublin es notoriamente la de Jacques Lacan.

En su conferencia del 16 de junio de 1975, en la apertura del Simposio Internacional James Joyce, que llevara al conferencista a una frecuentación asidua de la obra del autor irlandés, Jacques Lacan (1975-1976/2005, pp. 161-169) cita la observación célebre de Joyce según la cual él quería asegurar su inmortalidad mientras, por los próximos siglos, los profesores se ocuparían de descifrar los enigmas que trasbordan *Ulises*. Y, mientras frente a esa provocación dirigida a sus críticos, “Lacan reacciona evitando volverse simplemente un glosador y en su intervención se coloca en el interior de un discurso de analista, y no del discurso universitario que presume un saber –que se trataría de acumular antes de hablar–, un saber –que no quiera dejar que su inconsciente interfiera en su escritura” (Rabaté, 2005, p. 165).

11. Todas las citas del párrafo se refieren a Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). Quem? Hoje, Joyce, capítulo II de la Segunda Meditação Clínica.

12. Citado por Penguin Group. Recuperado de <http://www.us.penguin.com/nf/Book/BookDisplay/0,,9780141181264,00.html>

13. Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). Quem? Hoje, Joyce, capítulo II de la Segunda Meditação Clínica.

14. Citado por Meyer, A. et al. (2007), pp. 164-165.

15. Id.

16. Id.

Resultado de esa frecuentación asidua, la tentación inicial de Lacan de abordar por un ángulo psicobiográfico la obra¹⁷ es ampliamente sobrepasada. Es cierto que para Lacan el mecanismo del *sinthome* tiene un sentido psicobiográfico como subraya Rabaté (2005): “Joyce escoge una carrera artística a fin de compensar la carencia de un padre brillante, pero no apto para su papel. [...] La escritura opera un lugar de la paternidad simbólica inscribiéndose en esa falla” (p. 169). Pero el *ego scriptor* (Pound) se impone a Lacan llevándolo a rever su pensamiento anterior. Observa con agudeza Rabaté (2005) que, al referirse a Joyce, “Lacan escribe ‘ego’ como se hace en inglés, y no ‘moi’, que traduce tradicionalmente como *Ich* en francés. Eso sugiere una nueva lectura de ego psychology, menos crítica tal vez que la de los años 50 [...]” (p. 170). La fascinación de Lacan por Joyce llevó a Nestor Braustein a sugerir que Joyce se volvió poco a poco el doble de Lacan, un *Doppelgänger* literario, un *ego* que transita de Joyce a Lacan. “Joyce, que siempre se recusó de ser psicoanalizado, pero cuyo nombre repite y traduce el de Freud, parece asumir el papel de psicoanalista salvaje de Lacan –al menos en la medida en que revela un común narcisismo de *ego escritor*” (p. 172).

“Jacques Lacan –así lo imagino con admiración, pero jamás podría estar seguro– pretendía denunciar la repetición monótona de las interpretaciones corrientes. [...] ¿Cómo es posible que sus desafíos se hayan convertido en materia de repetición interminable o que se imiten infinitamente sus denuncias de la imitación? Respuesta: es perfectamente posible –tanto que sucede–, pues, de manos dadas, adhesión y rechazo levantan el estandarte de lo irreconciliable. Lo irreconciliable con el pensamiento odia el humor y, como Sócrates, Lacan fue un ironista: los amigos irreconciliables cuentan cien veces la misma broma para ver qué mata mejor”¹⁸.

El amor irreconciliable del lector por la obra es lo que impide tomarlo como *funny book*. Como observa Burgess (1965/1994): “Dos paraísos para estudiosos, *Ulises* y *Finnegans wake* son, a raíz de la cualidad de investigación que los rodea, cada vez más vistos como códigos místicos y cada vez menos como novelas magistrales que buscan entretener” (p. 7).

Así con Cervantes, con Joyce, con Freud. Y sus lectores. En el ensayo “O atrito do papel”, al analizar la relación entre el pensamiento de Freud y el psicoanálisis, Herrmann (2004b) nos confronta con la cuestión del pensamiento y de la resistencia: “La interpretación que hace la comunidad de lectores de una obra es como un trazado que une los puntos más aceptados, sin respetar la intención del autor. Hablando psicoanalíticamente, las zonas de resistencia aparecen modeladas al revés en la lectura establecida de una obra, queda el pensamiento esencial –aquello que hace pensar, que transmite, heideggerianamente, el *dom de pensar*, siendo, por consiguiente, lo que hay de grave en una obra– como exacto trazado lacunar [...]. Esto que transmitimos al escribir, el pensamiento con el cual capacitamos al lector, no es, sino muy aproximadamente, el instrumento de que nos valemos nosotros mismos al pensar” (p. 62).

17. Que verificamos a través de una correspondencia entre Joyce y Stephen Dedalus, de *O retrato de um artista enquanto jovem*, establecido por Lacan. Cf. Lacan, J. (1975-1976/2005). Joyce était-il fou? *Séminaire XXIII, Le sinthome*.

18. Herrmann, F. (1991c). Um morto contra a morte. Texto preparado en homenaje a los diez años de la muerte de Jacques Lacan.

Entre las lagunas de la *historia del psicoanálisis como historia de resistencia al psicoanálisis*, Fabio Herrmann, al delimitar el método –gravedad y humor–, quiso devolvernos, liberada del peso de las doctrinas, la máquina de pensar de Freud.

Referencias

- Cervantes, M. (2002). *D. Quixote de La Mancha* (S. Molina, Trad.; prólogo de Maria Augusta da Costa Vieira). São Paulo: Editora 34. (Trabajo original publicado en 1605)
- Burgess, A. (1994). *Homem comum enfim. Uma introdução a James Joyce para o leitor comum*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1965)
- Calvino, I. (1993). *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1985)
- Foucault, M. (1966). *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Lisboa: Portugal Editora.
- Freud, S. (1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (Traducción del alemán por Denis Messier; prefacio de Jean-Claude Lavie). Paris: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1905)
- Herrmann, F. (1991). *Andaimes do real. O método da psicanálise*. São Paulo: Editora Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1979)
- Herrmann, F. (1991b). *Clínica psicanalítica: A arte da interpretação*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Herrmann, F. (1991c). Um morto contra a morte. Recuperado de: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/um-morto-contra-a-morte/>
- Herrmann, F. (1992). *O divã a passeio*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Herrmann, F. (1997). *Psicanálise do cotidiano*. São Paulo: Editora Artes Médicas.
- Herrmann, F. (1998). *Psicanálise da crença*. São Paulo: Editora Artes Médicas.
- Herrmann, F. (1999). *A psique e o eu*. São Paulo: Editora Hepsyché.
- Herrmann, F. (2001). *Introdução à teoria dos campos*. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2002). *A infância de Adão e outras ficções freudianas*. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2002, 2003, 2004). *Da clínica extensa à alta teoria. Meditações clínicas*. Curso administrado en la SBPSP y en el Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-USP. Texto de la transcripción inédito.
- Herrmann, F. (2004). Sobre a infância de Adão. *Percurso – Revista de Psicanálise*, 38, ano XIX, pp. 21-22. 2007.
- Herrmann, F. (2004b). O pensamento de Freud e a psicanálise: O atrito do papel. *Ide - Psicanálise e Cultura*, 48. 2009.
- Herrmann, F. (2005). A intimidade da clínica. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=EIOV0OdNkKc>
- Herrmann, L. (2007). *Andaimes do real: A construção de um pensamento*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Lacan, J. (2005). *Le séminaire livre XXIII, Le sinthome*. Paris: Seuil. (Trabajo original publicado en 1975-1976)
- Laplanche, J. L. (1999). *Entre séduction et inspiration: L'homme*. Paris: PUF.
- Meyer, A.; Kon, N. M.; Schaffa, S. (2007). Debates: O homem psicanalítico é um ser da estranheza. *Percurso – Revista de Psicanálise*, 38, ano XIX.
- Mezan, R. (1986). A reinvenção da psicanálise. *Percurso – Revista de Psicanálise*, 38, ano XIX, pp. 187-194. 2007.
- Schaffa, S. (2006). Ruptura de campo crítica e clínica. En *IV Encontro Psicanalítico da Teoria dos Campos por Escrito* (pp. 33-57). São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.
- Taffarel, M. (2005). *O método psicanalítico: Sua identificação na história da psicanálise e sua relação com o método nas ciências*. Doctorado en psicología clínica, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Rabaté, J.-M. (2005). *Qui jouit de la joie de Joyce?* En *Lacan & la littérature*. Paris: Editions Manucius.
- Robert, P. (1988). *Le petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Le Robert.

Ciudades invisibles



Bogotá, 2.600 metros más cerca de las estrellas

La ciudad no dice su pasado, lo contiene como las líneas de la mano, escrito en los ángulos de las calles, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, surcado a su vez cada segmento por raspaduras, muescas, incisiones, cañonazos.

ITALO CALVINO

¿Cómo describir la ciudad que habito y mi quehacer psicoanalítico en esta ciudad? ¿Cómo dibujar con palabras una experiencia de la ciudad? Pienso en el personaje de *La nueva Eloísa* de Rousseau, cuando narra el vértigo que siente frente a su experiencia de la ciudad por primera vez: “Estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causa vértigo... Perturba mis sentidos haciéndome olvidar quién soy y a quién pertenezco”.¹

Pero con la cita de *Eloísa* me queda otra sensación. ¿Existe algo particular que podamos describir de nuestra experiencia psicoanalítica en el entorno urbano que sea diferencial entre una ciudad y otra?

Nuestras ciudades latinoamericanas son la ejecución de un mismo modelo (tanto la ciudad colonial como la contemporánea). El proyecto de colonización se basó en la construcción de una plaza central con la catedral en uno de sus costados y los poderes administra-

tivos de la ciudad en los otros costados. Esta trama urbana es el modelo sobre el que se construyeron todas nuestras ciudades. La experiencia actual de la ciudad pasa por otra colonización, la de la globalización, que hace que los espacios urbanos contengan las mismas marcas, los mismos espacios tipo *express* (cajeros automáticos, puntos de comida rápida, centros comerciales, sistemas de transporte masivo).

Hoy en día el crecimiento urbano pareciera estar dinamizado por la construcción de dos fenómenos fundamentales: los centros comerciales y las avenidas. El viejo esquema estático de la ciudad de la plaza central con caminos reticulares que convergen en ella, ha devenido en un centro móvil descentrado al que se accede por vías que buscan acelerar el ritmo de los desplazamientos.

El paseo del caminante que le conducía de forma centrípeta a la plaza, hoy cede a la velocidad centrífuga que busca llevarme a un nuevo centro que continuamente se está reubicando en la medida en que la trama urbana se desarrolla.

Si un turista llegase a Bogotá se encontraría con el lema publicitario que vivimos “2.600 metros más cerca de las estrellas”. En medio de la Cordillera de los Andes, se abre una extensión, una llanura denominada Sabana de Bogotá. La ciudad pareciera descolgarse de las montañas hacia la llanura. Ese posible turista indagaría sobre qué conocer en Bogotá, e indefectiblemente uno pensaría en el centro

*Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

1. Berman, M. (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. España: Ed. S.XXI.

urbano denominado Plaza de Bolívar (plaza que lleva el nombre de un montón de plazas similares en Caracas, Lima, Quito, Panamá, incluso ciudades de países donde Bolívar no jugó un papel como independentista como Valparaíso, o en Ciudad de México, donde hay un monumento en el Paseo de la Reforma, o en Buenos Aires en el Parque Rivadavia). Un centro al que yo, como habitante de la ciudad, escasamente me dirijo pero al que encamino al visitante.

La plaza central es un referente de la memoria

De la misma forma conduciría a mi virtual turista al cerro tutelar de la ciudad denominado Monserrate (denominación que apela a la virgen de Monserrat, patrona de Cataluña, también llamada La Moreneta y que también tiene réplicas en Brasil, Argentina, Chile, Salvador, Nicaragua). ¿Por qué llevaría al visitante a lu-

gares que mi transitar cotidiano no habita? ¿Por qué lo haría llevar sus pasos a un lugar que tan solo habita mi memoria de infancia?

Ahora bien, si fuera en horas de la tarde, terminando el día laboral, llevaría a mi eventual visitante a alguna de las zonas rosas de la ciudad. En Bogotá no se por qué curiosa razón se les ha empezado a denominar por letras, Zona T, Zona G (¿se habrán dado cuenta mis coterreños que T y G y Rosa tienen claras alusiones y connotaciones?). Pero para ello escaparía del centro histórico y buscaría estos puntos descentrados de los que hablé atrás. Puntos donde la memoria deja de existir y solo existen fragmentos de ciudad fácilmente evanescentes con el paso del tiempo.

Lugar de memoria o no memoria (para citar a Marc Augé), esta ciudad que dibujo es copia a modelo, iteración y reiteración. En esos lugares ya no sé si estoy en Río, Ciudad de México, Lima, Santiago. No sé si estoy en una pasarela



Arq. Daniel Villani

de moda, en un espectáculo de vitrinas que se reflejan incansablemente de un territorio a otro. No sé si estoy en la misma iglesia en diferentes espacios urbanos. De la misma plaza colonial por la que transito con el paso lento al que me refiere ese centro histórico a la misma configuración espacial para la diversión que habita en todas las ciudades nuestras y en la que el ritmo está definido por la modernidad: el acelerar, el hacinamiento.

La ciudad moderna es velocidad y condensación

Tal como la he ido describiendo, he ido dibujando dos ciudades, la del paso lento, la del paso rápido. Una ciudad escindida, en donde cada parte busca su representación. La ciudad ya no tiene un centro administrativo que organice la relación centro-periferia, no hay tensión central, tampoco hay un centro simbólico. El centro de unos es el margen de otros.

Un centro comercial en Bogotá es un simulacro de un centro comercial en cualquier otro lugar del mundo, es una convención que se repite de formas diferentes, como los melodramas televisivos, la misma historia de un protagonista pobre que a través del amor alcanza el progreso anhelado de la modernidad.

Una plaza central en Bogotá, o en cualquier ciudad colombiana, o de Latinoamérica es la constatación histórica de un período de dominación que fue quebrado por un héroe emancipador. La plaza sobrevive como recuerdo de la colonia pero en su centro se erige la figura central de un libertador, un héroe. Crecimos adorando la figura de un hombre que nos salvó de la dominación, no debería sernos extraño que entonces sigamos añorando héroes (tiranos con discursos libertarios) que nos liberen de cualquier dominación real o ficticia. En la plaza histórica se rinde culto a la individualidad idealizada del héroe que luego la historia se encargará de fotocopiar en remedos tiránicos.

En medio de estas polaridades se tejen otras ciudades al interior del mismo espacio. Podría detenerme a hablar de la Bogotá de los dominos, que es una ciudad que desde hace 30 años

decidió que sobre la mismas calles llenas de tráfico los días laborales deja un día para que el vehículo que la transite sea la bicicleta. Podría hablar de esa Bogotá que esconde en sus calles lugares que semejan hoyos negros por los que desaparecen de la trama urbana los enamorados. Podría hablar también de la ciudad de los jóvenes, esa ciudad que se abre entre la institución escolar y el hogar y que está llena de pequeños lugares de fuga.

La ciudad del peatón es diferente a la del conductor, la del universitario diferente a la del profesional, la del habitante del norte a la del sur. Pareciera que no hay una imagen que nos genere una común unidad (comunidad). Por tanto no hay una ciudad, hay múltiples ciudades al interior de un espacio urbano. Cada habitante hace recorridos diferentes, tiene rumbos diversos.

Bogotá es una ciudad de migrantes, llegan habitantes de las zonas norte, oriental, occidental y sur del país. Bogotá es centro geográfico, centro político, centro cultural y académico, centro laboral. Desplazados de todos los estilos convergen en ella, y cada ciudadano desplazado busca retomar fragmentos de su entorno perdido básicamente a través de dos escenarios: lugares para comer y lugares para bailar, eso que en colombiano denominamos lugares de rumba.

Tal vez aquello que quiebra la estructura unitaria e imitativa de las ciudades pasa por los sabores, olores y sonidos que dan ese toque de individualidad o particularidad.

Bogotá, ciudad que se descentra en sí misma, es a la vez ciudad que centra el divagar de muchos colombianos. Como diría Rousseau: la vida metropolitana como un flujo y reflujo de prejuicios y opiniones en conflicto en la que por tanto se debe estar dispuesto a cambiar, a ajustar el espíritu a cada paso. Marshall Berman complementa: la experiencia de la ciudad además de gozosa y bella es precaria y frágil.

¿Qué es el lugar del analista en relación a la ciudad? En ocasiones creo que la ciudad no es la trama arquitectónica ni urbanística que recorreremos con nuestros pasos, creo que la ciu-



Arq. Daniel Villani

dad es un acontecimiento que narramos. En ese sentido la ciudad es un escenario donde los actores ciudadanos viven sus dramas cotidianos. Para el ciudadano que deviene paciente el consultorio es el lugar donde esa narrativa se teje.

La ciudad está contenida en la palabra

En una conferencia en 1967 Roland Barthes sostiene que la ciudad es un discurso y este discurso es verdaderamente un lenguaje. Todo discurso urbanístico como planteamos antes es una estructura, un modelo, una relación coherente. Las narraciones sobre los acontecimientos en la ciudad, en cambio, proponen descubrir otros pliegues, otras texturas, no es el calco que persigue un modelo, sino el croquis que busca su propia ruta. En la narrativa de la ciudad emerge un universo diverso de fragmentos, en el pequeño relato emerge una forma diversa de ciudad.

En la esquina de mi consultorio hay un cruce de vías y como en toda ciudad civilizada hay

una señal que dice “Pare”. Las cosas no son en sí mismas, son lo que los usuarios hacen de ella dice la pragmática en semiótica. En el cruce de vías que menciono convergen la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis, una veterinaria de nombre Zoovida, una clínica dental y un laboratorio. Mi consultorio está ubicado en la planta baja de la Sociedad. Un paciente antes de salir de consulta me dice: “Doc, dígame que ese ‘Pare’ que hay en la esquina no es hecho por Ud de forma intencional”. Yo no entendí muy bien a qué se refería y le pedí que me aclare. Pues resulta que algún genial graffitero urbano (de esos que abundan por estas calles bogotanas, que escriben en las paredes blancas, en las bases de los monumentos, en los cementos que canalizan los riachuelos que bajan de las montañas, en las columnas de los puentes, en los baños públicos) hizo un buen uso de la señal y ahora dice:

“PARE
de quejarse”.

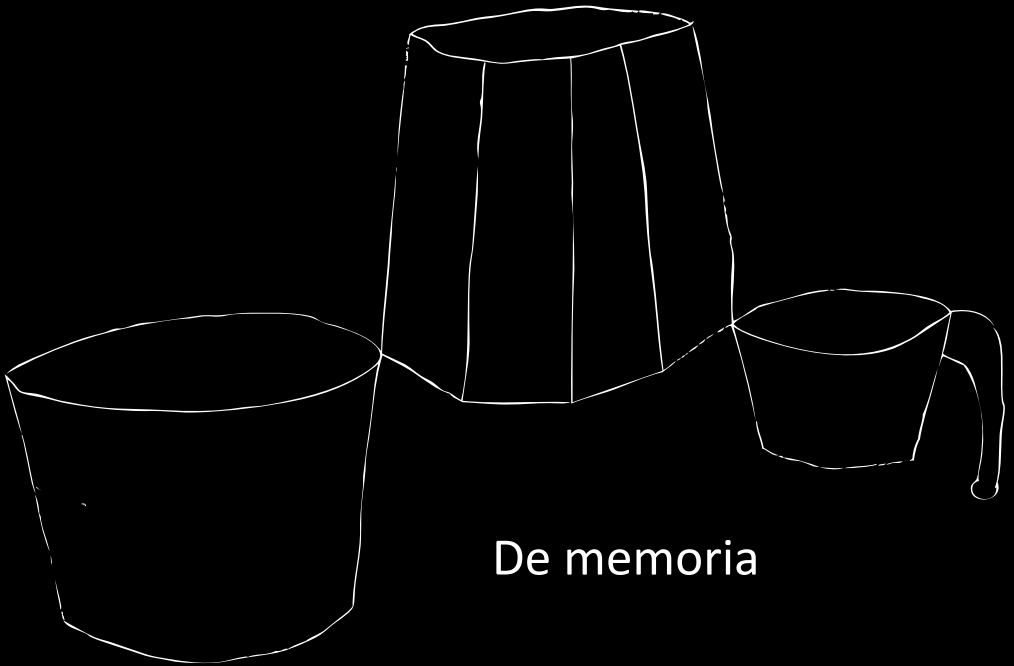


Calvino escribía: *“La mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y mientras crees que visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes”.*

Pero creo que mi graffitero buscaba lo contrario, escribía para suscitar, para romper la trama discursiva del PARE, para detener el flujo rápido de la mirada acostumbrada a los signos-señales. Mi graffitero escribió en otra pared blanca de Bogotá: *“Que violencia tan macha y 2.600 metros más cerca de las estrellas”.*

Tomo un taxi al mediodía en esta ciudad. En la siguiente esquina del PARE, hay una glo-

rieta en la que convergen varias avenidas, pero también convergen vendedores de flores, celulares, frutas, periódicos, malabaristas, limpiadores de vidrios de carro, indigentes esquizoides, desplazados por la violencia, personas con defectos físicos, estrellones de carros, el conductor del taxi (varilla en mano) se baja a pelear con el bus que se atravesó en su rumbo. Recuerdo hace unos años cuando uno de mis maestros observaba que cuando un paciente habla de la dificultad para llegar a la sesión, él decía que había que pensar en los factores resistenciales para llegar a la sesión. Mi maestro tenía el consultorio en su casa, rara vez salía al entorno urbano. ¿En qué ciudad vivía mi inconsciente maestro?



De memoria

“Venga, vamos a jugar”

No se me ocurren nombres de grandes jugadores de ping-pong, admito mi ignorancia, el único nombre que aparece es el de José Viacava, campeón de mi colegio, era una delicia verlo jugar en los recreos, en el Colegio La Salle de Lima, hacia comienzos de los 70. Y el tiempo se disloca como siempre y estoy frente al Viacava del psicoanálisis, 40 años después. “Venga, vamos a jugar”, me dijo, y nos enfrascamos en un partido a tres sets en el que acabó ganándome pero por poco. El “Venga, vamos a jugar” que J.-B. Pontalis me regaló ese día lo recordaré siempre. Estábamos en el Castillo de Cerisy-la-Salle, hermoso azar de los nombres, comuna francesa situada en la Baja Normandía. Allí se llevaba a cabo un coloquio en homenaje a la obra de J.-B. Pontalis en el que tuve la oportunidad de leer un texto, unos fragmentos que le estaban dedicados. La intervención le gustó, nos pusimos a conversar y luego a jugar. Ya lo había encontrado antes, en espacios profesionales y menos profesionales, pero el *momento Cerisy* ocupa un lugar particular en el desván de mi memoria, fue allí donde comenzó mi amistad con “Jibé”.¹

A veces, cuando Jibé me escribía un *petit mot*, o me dedicaba alguno de sus libros, terminaba diciendo “*En amitié, J.-B.*” No decía *amitiés*, o *amicalement*, de uso frecuente en estos lugares cuando las distancias se acortan y el calor pasa en las palabras. Jibé decía “*en amistad*” y creo que había escogido esta expresión poco usual porque, para él, la amistad era un lugar, un país con soles y sombras situado entre cielo y tierra, entre la razón y el ensueño, como la cabaña de *Calvin y Hobbes*. Nuestra cabaña fue a menudo su oficina en Gallimard en el número 5 de la calle Sebastien-Bottin, ahora llamada Antoine Gallimard, al menos una parte, en uno de esos *imbroglios* urbanos que sólo ocurren en París. Yo subía a buscarlo y Jibé me acogía, rodeado de manuscritos y libros, pirata contento con sus tesoros, encendía un cigarrillo y nos poníamos a conversar. En algunas ocasiones, la conversación proseguía en el Bistró de la Universidad, a unos pasos de Gallimard, donde íbamos a almorzar y nos sentábamos siempre en la mesa “Montherlant”, al lado de la puerta, otrora base de operaciones del escritor francés como lo atestigua una plaquita clavada en el muro.

* Asociación Psicoanalítica de Francia.

1. Es la escritura fonética de las iniciales de sus dos nombres, J.-B., Jean-Bertrand, y se pronuncia “Yibé”.

El otro día, en una de esas maneras que uno encuentra para aliviar la pena, fui a almorzar con unos amigos y nos sentamos en la mesa de siempre. Denis, el mozo del local a quien vi en el entierro de Jibé, nos dijo que iban a poner otra plaquita, la plaquita de Jibé, y la noticia me produjo, como ahora mismo que escribo estas líneas, tristeza y alegría. Cuando el tiempo estaba de nuestro lado íbamos luego a su departamento en la rue du Bac, que quedaba muy cerca de Gallimard y del Bistró, para el café final de nuestro viaje con escalas.

Regreso a la cabaña, lugar con olor a cigarrillo, libros, fotos, manuscritos y recuerdos. Allí le llevé mi manuscrito a Jibé. Era un lunes de setiembre por la mañana y lo encontré atareado, rodeado de manuscritos, dispuesto a escalar sus Himalayas. Me dijo que lo iba a leer, pero que tenía bastante trabajo señalándome su escritorio convertido en paisaje montañoso. “Déjame unas cuantas semanas”. “No te preocupes, Jibé, no hay ningún apuro”, le dije, mintiendo, como miente siempre uno en estos casos. Esa misma tarde Jibé me llamó, *me pasó la voz*, “así se dice en el Perú, me excuso”², para decirme que había leído mi manuscrito, le había gustado, y quería publicarlo en la serie *Tracés* de la colección *Connaissance de l’Inconscient* que él dirigía en Gallimard. Yo no lo podía creer. Como podrán imaginar, no cabía en mí de contento, pero recuerdo sobre todo el gesto de Jibé, leer el manuscrito de inmediato y llamarme para que celebráramos juntos. Y nos pusimos a trabajar, corrigiendo, afinando, precisando, fue una ocasión privilegiada para ver como Jibé cuidaba las palabras y al mismo tiempo les exigía. Era elegante y preciso, soñador y diestro. Parecía mirar las palabras como si fueran pequeñas esculturas que él hacía girar entre sus manos, buscando el ángulo preciso, el más adecuado para que la frase dance.

Mira este verso, Jibé, dime si no es una maravilla, es de Lezama Lima: “La luz es el primer animal visible de lo invisible” y veía como se le encendían los ojos, sacaba su libretita y lo anotaba, casi con cariño, como si lo estuviera arrojando.

Releo los libros de Jibé en estos días. Este año, 2013, se celebra el centenario de la publicación de *Du côté de chez Swann*, y escuchaba a Antoine Compagnon recordar que *Longtemps, je me suis couché de bonne heure*³, la frase con la que Proust comienza *En busca del tiempo perdido*, que ahora nos aparece como una frase monumento, una sentencia inamovible en la proa de esa nave de vela que es la obra proustiana, fue cambiada y corregida en múltiples ocasiones, ya que formaba parte en realidad de una obra móvil, en perpetua exploración. Releo los libros de Jibé en estos días, la obra que nos ha legado, y me digo que acaso el mejor regalo que le podríamos hacer –y la fórmula le hubiera gustado a Jibé, ya que la tomó prestada a su gran amigo Jean Starobinski, quien la aplicó a *Montaigne*– sería que mantengamos siempre, contra los vientos y las mareas, a *Pontalis en movimiento*.

2. Vallejo, C. (1994). “Ello es que el lugar donde me pongo”. Poemas humanos. En Ferrari, A. (Ed.). *Obra poética completa*. Madrid: Alianza Tres. (Trabajo original publicado en 1939)

3. “Mucho tiempo he estado acostándome temprano”, en la traducción de Pedro Salinas.

Sprezzatura de J.-B. Pontalis

Al llegar a París, al final de los años 70, ya era un asiduo lector de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, que aprendí a apreciar por su apertura y su proyecto editorial decididamente innovador: por primera vez una revista no era un “órgano del partido”, iba a buscar inspiración en otros dominios y su único criterio me parecía ser la calidad de las contribuciones.

Conocía también, además del *Vocabulario* que ya era una referencia internacional y que, en mi ignorancia, tomaba por un diccionario, varios textos de J.-B. Pontalis. Pero fue a partir de la lectura de *Loin* (Lejos), que acababa de ser publicado, el primero de una serie de libros supuestamente constituyentes de una vertiente “literaria” de su escritura, que tomó forma mi decisión de verlo en un intento de iniciar un análisis.

En una resonancia enigmática originada en esa lectura, me decidí a migrar a otra lengua, a transportar al francés esa “afasia secreta” que nos acompaña a todos. Fue el inicio de una larga travesía, sin destino preestablecido.

Pontalis no creía en las instituciones, las consideraba apenas un mal necesario: “No hago nada para quedarme y no haré nada para salir”, me decía a propósito de IPA. No iba a los congresos, no creía en las virtudes del debate y oía con escepticismo irónico cómo las inevitables Cassandras blandían las profecías de una desaparición próxima del psicoanálisis: “Al final, si todas las instituciones humanas son mortales, ¿por qué el análisis sería una excepción?” Hostil a los sistemas, temía la captura del pensamiento en las “garras del concepto” (*les griffes de Begriff*).

Eso, que inicialmente me parecía un curioso distanciamiento, contrastaba con lo que percibía como una inversión en la práctica, en la teoría y también en la dirección de una pequeña, aunque diversificada, institución donde promoverá transformaciones capitales (como fue el caso, con Jean Laplanche, de la supresión del análisis didáctico). En todos estos puntos buscaba evitar los dogmatismos, frecuentemente asociados a narcisismo imperiosos. Se trataba de abrir ventanas, de hacer circular ideas, de poder respirar antes de que fuera demasiado tarde.

Ciertamente la curiosidad transferencial suscitó en mí cuestiones sobre aquello que parecía atravesar todo el campo de expresión de J.-B., incluso su manera de ser. Poco a poco, mis interrogantes fueron emergiendo y se impu-

* Asociación Psicoanalítica de Francia.

sieron de forma cada vez más exigente. ¿De qué se trataba en realidad y cuáles eran las incidencias de eso en una eventual transmisión del análisis?

Si el estilo en su irreductible individualidad, es exactamente lo que no se transmite, salvo para producir tristes simulacros, ¿cómo nombrar lo que percibí como un trazo que permeaba sus escritos y sus dichos, su presencia y sus actos? Elegancia, levedad, finura... Todos esos significantes y muchos más me venían sin que ninguno me satisficiera. Él, que se revelaba contra la tiranía del lenguaje, que insistía en la melancolía inherente al lenguaje en su búsqueda de algo que no reside en él, que refiere a lo irremediadamente perdido, al luto del mundo sensible y al que llamaba como nuestra “afasia secreta”, era intransigente en cuanto a la palabra justa. Él, que habitaba los espacios “entre”, que paseaba en el “reino intermediario”, dominio en que se dejaba guiar por el “pensamiento soñante”, región límbica, área de lo no nacido, de lo no realizado, zona de las larvas, como decía Lacan, él no cedía ni a la gravedad de lo pseudocientífico, ni al *pathos* psicologizante: seriedad sin pose y carente de “efectos especiales”.

“J.B.”, como lo llamábamos, no apreciaba las notas de pie de página, referencias interminables ni el trabajo exhibido como valor, lo que lo enfrentaba discretamente al discurso universitario y su fatuidad. Delante de las traducciones, él que las practicó esporádicamente, manifestaba viva intolerancia ante los famosos “intraducibles”, que violentaban, como los conceptos, la lengua de acogida. Y, sin embargo, fue uno de esos mismos intraducibles que vino a nombrar, en mi dialecto privado, lo que atraviesa su modo de ser: *sprezzatura*, ese condimento de la *grazia*, ese esfuerzo que se borra a sí mismo, esa negación de toda afectación, ese casi neologismo que Baldassar Castiglione introdujo en su *Il libro del cortegiano*.¹

La *sprezzatura* es una noción retórica, de dominio de la forma y sin compromisos con la enunciación de la verdad. Su adopción en la transmisión de algo vivo y sensible de la experiencia analítica permitiría el acceso a la palabra “encarnada” y evitaría el recurso a la lengua de concepto que, ella, en su violencia propia impuesta a la lengua corriente, produce un dialecto esotérico que nos aleja de la experiencia del inconsciente, de la materialidad de la cura. La idea de una estrategia discursiva no estaría lejos. Pero la propia noción de estrategia, a raíz de su inherente intencionalidad, por su peso belicoso, era simplemente inadmisibles para J.-B.

Pero eso no me impide imaginar que, de manera inconsciente o no, esa modalidad de expresión, esa *sprezzatura* propia de Pontalis, participa de una elección que sería cercana a lo que Jean-Claude Milner,² con su precisión qui-

1. Fue leyendo a Baldassar Castiglione que me encontré un intraducible que ignoraba tan famoso: “Pero frecuentemente reflexioné sobre el origen de esa gracia y, si dejáramos de lado aquellos que la tienen por favor del cielo, pienso que hay una regla bastante universal, que me parece valer, en ese punto, para todas las cosas humanas que se hacen y que se dicen, es que es preciso huir, tanto como sea posible, como un obstáculo agudo y peligroso, de la afectación, y, para emplear tal vez una palabra nueva, dar pruebas en todas las cosas de una cierta *sprezzatura*, que oculta el arte y que muestra que lo que se hace y dice vino casi sin pena y casi sin pensar”. Castiglione, B. (1528). *Il libro del cortegiano*. Venecia/Florenca; Quondam, A. (Ed.). (1981). Milán: Garzanti, pp. 59-60. La edición francesa de A. Pons posee una interesante introducción. Cf., del mismo autor, *Sprezzatura*. (2004). In *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil.

2. Milner, J.-C. (28 de marzo de 2008). *Roland Barthes et l'allusion au concept. De la philosophie comme levée de l'écrou*. Conferencia en la École Normale Supérieure. Recuperado de: <http://www.diffusion.ens.fr>
Cf. También, del mismo autor, *Le pas philosophique de Roland Barthes*. (2003). Verdier.

rúrgica, designa como una característica del “francés de la *Nouvelle Revue Française*” (NRF). Según él, el “francés NRF” tenía el objetivo de lidiar de manera astuta con la opinión, con la *doxa*, para transformarla sin confrontarla directamente. O sea, para Valéry³ y Gide, testigos y herederos del fracaso del proyecto de Mallarmé de alterar la lengua, para que la *doxa*, que no se debe ignorar de ninguna manera, se modifique, la lengua debe permanecer intacta en un clasicismo raciniano. Para que enunciados tales como “*Familles, je vous hais*” puedan ser audibles y eventualmente mutables, la lengua debe mantener una sintaxis y un léxico invariables. Ella sería el elemento *fijo* sobre el cual se podrán verificar las discontinuidades y medir las transformaciones.

Contrariamente a lo que fue tan impropriamente dicho, J.-B. nunca confundió psicoanálisis y literatura, pero, separándolos, ciertamente creyó en el poder del buen uso del lenguaje como medio de alcanzar esa “afasia” y de volvernos sensibles a aquello que trata el psicoanálisis.

3. J.-B. Pontalis nos deja, sin terminar, un libro sobre... ¡Paul Valéry!

Pontalis: Tan lejos, tan cerca

Una suerte de aire fresco nos atravesó cuando cerca de la década del 80 tomamos contacto acá, en Argentina, con la lectura de otros trabajos de J.-B. Pontalis después del primero escrito en 1965 y titulado *Après Freud*.

Por su nuevo estilo, que se desmarcaba tanto de los textos ingleses como de otros textos franceses que llegaban a nuestras manos –visible en uno de estos titulado *Ventanas*; por las ideas que aportaba; por ayudarnos a construir nuestro propio vocabulario; por el modo de lectura agudo y profundo tanto de un filósofo como M. Merleau-Ponty como de un psicoanalista como Winnicott, este autor comenzó a ocupar para muchos de nosotros un lugar importante en nuestra disciplina. Su lectura nos hizo sentirlo frecuentemente, como expresó Edmundo Gómez Mango (2013), en su adiós a este autor: “Como un íntimo amigo y como un desconocido”.

En mi caso particular estas impresiones se vieron reforzadas por la cercanía que percibí entre este autor y ese filósofo extraordinario que fue M. Merleau-Ponty.

Refiriéndose a M. Merleau-Ponty expresó: “Sería incapaz de pensar en qué consiste esa deuda, de fijar su monto. Y está bien que fuera así para uno y otro ya que algunas transmisiones son comparables a las transfusiones de sangre” (Pontalis, 2010). Señala que Merleau-Ponty, a la inversa de Sartre, poseedor este último de un pensamiento extremadamente binario y tajante, se movía en cambio en el entre-dos, en lo ambiguo, en esa ambigüedad productiva que trabajó en toda su obra.

También me impactó la sensibilidad de J.-B. Pontalis para transmitirnos a través del relato de vivencias, de experiencias mínimas, de anécdotas recogidas en el vínculo con otros, dentro y fuera del consultorio, lo mejor del pensamiento analítico. Y así sorprendernos y acercarnos a lo aún no pensado o no procesado por nosotros.

Como sabemos este autor solo acepta con reticencia el término “obra”, como el de “especialista del entre-dos”. Considera que una y otra noción pueden inclinar al lector a transformar las ideas con las cuales se pone en contacto, en nociones que encierren el pensamiento en vez de permitir su apertura. También realizó consideraciones con respecto al concepto de teoría. Éstas pudieron llevar a un malentendido: a pensar de que rechazaba la teoría. Es evidente que esto no

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

es así. Si lo fuera implicaría olvidar que el amor de Pontalis por la obra de Freud y el cuidado con los conceptos se visualiza claramente en el texto que escribió con Laplanche y al que todos le debemos tanto.

Este autor no rechaza la teoría sino la sujeción a la misma. Como dice en su libro *En marge des jours (Al margen de los días)*: “No recuso las teorías pero prefiero navegar en sus márgenes” (Pontalis, 2002). De no ser así el saber puede impedir escuchar al paciente empujándonos a permanecer ocupados en ubicarlo en una suerte de grilla en vez de ser sensibles a su experiencia psíquica.

Tal vez no sea casual que en un momento histórico en que el psicoanálisis conducía a una teorización excesiva –que podía llevar a dejar fuera de cuestión al paciente– Pontalis alerte a los analistas sobre ese peligro. Peligro que se produciría al dejarse arrastrar por la tiranía de los conceptos o seducir por su abstracción. Este sesgo inclinaría por la pulsión de muerte a la que define siguiendo a Freud, como movimiento hacia lo inanimado.

Recordemos la importancia que este autor le atribuye al vínculo emocional que establecemos con las palabras. Señala que así como hay palabras que nos atraen, que queremos, hay otras que rechazamos. Esto nos permite pensar el lugar importante que ocupó en la mente de este autor el término “movimiento,” tan presente en sus escritos.

Movimiento: visible en las vicisitudes del amor; en la pérdida de alguien o algo querido como “en esa cosa bien extraña” llamada transferencia. Podríamos decir que sin movimiento en el amor no hay amor, sin movimiento en las pérdidas no hay duelo, sin movimiento en la transferencia no hay análisis.

Refiriéndose a la transferencia Pontalis nos hace notar que este término, vinculado estrechamente con la idea de “migración”, con el correr del tiempo, en parte se inmovilizó, se fijó, se empobreció perdiendo justamente ese carácter migratorio. Y al empobrecerse parece haberse transformado solo en un decir, cuando en realidad no es un texto, es “un actuar, una pasión, no un decir y esto es lo que hace tan difícil hablar de ella tanto para el paciente como para el analista” (Pontalis, 1990). También nos recuerda que confrontarnos con la transferencia supone ponernos en contacto con una paradoja dado que el analista es el destinatario –de mociones pulsionales, fantasmas, experiencias psíquicas– y al mismo tiempo el “transitorio” de esos mismos elementos.

Este autor señala que la transferencia experimentada en el análisis y producida por éste, no se transfiere. Sí puede ser olvidada “como el sueño en sus expansiones de quejas, de llantos, de resentimientos y de placer –con sus altos y sus bajos– pero es inolvidable como el acontecimiento que fue” (Pontalis, 1990).

¿Cómo ubicar la relación de Pontalis con analistas ingleses y franceses contemporáneos a él? Considero que la importancia acordada en el medio inglés sobre la clínica no traducía una dificultad para teorizar sino un modo especial de resistencia a la teorización excesiva presente en algunos círculos analíticos. Un modo de impedir que el analista transforme al paciente en una mera máquina de asociar o en una combinatoria de significantes. Esa reticencia a la “teorización excesiva” no lo llevó a alejarse de autores importantes, como Lacan, con quien se analizó y por quien sentía una enorme gratitud. Esto mostraría que tuvo la enorme capacidad de absorber lo mejor del pensamiento de otros autores – Winnicott; Lacan– sin refugiarse en una especie de capilla.

Para concluir deseo expresar que los escritos de Pontalis convocan a una reflexión que no se aparta de los afectos. Poseen una resonancia emocional que acompaña el pensamiento. Ayudan a redescubrir lo más vivo del pensamiento de Freud, incitan a conectarse con esos reinos intermedios entre el sueño y el dolor; entre el infante y el adulto; entre lo vivo y lo muerto.

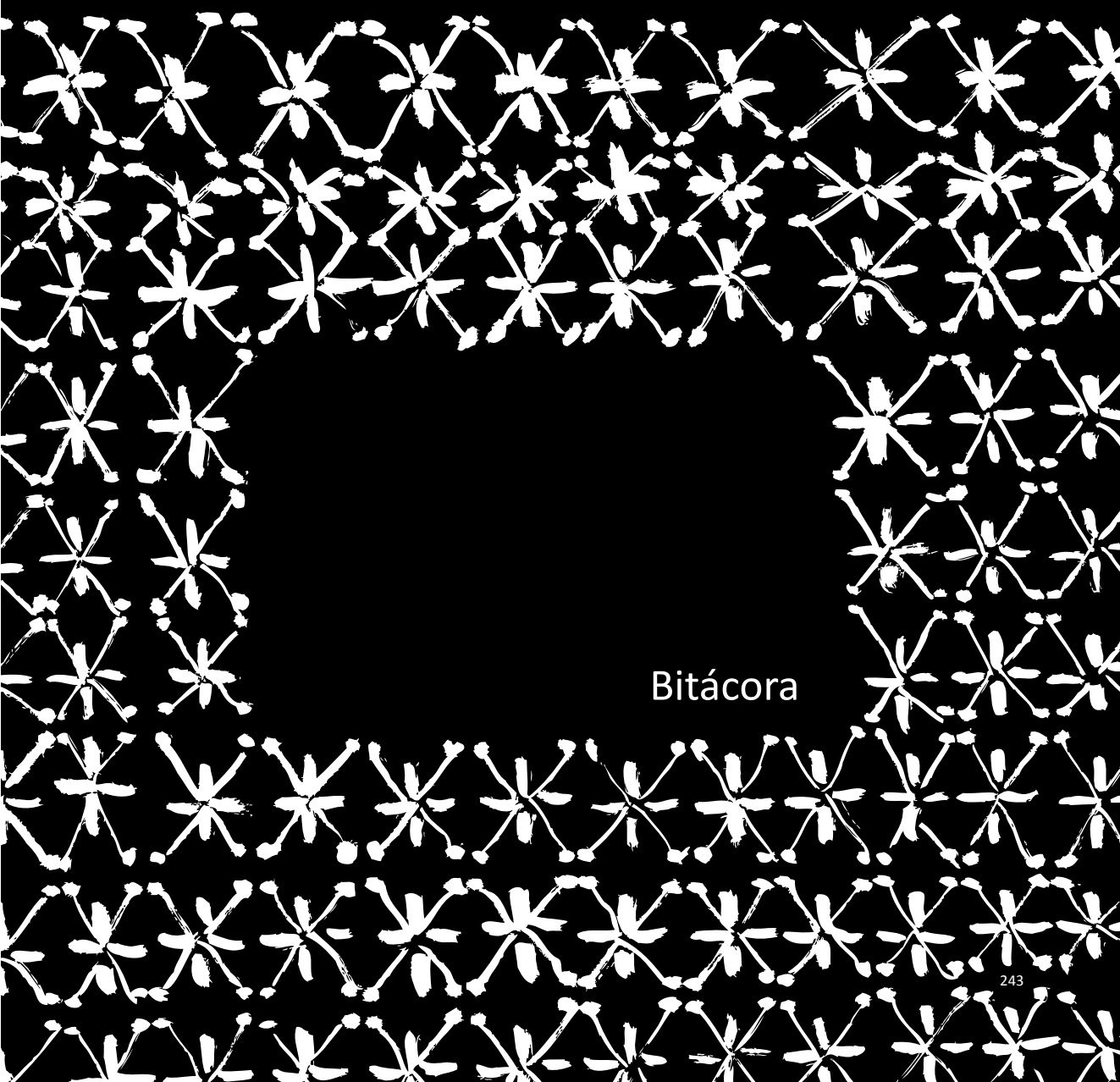
Nos invita a lo largo de su obra a desconfiar de las teorías y las síntesis; a poner en cambio nuestra atención en los márgenes, en lo inacabado; en lo indeterminado, en el fragmento, en lo desconocido de lo conocido. En el detalle como Freud y Winnicott nos enseñaron.

Referencias

Gomez Mango, E. (19 de enero de 2013). *Adiós J.-B.* Cementerio de Montparnasse. París.

Pontalis, J.-B. (1990). *La forcé d'attraction*. París: Seuil.

Pontalis, J.-B. (2002). *En marge des jours*. Gallimard.



Bitácora



Andaimos do real: O método da psicanálise

Fabio Herrmann

En esta obra Fabio Herrmann abstrae del pensamiento freudiano su método a través de una trayectoria inusitada. La clínica, lugar del descubrimiento teórico y de su modificación constante, es el espacio donde todos los dichos pierden la rigidez de su presupuesto transformándose en vehículos de otros sentidos, impensados hasta entonces. La perspectiva clínica que se establece a través de ese recorrido crítico desilusiona al lector de la posibilidad de asegurarse un cuerpo imaginario de conocimiento. Pero libera así a la teoría del peso de la reificación que la convierte en un hecho, poniéndola de nuevo en su estado clínico por excelencia, en su valor de ente ficcional. (Sandra Lorenzon Schaffa)

San Pablo:

Casa do Psicólogo, 2001



Espelho partido: Tradição e transformação do documentário

Silvio Da-Rin

Una referencia para el estudio del documental, *Espelho partido* se destaca por trazar panoramas generales de la trayectoria del cine de no ficción y, en especial, por articular en un solo tiempo la historia de la producción con el desarrollo del discurso y de la reflexión sobre el género. En ese sentido, particularmente notable es el capítulo dedicado a Arthur Omar, Eduardo Coutinho y Jorge Furtado, cuyas obras, radicalmente distintas, presentan el trazo común de la auto revelación del documental como dispositivo de relectura del mundo. (Vera L. C. Lamanno-Adamo)

Rio de Janeiro:

Azougue, 2006



Denkbilder. Epifanías en viajes

Walter Benjamin

En un tiempo como el actual, en el que la primacía del hipertexto acompaña la lenta desaparición de la biblioteca, encontramos en este libro una pieza antológica del pensamiento benjaminiano: *Desembaralo mi biblioteca. Un discurso sobre el arte de coleccionar*. En esta nueva traducción Benjamin nos reitera su convicción: “Un verdadero coleccionista considera que la adquisición de un libro antiguo es su resurrección”. Un texto anacrónico, aunque atemporal, que encarna en el amor por los objetos una pasión genuina por la historia que conforma al sujeto. (Jean Mark Tauszik)

Buenos Aires:

El Cuenco de Plata, 2011



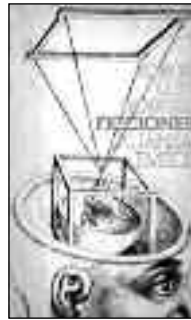
Clínica psicoanalítica y neogénesis

Silvia Bleichmar

Bleichmar trata de evaluar la pertinencia de la repetición de las condiciones de emergencia y estructuración del aparato psíquico, que impone a la transferencia determinados caminos. Cuestiona el “endogenísimo” absoluto, pero reconoce el papel de lo intrapsíquico en la formación de la subjetividad y en la posibilidad de cura. Discípula creativa de Laplanche, señala la importancia de lo intersubjetivo reconociendo los restos no metabolizados de las inscripciones que provienen del encuentro con el semejante sin un carácter absoluto. El esfuerzo en dirección a la historia apunta al reconocimiento del lugar de la historia traumática y a las posibilidades de su simbolización en la experiencia analítica. (Bernardo Tanis)

Buenos Aires:

Amorrortu, 2001



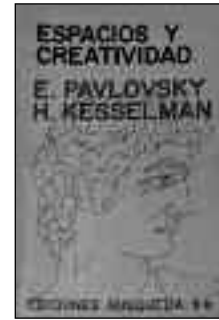
Funes el memorioso

Jorge Luis Borges

El cuento está centrado en un personaje de ficción absolutamente fascinante, Ireneo Funes, quien, a raíz de un accidente, quedó tullido y dotado de una prodigiosa hipermemoria: recordaba todo, literalmente, tanto lo vivido como lo imaginado, en sus más ínfimos detalles, sin poder olvidar absolutamente nada. Escrito como una nota necrológica —ya que en esas condiciones la vida es imposible—, el relato permite explorar los enigmas del campo de la memoria, del olvido, del recuerdo y la temporalidad humana. (Miguel Leivi)

Madrid:

Alianza, 1971



Espacios y creatividad

**Eduardo Pavlovsky
y Hernán Kesselman**

Ciencia y arte, ficción y psicoanálisis reunidos en este libro que desarrolla el concepto de espacio lúdico, análogo al potencial winnicottiano, pero con agregados a partir de una historia. La historia sucede en la infancia de uno de los autores, que acostumbraba jugar fútbol de botones. El juego es descrito como pretexto para estar con amigos, abriendo espacios de ilusión compartida. Todo eso prepara la salud mental del futuro a medida que abre lugares abstractos donde podremos canalizar sufrimiento y angustia, evitando que desemboquen en trastornos. (Celso Gutfreind)

Buenos Aires:

Búsqueda, 1990

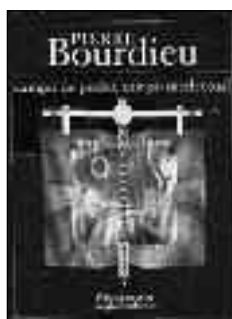


Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad

Marshall Berman

Frase de Marx con la que Marshall Berman titula este libro que nos adentra en la modernidad como una forma de vivir y experimentar el tiempo, el espacio, uno mismo y los otros. Lo certero deja paso a la incertidumbre, la solidez a lo inestable. La vida urbana es un fiel reflejo de ese proceso. Esta experiencia es lo que se nombra como modernidad y va a animar transformaciones contemporáneas desde la ensoñación nostálgica hasta la introspección psicoanalítica y la democracia participativa. (Luis Fernando Orduz)

Barcelona:
Siglo XXI, 1998



Campo de poder, campo intelectual

Pierre Bourdieu

El concepto de campo intelectual alude a un espacio productor de bienes simbólicos, relativamente autónomo. Pero no se trata de un espacio neutro sino de un espacio donde se juegan relaciones de poder. El campo intelectual constituye un sistema de líneas de fuerza que determina y legitima posiciones en el campo de la cultura. Es el producto de un proceso histórico. Hay una lógica específica de relaciones, competencias y conflictos dentro del campo intelectual que pueden legitimar o no a los creadores de cultura. (Leticia Glocer Fiorini)

Buenos Aires:
Quadrata, 2003

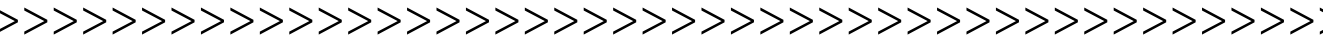


Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros

Stephen W. Hawking

Complejas ideas sobre el espacio y el tiempo se despliegan en esta obra donde se plantean grandes preguntas. ¿Cuál es la naturaleza del tiempo? ¿Cuál es nuestro lugar en el universo? ¿Por qué es cómo es? Hawking recorre las grandes teorías cosmológicas sumergiendo al lector en los enigmas, paradojas y contradicciones que constituyen desafíos para la ciencia actual. Un libro que alberga el principio de incertidumbre, los agujeros negros y donde incluso queda lugar para intentar comprender el pensamiento de Dios. (Verónica Díaz)

Barcelona:
Drakontos, 2011



Freud: saga psicoanalítica y conjunto de enseñanzas, en *Revista de Psicoanálisis*, APA, Vol. 68, 2011, y entre sus libros *Claves para escribir sobre psicoanálisis. Del primer borrador al texto publicado*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012.
gloria.gitaroff@gmail.com

Leticia Glocer Fiorini

Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina). Presidenta de la APA. Ex directora de publicaciones de la IPA y de la APA. Autora de *Lo femenino y el pensamiento complejo*. Editora de *On Freud's "Femininity"*, *El otro en la trama intersubjetiva*, *Tiempo, historia y estructura*, *El cuerpo: lenguajes y silencios*, *Los laberintos de la violencia*. Ha publicado numerosos artículos sobre feminidad y diversidades sexuales.
lglocerf@intramed.net.ar

Edmundo Gómez Mango

Escritor y psicoanalista uruguayo, en París desde 1976 (Asociación Psicoanalítica de Francia). Entre sus libros: *El llamado de los desaparecidos* (Cal y Canto, 2004), *La desolación* (EBO, 2006), *Crónicas de la amistad y del exilio* (EBO, 2011). En Gallimard: *La place des mères* (1999), *La mort enfant* (2003), *Un muet dans la langue* (2009). Con J.-B. Pontalis, *Freud avec les écrivains* (2012).
edmundo.gomez@wanadoo.fr

Celso Gutfreind

Psicoanalista por la Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, donde ejerce sus actividades. Psiquiatra por la Fundación Universitaria Mário Martins y Associação Brasileira de Psiquiatra, escritor, doctor en psicología por la Universidad de París, autor de 30 obras, entre poesía, literatura infanto-juvenil y ensayos de psicoanálisis. Autor de *O terapeuta e o lobo* (Artes e Ofícios), *As duas análises do Pequeno Hans* (Difel), entre otros.
celso.gut@terra.com.br

Eduardo Jochamowitz

Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente se dedica a la asistencia de docencia en temas de ética. Investiga principalmente la filosofía de Nietzsche, Foucault, el método genealógico, así como la filosofía alemana del siglo XX.
ejochamowitz@pucp.pe

Victor J. Krebs

Filósofo. Profesor principal y director de la maestría en filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especializado en la filosofía de Wittgenstein, filosofía del lenguaje y mente, de la psicología y de la tecnología. Entre sus libros: *La recuperación del sentido: Wittgenstein, lo trascendente y la filosofía* (Caracas, 2008), y *El*

impulso pigmaliónico: Ensayos en torno a un complejo filosófico (Lima, 2014).
vjk5555@gmail.com

Ricardo S. Kubrusly

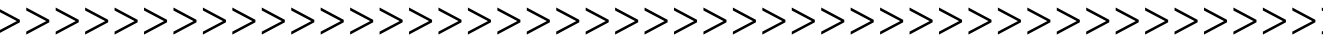
Poeta y matemático licenciado en ingeniería civil (PUC/RJ – 1973), máster en estructuras (PUC/RJ – 1976), doctorado (University of Texas at Austin – 1981) y posdoctorado (Purdue University – 1990). Profesor titular, coordina el Programa de Posgrado en HCTE/UFRJ. Actúa en el área de historia y filosofía de las ciencias, con enfoque en historia cultural del Infinito.
risk@hcte.ufrj.br

Marta Labraga de Mirza

Psicoanalista. Licenciada en letras y profesora de literatura, investiga en escritura literaria y psicoanalítica. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay, docente de seminarios, co-organizadora de las Jornadas de Literatura y Psicoanálisis en APU desde 1995 hasta el presente.
martalabrag@gmail.com.uy

Eduardo Laverde Rubio

Miembro titular didacta de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis (SCP) de la cual fue presidente en los años 1983 y 1984. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Colombiana (APC). Fue director de la *Revista de la Sociedad*



Colombiana de Psicoanálisis (RSCP) durante los años 1978 y 1979. Profesor titular y maestro universitario de la Universidad Nacional (Facultad de Medicina). Miembro del Board of Assessor de la IPA para los Congresos Internacionales de 1989, 1991, 1993, 1999, 2009 y 2011, y actualmente se desempeña como evaluador y miembro del Comité Asesor del *Libro Anual de Psicoanálisis*.
elaverde@telecom.com.co

Miguel Leivi

Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires). Ha sido director de la revista *Psicoanálisis* y del Departamento de Niñez y Adolescencia, secretario científico, vicepresidente y presidente de la institución. Profesor titular del Instituto Universitario de Salud Mental (IUSAM). Autor, entre otros trabajos, de *Ireneo Funes, una neurosis traumática, La transferencia... aún, Un padre es pedagogo* e *Historización, actualidad y acción en la adolescencia*.
miguel_leivi@hotmail.com

Sandra Lorenzon Schaffa

Psicoanalista y analista didacta de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Fue editora del *Jornal de Psicanálise* del Instituto de la SBPSP. Publica en diversas revistas de psicoanálisis de San Pablo.
sandralorens@uol.com.br

Marcelo Marques

Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica de Francia), médico, psiquiatra, psicólogo y filósofo de origen brasileño radicado en Francia. Es miembro del consejo científico de la Fundación Jean Laplanche, Institut de France y asesor del Consejo Editorial del *Jornal de Psicanálise* de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.
marquesmarcelo@orange.fr

Luís Carlos Menezes

Médico, psicoanalista (Asociación Psicoanalítica de Francia, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Expresidente de la SBPSP y exintendente de la dirección de la Fepal como coordinador científico, doctor en ciencias por la Universidad de París XI, psiquiatra (C.H.U. Pitié-Salpêtrière, París), miembro del Departamento de Psicoanálisis del Instituto Sedes Sapientiae. Publicó una recopilación de trabajos en un libro intitolado *Fundamentos da clínica freudiana* (2001).
luismzes@hotmail.com

Fernando Orduz González

Psicoanalista. Miembro de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis, de la cual ha sido presidente y editor de la revista. Se ha desempeñado como catedrático de la Facultad de Psicología y de la Facultad de Arte

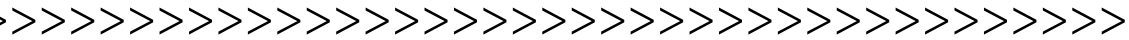
de la Universidad Javeriana de Bogotá. Ha publicado tres libros sobre el tema de ciudad y ha sido director e investigador de Fundaurbana.
orduzgonzalez@hotmail.com

María Lucila Pelento

Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina); miembro de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos desde 1983 hasta la fecha. Autora de numerosas publicaciones que giran en torno a temáticas tales como: *La estructuración del psiquismo temprano, El trabajo del analista en época de crisis, Los niños de la guerra, Duelos habituales en la infancia y adolescencia*, entre otros.
maripe@fibertel.com.ar

Ester Hadassa Sandler

Psicoanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Miembro de la Directiva Científica de la SBPSP (2001-2002), donde coordina seminarios teóricos y clínicos en el instituto. Tiene artículos publicados sobre análisis con niños, ética y psicoanálisis, y reflexiones sobre cuestiones epistemológicas, en diarios y revistas brasileños e internacionales. Tradujo artículos de varios autores y libros de Wilfred R. Bion, Roger Money-Kyrle y Antonino Ferro.
esandler@uol.com.br



Diana Sperling

Filósofa, escritora, ensayista y docente argentina. Publicó *Filosofía de cámara* (2008), *Del deseo. Tratado erótico-político*, (2001); *Genealogía del odio: Sobre el judaísmo de occidente*, (1995); *La metafísica del espejo: Kant y el judaísmo; Señas particulares*, cuentos (1983). En su obra articula textos filosóficos clásicos con otros saberes, en un pensamiento de la intersección y una puesta en cuestión de la gran tradición filosófica. dianasperling@gmail.com

Ana Maria Stucchi Vannucchi

Psicoanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Máster en psicología por la Universidad de San Pablo, miembro electo de la Comisión de Enseñanza del Instituto de Psicanálise de la SBPSP (2010-2013), coordinadora del Laboratorio de Adolescentes de la SBPSP (2009-2013). Docente del Instituto de Psicanálise de la SBPSP, donde coordina seminarios sobre la obra de Freud. Publicó varios trabajos en diarios y revistas especializados. anavannucchi@gmail.com

Bernardo Tanis

Psicoanalista. Doctor en psicología clínica (PUC-SP). Miembro efectivo y docente de la SBPSP. Editor de la *Revista Brasileira de Psicanálise* (Febrapsi). Exdi-

retor de Comunidad y Cultura de la Fepal. Docente y supervisor en instituciones psicoanalíticas en San Pablo. Autor de los libros: *Memória e temporalidad, Sobre o infantil em psicanálise, Circuitos da solidão. Entre clínica e a cultura* y organizador de *Psicanálise nas tramas da cidade*. bernardo.tanis@gmail.com

Jean Marc Tauszik

Analista en formación de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Vicepresidente (2010-2012) y secretario científico de OCAL (2012-2014). En 2009 se hizo merecedor del Premio IPSO por su trabajo *Pasión, posesión, pulsión*. Coordinador del proyecto "Pensamiento Psicoanalítico Latinoamericano" que reúne los escritos de más de 300 psicoanalistas. jmtauszik@gmail.com

Ana María Viñoly Beceiro

Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina). Exvicepresidente y exdirectora del Departamento de Psicósomática, directora de la *Revista de Psicoanálisis* de APA. Profesora del Instituto Angel Garma. Especialista en niños y adolescentes (APA). Especialista en abordaje psicoanalítico de patologías psicósomáticas (Universidad Caece). Premio Fepal 1992. Ha escrito *Gemelaridad, narcis-*

sismo y dobles (Paidós), *Psicoanálisis de niños y adolescentes* (Kargieman). amvinoly@gmail.com

Adriana Yankelevich

Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires). Premio León Grinberg por *El ser humano en la era de su reproductibilidad técnica*. Profesora titular de psicopatología de la Facultad de Psicología de la UDEM. Docente de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires y supervisora del Servicio de Psicopatología del Hospital General de Agudos Enrique Tornú. adrianyanke@gmail.com

Raya Angel Zonana

Psiquiatra, psicoanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Trabajó en *Ide* (revista de la SBPSP), en la Directiva de Cultura y Comunidade de la SBPSP e integra el equipo editorial de la *Revista Brasileira de Psicanálise* de la Federação Brasileira de Psicanálise. Integra la Comisión Ejecutiva por Brasil y es editora de la sección Dossier de *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*. rayaz@uol.com.br

Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (API), que se edita regularmente, bajo el título de *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, desde 1994.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate insertando las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral.

Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los Editores consideren pertinentes.

Los trabajos a publicar serán inéditos y redactados en español o portugués. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etc., citando lugar y fecha donde fueron expuestos originariamente. Podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas que no cuenten con versiones en español o portugués.

En el caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, siendo de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien obtener su consentimiento.

Las opiniones de los autores de los trabajos o de las personas entrevistadas son de su exclusiva responsabilidad. Su publicación en *Calibán-Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

Al momento de presentar su trabajo el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión quedará prohibida su reproducción escrita, impresa o electrónica, sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.

Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego”, por al menos dos integrantes del Comité Revisor de la *Revista* quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a su eventual publicación. La evaluación se hará con criterios parametrizados y su eventual aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones constituyen la tarea

del Comité Revisor de la *Revista*, quien remitirá sus sugerencias al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación.

Los trabajos se enviarán por correo electrónico a **fepal@adinet.uy** y a **revista@fepal.org**.

La extensión de las presentaciones no deberá exceder las 8.000 palabras en formato A4, fuente Times New Roman tamaño 12 con interlineado a doble espacio. La bibliografía, que no será tomada en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto. Trabajos para secciones específicas de la *Revista* podrán tener especificaciones adicionales.

Los trabajos podrán ser redactados en español o portugués, según el idioma de su autor, y deberán enviarse dos copias del mismo con el mismo título: una deberá llevar el nombre del autor. Se adjuntará una breve descripción curricular y al pie de la primera página institución de pertenencia y dirección electrónica.

La otra con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor.

Se adjuntarán también un resumen en español o portugués, y otro, en inglés (en todos los casos), de las principales ideas del trabajo, redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras.

Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, poniéndose especial cuidado de aclarar cuando se trata de citas de otros autores, y en que las mismas sean fieles al texto original.

La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*. Disponibles en **www.fepal.org**

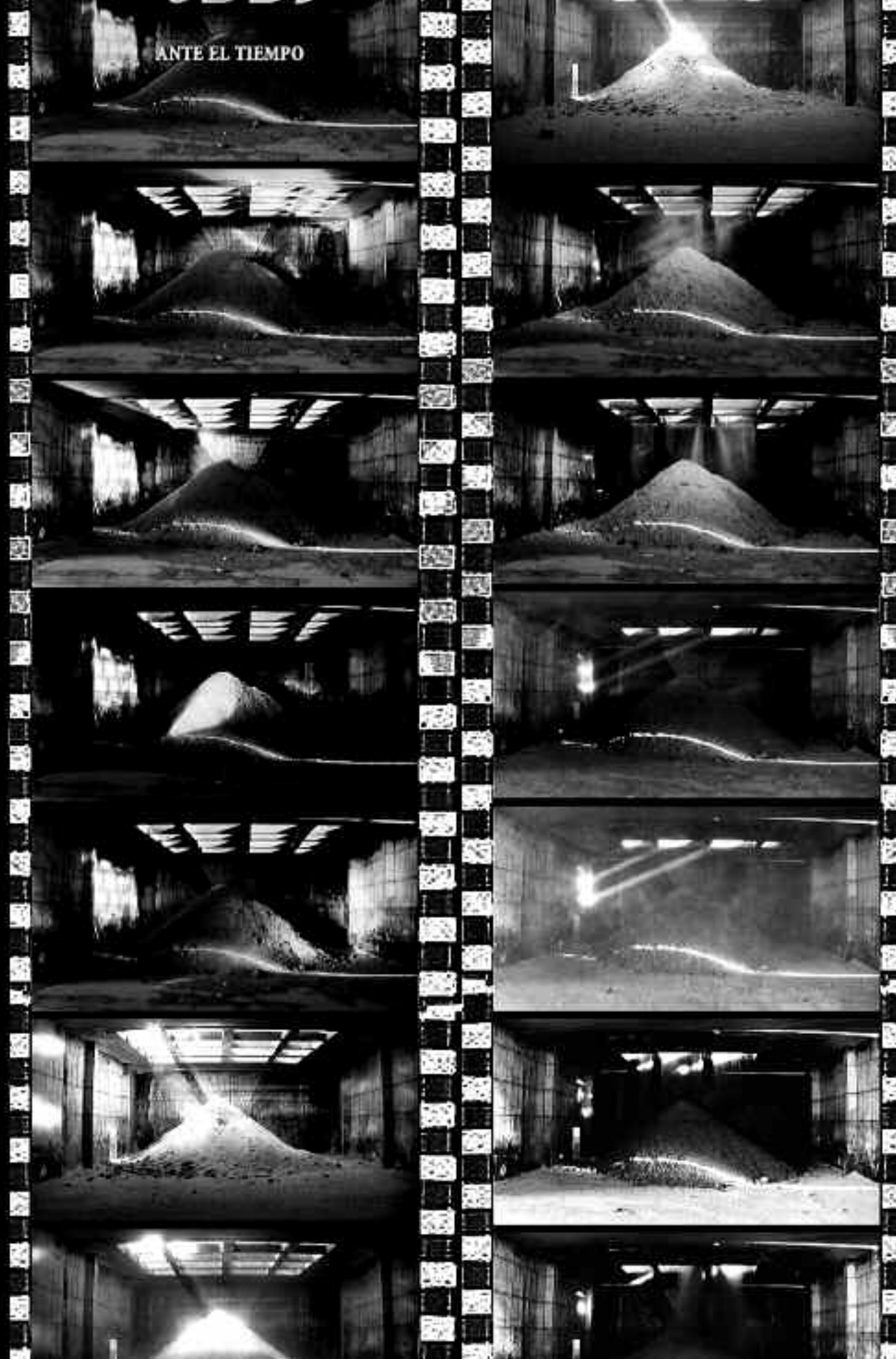
Los descriptores deberán ser tomados del Tesoro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Ver Tesoro. Disponible en **www.fepal.org**



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

ANTE EL TIEMPO



Tiempo

Argumentos: García/Gutfreind/Leivi/Tanis

Premio Psicoanálisis y Libertad

Ciudades Invisibles: Bogotá

El Extranjero: Ricardo Kubrusly

Dossier Walter Benjamin

Vórtice: Escrituras psicoanalíticas

Clásica & Moderna:

Fabio Herrmann

Textual: Beatriz Sarlo

De memoria: J.-B. Pontalis

Bitácora

