

Volumen 14, N° 2, Año 2016

Lo que no se sabe



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán | Números anteriores



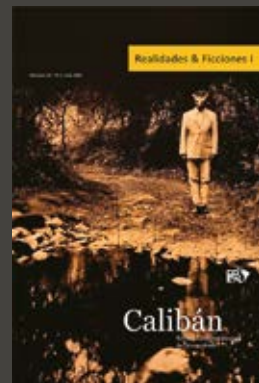
Vol. 10, Nº 1
Tradición / Invención



Vol. 11, Nº 1
Tiempo



Vol. 11, Nº 2
Exceso



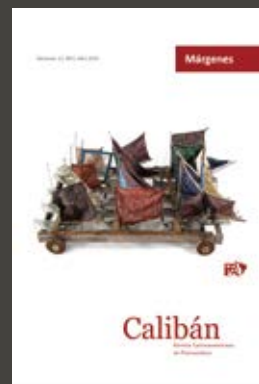
Vol. 12, Nº 1
Realidades & Ficciones I



Vol. 12, Nº 2
Realidades & Ficciones II



Vol. 13, Nº 1
Herramientas del analista



Vol. 13, Nº 2
Márgenes



Vol. 14, Nº 1
Cuerpo





Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Publicación oficial de FEPAL
(Federación Psicoanalítica de América Latina)

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.
revista@fepal.org
Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026
www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

Editores

- Mariano Horenstein (Argentina), Editor en jefe
- Laura Veríssimo de Posadas (Uruguay), Editora en jefe suplente
- Raya Angel Zonana (Brasil), Editora asociada
- Lúcia Maria de Almeida Palazzo (Brasil), Editora asociada suplente
- Andrea Escobar Altare (Colombia), Editora asociada
- Cecilia Rodríguez (México), Editora asociada suplente

Comisión Ejecutiva

Marta Labraga de Mirza (Uruguay - Editora de *Ciudades Invisibles*), Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil - Editora de *De Memoria*), Lúcia Maria de Almeida Palazzo (Brasil - Editora de *Vórtice*), Jean Marc Tauszik (Venezuela - Editor de *Clásica & Moderna*), Laura Veríssimo de Posadas (Uruguay – Editora de *Argumentos*), Raya Angel Zonana (Brasil – Editora de *Dossier*), Natalia Mirza (Uruguay – Editora de *Bitácora*), Helena Surreaux (Brasil), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (Brasil), Analia Wald (Argentina).

Consejo de Editores Regionales (Delegados por Sociedades)

Natalia Mirza (APU), Eloá Bittencourt Nóbrega (SBPRJ), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Graciela Medvedofsky de Schwartzman (APA), Miriam Catia Bonini Codorniz (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Irene Dukes (APCH), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martinez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), Maria Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APdeBA), Ana Maria Paganí (APR), Julia Braun (SAP), 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

Revisión de la versión en inglés: Analia Wald

Colaboradores: Abigail Betbedé (SBPSP), Ana María Reboledo (APU), Ana María Olagaray, Roberto Luis Franco (SBPRJ), Claudio Frankenthal (SBPRJ), Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Regina Weinfeld Reiss (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez y Laura Katz (APA), Admar Horn (Brasil).

Logística y comercialización: Virginia Velasco (Asistente de Comunicación FEPAL)

Traducción, corrección y normalización de textos: Laura Rodríguez Robasto, Daniel Ávila, Alejandro Turell, Ana Cristina Carvalho, Ana Paula Corradini, Erika Cosenza, Nadia Piedra Cueva, Denise Mota, Karen Delamuta, Laura Veríssimo de Posadas, Marta Labraga, Natalia Mirza y Gabriela Levi, Analia Wald y Carolina García.

Dirección de arte y diseño: Di Pascuale Estudio [www.dipascuale.com]

Dibujos en portadas: Lucas Di Pascuale (páginas 12, 89, 95, 105, 159, 185, 201 y 209), Margarita Nores (Página 195).

Comisión Directiva

Presidente

Roberto Miguel Scerpella Robinson (SPP)
Suplente: Stella Mohme (SPP)

Secretaría General

Adela L. Escardó (SPP)
Suplente: Raquel Northcote (SPP)

Tesorería

Haydée Zac de Levinas (APdeBa)
Suplente: Clara R. Margulis de Braverman (APdeBA)

Coordinadora Científica

Gleda Brandão Coelho Martins de Araújo (SPMS - SPRU)
Suplente: Ana Rozenbaum de Schwartzman (APA)

Directora de Sede

Ema Ponce de León Leiras (APU)
Suplente: Mercedes Gallinal de Chiara (APU)

Director de Consejo Profesional

Patricio Peñailillo (APCH)
Suplente: Naly Durand (SPM)

Directora de Comunidad y Cultura

Jani Santamaría Linares (APM)
Suplente: Adriana Villareal (APM)

Coordinador de Niños y Adolescentes

Mónica Liliana Santolalla (APC)
Suplente: María Elisabeth Cimenti (SPPA)

Directora de Comunicación y Publicaciones

María Alejandra Rey (SAP)
Suplente: Luisa Irene Acrich (SAP)

Revista indexada en Latindex.

• *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 solo con la autorización expresa y por escrito de los editores.*

• *Si usted es responsable de alguna de las imágenes y no nos hemos puesto en contacto, por favor, comuníquese con nosotros a nuestro correo.*

Ilustraciones en secciones:

- **Editorial, Argumentos, Vórtice, Clásica & Moderna:** Francis Alÿs.
- **Dossier:** Carlos Di Nallo.
- **Ciudades Invisibles:** Arq. Daniel Villani

Índice

6 Editorial

Próxima B, Freud & Mendeleiev

por Mariano Horenstein

13 Argumentos

14 Un psicoanálisis en movimiento

por Dominique Scarfone

22 Lo conocido, lo desconocido y lo incognoscible

por Julio Frochtengarten

30 El género de lo que no se sabe, *gender queer*

por Natalia Mirza Labraga

40 Elementos para una antropología más allá del patriarcado

por Carlos Plastino

60 Lo que Freud logró no saber. (Y Lacan también, y tampoco)

por Enrique R. Torres

77 El dolor y lo que no se sabe: ética de la escucha analítica

Por Xochiquetzaly Yeruti de Ávila Ramírez y Víctor Javier Novoa Cota

89 El Extranjero

90 Lo que no se sabe no son las respuestas, sino las nuevas preguntas

por Alberto Kornblihtt

95 Fuera de Campo

96 El cuerpo y los registros posibles de catástrofes psíquicas

por Júlío César Tadeu Chavasco Labate

105	Textual	176	Turbulencias de la práctica <i>por Cristina Rosas de Salas</i>
106	La mejor conversación en mi vida <i>Entrevista a Hanif Kureishi</i>	179	Turbulencia en la clínica psicoanalítica <i>por Yolanda Gampel</i>
123	Dossier: Lo que “tan-poco” se sabe	182	Turbulencia en los Estados Unidos: el efecto Trump <i>por Richard Reichbart</i>
124	Lo que “tan-poco” se sabe: algunas notas <i>por Raya Angel Zonana</i>	185	Clásica & Moderna
127	Faltaban páginas... <i>por Arrigo Barnabé</i>	186	Separación, reunión y exilio en Avelino González <i>Por Alejandro Beltrán</i>
133	El lado oscuro del universo <i>por Héctor J. Martínez</i>	195	Ciudades Invisibles
139	Notas sobre un caso judicial <i>por Marcio José de Moraes</i>	196	Tenochtitlan, hoy Ciudad de México <i>por Griselda Sánchez Zago</i>
145	¿Necesita la psicología de la teoría cuántica? <i>por Osvaldo Pessoa Jr.</i>	201	De Memoria
153	¿Dónde está la memoria? <i>por Pedro Bekinschtein</i>	202	El encuentro con Vida y Luis Prego Silva <i>por Nilde Parada Franch</i>
159	Vórtice: Turbulencias en la clínica psicoanalítica	204	Los destinos de un nombre en la celebración de una mirada <i>por Víctor Guerra</i>
160	Turbulencias en la clínica psicoanalítica: largometrajes para pensarla <i>por Andrea Escobar Altare</i>	206	Profesor emérito Dr. Luis Enrique Prego Silva <i>por Cristina Martínez de Bagattini</i>
164	El terror político y la sesión analítica <i>por Edmundo Gómez Mango</i>	209	Bitácora
167	El espacio analítico como refugio para la pareja analítica ante la violencia urbana <i>por Margareta Hargitay Wieser</i>	211	Niños en sospecha de autismo y analistas en sospecha de ineficacia <i>por Víctor Guerra y Mónica Santolalla</i>
170	Lo que se sabe de lo que no se sabe <i>por M. Teresa Naylor Rocha</i>	212	Lecturas
173	Un relato contemporáneo <i>por Oswaldo Ferreira Leite Netto</i>		



Editorial

Próxima B, Freud & Mendeleiev

Tiempo atrás, un grupo de científicos japoneses informó el descubrimiento del elemento 113 de la tabla periódica, el nihonio. Casi al mismo tiempo, otro grupo de científicos, desde una universidad de Londres, anunciaba el descubrimiento de Próxima B, un exoplaneta que podría tener condiciones similares a las de la Tierra. A su modo, trabajando en territorios tan distintos como los elementos desconocidos que componen la materia y el espacio sideral, ambos equipos de trabajo lograron hacer cognoscible algo que hasta ese momento no se sabía.

Nada mejor que explorar el modo que tienen los científicos de abordar el terreno de lo que no se sabe para aproximarnos al tema de este número de *Calibán*, para pensar al psicoanálisis desde alguna distancia. Que trabajemos a una escala distinta de los científicos que anunciaron al mundo sus logros no implica que no afrontemos las mismas dificultades, que no nos encontremos con la misma falta de certezas, que no precisemos el mismo coraje para enfrentar el riesgo de pensar.

Por lo general, los científicos tienen cabal conciencia de lo fragmentario de su conocimiento y el trabajo de sus vidas consiste en arrancarle a lo desconocido apenas unos milímetros cuadrados de terreno y colonizarlos, hacerlos inteligibles aunque más no sea de modo provisorio.

Pero la perspectiva científica no es la única. Los artistas tienen también un lazo visceral con lo que no se sabe, por lo pronto, con lo que no saben de ellos mismos, esa mina de la que extraen los materiales que funden en sus obras.

Los técnicos, en general y por definición, se ubican de un modo distinto frente a lo que no se sabe. Forzados a practicar una disciplina, a ganarse la vida a través del ejercicio de su profesión, están obligados a obtener resultados y a ejercitarse en cierto semblante de saber, al menos de un saber hacer. Un ingeniero civil, un tornero o incluso un médico clínico han de poder operar con ese saber adquirido a través de generaciones. Aun así, deberán contar con el imponderable de la naturaleza, el errático comportamiento de algunos materiales, las zonas oscuras del genoma humano y lo imprevisible de las respuestas individuales.

Los psicoanalistas tenemos un trabajo que pivotea entre estas distintas posiciones, la del trabajo científico, con sus inflexiones metodológicas particulares en nuestro campo; la del arte o la artesanía clínica, con su acento en el estilo singular; la de la práctica liberal de la profesión con la que nos ganamos la vida. Y a menudo este último aspecto, con el necesario hincapié en sostener un semblante de

saber, se convierte en un sostén identificatorio prevalente. Entonces es cuando los psicoanalistas a menudo olvidamos la incómoda navegación en lo que no se sabe para asentar nuestra escucha en el mullido territorio de lo que, con mucho esfuerzo, hemos podido conocer.

Las teorías, todas ellas, son modos de hacer inteligible la oscuridad y permitírnos orientarnos en ella. A la vez mapas y brújulas, son fundamentalmente conjeturas. Así lo han sostenido habitualmente quienes las propusieron: conjeturas eficaces para navegar en una clínica que –de modo paradójico– estas mismas teorías inventan.

Octave Mannoni lo estudió bien: Freud forjó sus teorías a partir de las interpretaciones que se le ocurrían. Nosotros, sus seguidores, en cambio, tendemos a extraer nuestras interpretaciones de las teorías. Olvidamos su carácter provisorio, conjetural, perfectible y arbitrario para abrazar el saber que nos ofrecen como una tabla de salvación, y no porque existan territorios vírgenes: es imposible pensar en un territorio sin un mapa, y las teorías de las que disponemos, más o menos explícitas, son nuestros mapas, solo que hasta los mejores mapas tienen zonas de sombra, bordes donde el terreno se hace cada vez más impreciso y nuestra orientación es más precaria: lo que no se sabe, lo que no se sabe ya, lo que no se sabe aún o lo imposible de saber.

El viaje que proponemos en este número de *Calibán*, apenas una invitación a algo que ojalá continúe más allá de sus páginas, es a adentrarnos en ese territorio en el que la desorientación, la incomodidad y la incertidumbre son la regla.

Entonces, a tono con esa posición, pensamos una propuesta a desplegar de algún modo en **Argumentos**. Por un lado, en una apuesta posible, interrogar qué lugar ocupa en cada cuerpo teórico lo que no se sabe, cómo se lo nombra, qué figuras –*Real, O, Más allá, ombligo*, por citar algunas de ellas– lo describen mejor. Por otra parte, una invitación difícil, quizás imposible: pensar desde cada teoría aquello de lo cual esa misma teoría *no* da cuenta.

Mendeleiev acude aquí al auxilio de Freud si tomamos como modelo su invención, la tabla periódica de los elementos. Allí se ubican, con sus características precisas, 118 elementos que hacen a la complejidad del mundo. Tanto como están consignados elementos que ya no existen, se figuran otros, no descubiertos aún pero cuya existencia es posible anticipar. Desde lo que sí sabe, Mendeleiev hace lugar en su construcción a lo que no sabe aún y nos da así un modelo para pensar en qué medida nuestras teorizaciones permiten que lo no sabido encuentre lugar en ellas. Sin esa orientación, las teorías se convierten en circuitos cerrados que no dejan fisura alguna, totalidades, pequeñas cosmovisiones que nos tranquilizan licuando nuestras incertidumbres clínicas.

Mientras los químicos estudian micromundos, otros científicos escudriñan un universo de tal magnitud que hace trizas cualquier pretensión de saber. La familiaridad de los astrónomos con la incertidumbre deviene un modelo para pensar nuestro oficio y también da lugar y organiza el **Dossier** de este número: *lo que tampoco se sabe*, más allá del psicoanálisis.

La irrupción de la palabra hablada

Desde su origen, *Calibán* aloja un contrapunto de secciones con formatos y estilos distintos. Este modelo nos ha permitido, por un lado, darle agilidad y vivacidad a su lectura, y albergar pensamientos propios y ajenos a nuestra disciplina evitando forzamientos innecesarios, y por otro lado –*last but not least*–, aumentar la cantidad de voces que se hacen oír en la revista.



Así, secciones que albergan textos en un formato académico coexisten con ensayos más libres en su factura o con pequeñas contribuciones que se prestan bien a debates polifónicos. Dentro de este modelo, una de nuestras secciones, **Textual**, está reservada a entrevistas. Hasta ahora, hemos privilegiado allí a intelectuales, artistas, escritores de relevancia internacional y con fuertes lazos con el psicoanálisis, sin ser ellos mismos psicoanalistas. Hemos tomado esa decisión para evitar, en la medida de lo posible, rispideces, sesgos a la hora de elegir a los entrevistados

entre los múltiples paradigmas psicoanalíticos presentes en nuestra región.

En este número, **Textual** incluye una entrevista que hicieramos en Londres a Hanif Kureishi, uno de los escritores contemporáneos más reconocidos, analizando entusiasta y observador lúcido del psicoanálisis. Pero además, sin habérselo propuesto casi, ese formato –el de la entrevista– invade como una hiedra, casi viralmente, otras secciones que no solían utilizarlo.

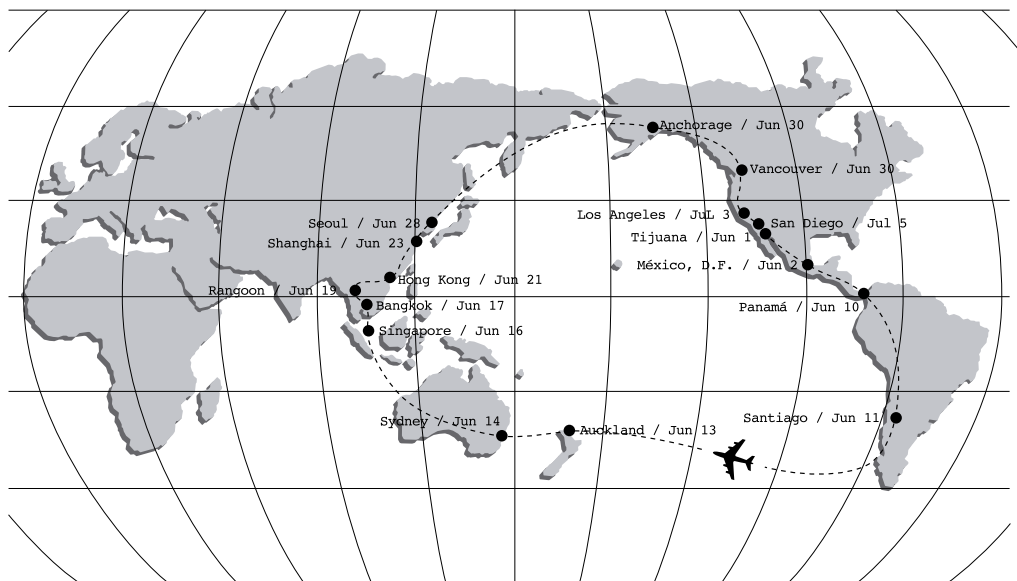
Así, en **El Extranjero** publicamos los restos de una conversación, fragmentos rescatados de un diálogo mantenido, de manera tanto presencial como virtual, con un científico de fuste y con fuertes lazos con nuestra disciplina, Alberto Kornblihtt, acerca de lo que no se sabe.

Con respecto a **Clásica & Moderna**, en esta oportunidad dedicada a rescatar el pensamiento de Avelino González, el formato que elige su autor es el de una entrevista ficcional, al estilo de esa mayéutica que Freud imaginaba a menudo para anticipar preguntas u objeciones a sus tesis y argumentar siguiendo el hilo de un diálogo imaginario.

Que una sección dedicada a ensayos que rescatan y actualizan el pensamiento de nuestros maestros y otra dedicada a las ideas de extranjeros a nuestra práctica, además de **Textual**, apelen a la entrevista como forma ha de querer decir algo. Y podemos aventurar de qué se trata esa marca que imperceptiblemente se nos impone, la de la oralidad.

Nuestra práctica analítica es una práctica de la oralidad. La asociación libre es una forma de oralidad, la interpretación e incluso el silencio atento del cual esta surge también lo son. Aun cuando lo escrito tenga un estatuto ineludible en nuestro trabajo, aun cuando el analista no solo escuche, sino también lea lo que escucha, lo oral tiene indudable protagonismo en el psicoanálisis, que bien podría considerarse un heredero legítimo de la tradición narrativa oral que daba cuenta como ninguna otra de la experiencia humana.

Que una publicación –es decir, un conjunto de escritos– recobre la palabra hablada, se deje inundar por ella quizás sea una indicación preciosa a registrar, un de-



talle a no perder de vista. Quizá nos hable de la necesidad de construir –de escribir y de editar– textos más leves, más ágiles, incluso más breves. Más permeables al inconsciente y contaminados por sus formaciones, más parecidos a lo que sucede en las sesiones analíticas, ese espacio que justifica nuestras publicaciones, ese formato fresco que le restituye la potencia y la encarnadura corporal a lo que se dice, que a veces la presión del cientificismo tiende a obliterar.

La posibilidad de lo imposible

El tornado de nuestra tapa, la espiral de viento y arena en la que un frágil artista se adentra corriendo para filmar, da cuenta de la precariedad de nuestras certezas y figura ese punto en el que, para saber, hay que animarse al peligro del vórtice. Quizás no por casualidad nuestra sección **Vórtice** esta vez esté dedicada a las turbulencias en la práctica analítica, rastreada a través de testimonios de nuestro convulsionado mundo actual.

La gráfica de este número alude a lo que no se sabe, y los artistas –que sí saben que no se saben– nos ayudan a hacerlo visible. Junto con las astrofotografías de Carlos Di Nallo y los mapas y croquis de Margarita Nores y Daniel Villani, mostramos esta vez el trabajo de Francis Alÿs, uno de los artistas contemporáneos latinoamericanos –aunque belga de nacimiento– más relevantes. Además de las figuras del nihonio o de Próxima B, la del torbellino que registra Alÿs es una manera de balizar ese espacio en el que escuchamos a tuestas, el que más nos interesa, el de la situación analítica y sus huracanes transferenciales.

Alÿs –quien sí que sabe algunas cosas– anticipó algo en *The loop*, obra en la que, resistiéndose a atravesar el muro que pretende dividir Estados Unidos de México, circunnavegó medio mundo, de México a Panamá y Chile, pasando por Oceanía y Asia hasta llegar, al fin, luego de un mes de viaje, a Estados Unidos. Con sutileza denunciaba así ese muro ignominioso que duplica en concreto la frontera de agua del Río Grande, el espacio de América Latina, el de Fepal. Otro muro invisible

también es el que obliga, en otro *loop*, a tener que apelar a tres vuelos para unir dos ciudades que se hallan en el mismo paralelo, separadas por menos de 1400 km pero que no pertenecen al mismo país ni son capitales. Toda una metáfora de la dificultad que enfrenta la circulación del conocimiento en Latinoamérica, donde es más fácil recibir libros o invitados de Francia o Inglaterra que de un país vecino. Ese muro a franquear es el que nos lleva a difundir desde *Calibán* a autores de la región –en este caso, a Vida y Luis E. Prego Silva, y a Avelino González, desconocidos en muchos de nuestros países– y también a incluir semblanzas de nuestras ciudades latinoamericanas –en esta oportunidad, Ciudad de México, la antigua y orgullosa Tenochtitlán, la ciudad de Alÿs–.

Alÿs se nos aparece como una cantera. Junto al huracán y al *loop* que elude fronteras y que encuentra lejos lo que está cerca, hay dos imágenes más que extraemos de su trabajo, pues iluminan el nuestro, el de analistas y también el de editores.

Cierta vez se propuso reunir, en las afueras de Lima, a 500 hombres con palas para mover unos milímetros un desierto de arena. Ese trabajo sísifico, hiperbólico, imposible remeda el de nuestra profesión analítica y también, de algún modo, nuestra tarea editorial, la de modificar el desierto grano a grano.

Cuando el artista se propuso arrastrar un bloque de hielo por las calles de México durante nueve horas y hasta que quedara reducido a nada, iluminó otro aspecto de nuestros empeños analíticos, que por momentos parecen, frente a las fuerzas que enfrentamos, un trabajo inútil. Y también evoca ese otro trabajo, veremos si inútil o no, el de editar una revista latinoamericana que esté por encima de nuestras propias limitaciones. Hay ahí otro muro a sortear, que, como todo muro, tiene sus guardianes y apologistas. El trabajo de los editores de *Calibán*, secundados por una cincuentena de colaboradores, a lo largo de los últimos seis años es también un modo de dibujar con esfuerzo, cada vez, un nuevo *loop* para hacer posible cada nuevo número de esta revista.

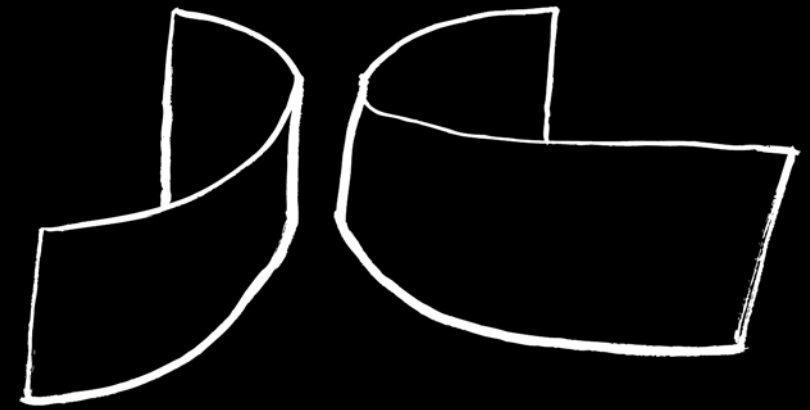
Nuestro equipo editorial, tan capaz de invertir como de resistir, también muta: se adapta a entornos distintos, escapa al fatalismo de la selección supuestamente natural que deja pocas publicaciones en pie, se dinamiza con la nueva gente que lo conforma, con los nuevos lectores que con complicidad va sumando.

Este equipo es, a estas alturas, una máquina editorial que produce un objeto –nunca apenas un “producto”– único, singular, con marcas de autoría grupal. A diferencia del dispositivo analítico en el cual producimos singularidad (en cada paciente) a partir de singularidad (la del estilo de cada analista), en *Calibán* producimos singularidad a partir de una empresa colectiva.

Y asumimos un riesgo allí. El riesgo de pensar, de imaginar y de hacer una revista que se diferencie de otras revistas, tan válidas como esta. No hay invención, no hay descubrimiento posible sin riesgo. Nada de lo que importa en la vida es sin riesgo, y trabajar en equipo es un modo de adentrarnos con alguna protección en ese vórtice, en el carozo de lo que no se sabe. Así intentamos aproximarnos a nuestras zonas oscuras, cernir los últimos elementos de la tabla –imaginados aunque inhallados aún–, descubrir nuevos planetas, ojalá habitables.

Formar parte de esta aventura, haberla liderado incluso durante un tiempo y ver cómo va convirtiéndose en algo nuevo, mejor, no deja de producirme un singular orgullo. Con ese orgullo, con renovado entusiasmo, los invito a leer lo que hemos preparado esta vez.

Mariano Horenstein
Editor en jefe - *Calibán* - RLP



Argumentos



Dominique Scarfone*

Un psicoanálisis en movimiento

La pregunta “¿Qué es lo que no sabemos aún en psicoanálisis?” imprecisa. Nos lleva implícitamente a hacer, primero, el inventario de todo lo que sí sabemos, o creemos saber, para deducir de ello, enseguida, lo que faltaría por descubrir. Esto parece totalmente normal en las ciencias naturales, aunque también en ellas puede ser peligroso buscar establecer lo que todavía no se sabe. Hacia finales del siglo XIX, Lord Kelvin creyó poder afirmar que la física había descubierto todo lo que había que saber y que solo restaba hacer mediciones más precisas. Algunos años después llegaron Planck y Einstein... ¿Cometeremos nosotros el mismo error en psicoanálisis? Freud mismo casi lo comete en 1915-1917, cuando ya había escrito algunos de los doce capítulos proyectados de su metapsicología y pensaba que había dicho todo lo que tenía para decir sobre el tema. Después vino *Más allá del principio del placer...*

No podemos ciertamente, hoy, pensar que no hay nada nuevo para introducir en psicoanálisis, pero ¿podremos, sin embargo, trazar, aunque sea en negativo, la figura de lo que ignoraríamos? A menos que la formulación misma de esta pregunta no sea pertinente en nuestro campo. De cualquier modo, aun aceptando la pregunta tal

* Sociedad Canadiense de Psicoanálisis.

cual, se encuentran importantes dificultades que se refieren al problema de cómo inventariar lo que sabemos y, más todavía, al problema de la relación del psicoanálisis con el saber como tal.

Señalemos, para comenzar, que hay una ironía, sin duda involuntaria, en preguntarse lo que no se sabe en psicoanálisis si pensamos que lo no-sabido¹ (*Un-bewusste*) es, precisamente, su objeto específico. Aunque la proposición no sea totalmente exacta, podemos decir que, antes de Freud, el hombre tenía un inconsciente, pero no lo sabía: la inconsciencia entonces era doble. Después de Freud, la segunda inconsciencia (no saber que tenemos un inconsciente) podría parecer superada. Pero ¿se trata verdaderamente de esto? Si los psicoanalistas han aprendido de Freud a ver y a oír las manifestaciones del inconsciente, si saben captar sus incidencias, ¿pueden por eso saber qué es el inconsciente? Creo que podemos dudar de eso. Hablamos de eso como si supiésemos positivamente lo que es. Sin duda, vale la pena considerar que la palabra *inconsciente* remite al menos a dos niveles de funcionamiento. En un breve artículo reciente propuse distinguir el inconsciente “que habla” del inconsciente “del que se habla” (Scarfone, 2015). El inconsciente “que habla”, es decir, un inconsciente “estructurado”, compuesto de respuestas, y un inconsciente “no estructurado”, concebido como interrogante. Cuando creemos saber qué es el inconsciente, nos referimos probablemente al “inconsciente que habla”, aquel del que Freud (1915/2005) decía que cuando lo abordamos según un modo de consideración “que parta de la conciencia [...] toda la suma de los procesos psíquicos se le presenta como el reino de lo preconsciente” (p. 188)². El reino del preconsciente puede, en efecto, parecerse como un espacio o una entidad positiva con *contenidos* psíquicos. No olvidemos, sin embargo, que su carácter inconsciente necesita la hipótesis de un inconsciente radical, aquel cuyos efectos han conducido a la formación de compromiso entre la pulsión³ inconsciente y las unidades mitosimbólicas que provee la cultura, un inconsciente que no habla pero del que estamos obligados a hablar.

Podemos temer, sin embargo, que a fuerza de hablar de este inconsciente en el sentido más estricto, olvidemos –o, al menos, descuidemos– su radical extrañeza. De hecho, ¿la elección de practicar el psicoanálisis no sería un esfuerzo con el propósito de una cierta aprehensión, de una *comprensión* del inconsciente? Al estar familiarizados con los escritos psicoanalíticos, creemos saber, al menos intelectualmente, *que hay inconsciente*. Las dificultades comienzan cuando tratamos de decir algo de él. Ahí nos encontramos en un campo minado en lo metodológico y en lo epistemológico. Es grande la tentación de decir *en un modo positivo* lo que sabemos o creemos saber, de desarrollar una *ontología* del inconsciente, pero no es seguro que esta sea la mejor manera de tratar el tema.

1. N. del T.: *l'insu*.

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como la referencia a número de página, corresponde a Freud, S. (2003). Lo inconsciente. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 153-213). Buenos Aires: Amorrotu. (Trabajo original publicado en 1915).

3. N. del T.: En francés, *poussée*, que también significa “empuje”.

El problema es ver si podemos separar, distinguir *positivamente* un *qué* inconsciente de su *cómo*, de sus incidencias. En otras palabras, ¿nos enfrentamos a una *entidad* que se nombra inconsciente o bien a un conjunto de procesos, un modo de funcionamiento psíquico cuyas turbulencias nos obligan a postular un inconsciente? ¿El inconsciente se dejaría captar mejor en su “coseidad” si fuera concebido como *entidad*, como hecho positivo más que como un conjunto de procesos o un haz de movimientos? Creo realmente que nadie busca situar el inconsciente en una región particular del cerebro, pero ¿tomamos verdaderamente en serio a Freud cuando subrayó que el aparato psíquico es una “ficción” o que “las pulsiones son seres míticos”? Por el contrario, si el psiquismo no es más que movimientos, procesos, ¿cómo pensar entonces la fijación, la estasis libidinal, los “contenidos” inconscientes y su “continente”?

Para los que se preocuparían por una “pérdida de sustancia” del inconsciente pensado como proceso, podemos concebir fácilmente que un modo distinto de funcionamiento, una inflexión específica del curso de los eventos psíquicos, puede ejercer el mismo efecto de realidad que una estructura o que un “contenido” inconsciente. Y, al revés, cuando hablamos del inconsciente como una entidad, sabemos que utilizamos una metáfora, ya que nadie puede “ver” o “tocar” el inconsciente. El problema es que aunque utilicemos deliberadamente un lenguaje metafórico, no estamos seguros de escapar a las trampas de la propia metáfora. Así, ¿no estamos inclinados a proponer fantasmas como existentes “en” el inconsciente?

Por mi parte, propongo retener de Freud la lección del “cómo” más que la del “qué”. Cómo (con qué método y qué ética) abordar el problema del inconsciente, cómo (según qué proceso) parece funcionar, cómo (bajo qué aspectos) se manifiesta. Estos tres *cómo* pueden ser fácilmente señalados por la clínica que esté guiada por la hipótesis de un inconsciente efectivo (*wirklich*): asociaciones libres, disposición para escuchar con una atención libremente flotante, procesos primarios, irrupciones intempestivas, formaciones de compromiso (sueños y síntomas, lapsus, agujeros temporarios de memoria, delirio), etc. El inconsciente se manifiesta entonces por su capacidad de perturbar el curso de los acontecimientos psíquicos, por un efecto destabilizante, pues, más que por contornos positivos. Asistimos al desarreglo de un curso de acontecimientos, curso del cual no podemos más que *construir* el andar ideal no perturbado, puesto que no sabemos –ni podemos saber– lo que sería un curso de acontecimientos psíquicos no afectado por el inconsciente.

Plantear el inconsciente en términos de proceso no les quita nada a su realidad ni a su efectividad (*Wirklichkeit*). Pueden desprenderse consecuencias diferentes de una relación diferente entre procesos sin tener por eso que postular entidades definidas espacialmente. Ciertamente, se puede hablar, como Aulagnier (1975), de un “espacio donde el Yo puede advenir” (p. 169), aunque para ella “el Yo es un saber del Yo sobre el Yo” (p. 169). Hablar de espacio es, sin duda, en este caso, una concesión inevitable al lenguaje corriente; después de todo, 500 años después de Copérnico hablamos siempre de una “bella puesta de sol”, ¿y por qué no? Ya que no les pedimos a los astró-

nomos que nos confirmen que es el sol el que “se pone”, la expresión no le hace mal a nadie. Sin embargo, en una concepción rigurosa, no tenemos necesidad de *hipostasiar* los procesos inconscientes en entidades discretas. Si seguimos esta idea hasta el fin, podemos decir que no sabemos y no podemos saber *qué es* el inconsciente, simplemente porque el inconsciente... *no es*. Se puede llamar *inconsciente* a la *manifestación*, a través de efectos particulares, de una forma particular de movimiento psíquico o de sus precursores.

Sin embargo, podríamos temer que el hecho de optar por esta versión “en movimiento” o “en proceso” fuera el comienzo de una tendencia que llevaría a reducir el inconsciente a su versión exclusivamente cualitativa: el inconsciente no sería nada más que un movimiento específico, desprovisto del carácter consciente. El paso siguiente sería asimilar ese modo de operar a un *hecho de la naturaleza* y reducir el problema del inconsciente al de mecanismos *neutros* en el campo de las relaciones interhumanas. Esto llevaría a una versión del inconsciente cognitivo. Caricaturizando un poco, podríamos imaginar un sujeto diciendo algo como: “Disculpe mi acto fallido, esta mañana el inconsciente funciona más fuerte que de costumbre...”, desvanecida la conflictividad y la resistencia, evaporado el deseo inconsciente, abolido el *Unheimlich*. Perderíamos así una dimensión fundamental del inconsciente freudiano, es decir, su incompatibilidad con el Yo⁴. Un Yo que se ve obligado a constatar que *algo* le escapa, que opera sin su conocimiento, pero un Yo que debe, sin embargo, tomar nota de una señal, de una incidencia inevitable y problemática de ese *algo* en las relaciones interhumanas.

En *El yo y el ello*, es decir, en el mismo momento en el cual Freud (1923/1941) es tentado a abandonar la noción de inconsciente sistemático y restringirse a la cualidad consciente (o a su ausencia), él parece luego llevado a reaccionar a esa vuelta atrás planteando el inconsciente como *eso otro* (*etwas anderes*) (pp. 266-267)⁵, es decir, algo extranjero e incompatible con el yo, lo que lo conducirá a adoptar el término *ello*. Parecería, entonces, que con las palabras *eso otro* y *ello* estaríamos realmente más en el ámbito de las entidades estables que de los procesos. Sin embargo, más adelante, en el mismo texto, Freud compara el yo y el ello del siguiente modo: “Para el yo, la percepción cumple el papel que en el ello corresponde a la pulsión” (p. 27)⁶. Se trata, por lo tanto, de proceso (percepción, pulsión), hecho que se reitera en textos posteriores, cuando Freud plantea que las pulsiones son “seres míticos, grandiosos en su indeterminación” (Freud,

4. N. del T.: *le Je (ou le moi)*.

5. N. del T.: Para la edición en español: Freud, 1923/2003, pp. 24-25; Freud, S. (2003). *El yo y el ello*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

6. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como la referencia a número de página, corresponde a Freud, S. (2003). *El yo y el ello*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

1933 [1932]/2004, p. 88)⁷. Nos encontramos, pues, frente a muy poca sustancia: “ficción” de un aparato psíquico, pulsiones, “seres míticos”. Y, sin embargo, eso tiene incidencias muy reales. ¿Podremos darnos cuenta de estas incidencias sin recurrir al *qué* y examinando únicamente el cómo?

La práctica y su teorización nos enseñan que los efectos del inconsciente son una clase de “paradas” en el camino de los procesos psíquicos, paradas que no significan inmovilidad, ya que son, de hecho, bucles de repetición: repetición en el síntoma y también repetición en la propia constitución del yo. Los rasgos de carácter del yo constituyen uno de los primeros ejemplos de repetición que brinda Freud en su texto de 1914 (*Recordar, repetir, reelaborar*). Esto nos lleva a sostener que el propio yo es un tipo de proceso repetitivo, él mismo una *hipóstasis*, una formación que parecería cristalizarse definitivamente, si no fuera por el hecho de estar sometida constantemente a una corriente incesante de procesos pulsionales, corriente y procesos que el propio yo sufre como ataques y contra los cuales se defiende. No hay, por lo tanto, una verdadera parada (esta sería la muerte), pero lo que parece fijarse así puede ser concebido como una *forma que se repite a gran velocidad*. En ese sentido, podemos asegurar que el yo se constituye por represión y afirmar todavía algo más sobre el tema de esa represión. La represión, que Freud considera como una de las bases de su teoría, puede ser descrita de diferentes maneras, pero aquí podemos describirla, precisamente, como el modo que tiene el yo de pensarse como sustancia (Lévinas, 1967), que es también su modo de resistir el curso ineluctable de los eventos psíquicos. El yo es, por lo tanto, también esencialmente resistencia. Esa represión, esa resistencia ¿no sería el recorrido repetido a alta velocidad de los circuitos “facilitados” que Freud denominaba “redes neuronales” (Freud, 1895 [1950]/2006) y que podríamos concebir como redes de representaciones (Laplanche, 1970)? En caso de respuesta afirmativa, se hace necesaria una observación adicional: las representaciones son ellas mismas modos de sustancializar los procesos. Con la consecuencia de que el inconsciente no puede estar constituido de representaciones, aunque sean “representaciones-cosa” (*Sachvortellungen*), la representación es, por excelencia, el producto de una hipóstasis, un tipo de congelamiento de imagen (*freeze-frame*). Sin embargo, la experiencia del análisis nos demuestra que no podemos escapar completamente a los efectos de la hipóstasis, que un tipo de fetichismo insuperable opera en el pensamiento, fetichismo derivado de un esfuerzo por *apoderarse* del inconsciente. De modo que es difícil, si no imposible, saber lo que sería un sujeto humano exento de la tendencia a la hipóstasis y a la sustancialización.

Habiéndonos ahora desprovisto de representaciones inconscientes, es necesario proporcionar otra idea de lo que mueve el inconsciente.

7. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como la referencia a número de página, corresponde a Freud, S. (1996). 32ª conferencia: Angustia y vida pulsional. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 75-103). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).

En buena tradición freudiana, preferiríamos hablar más de *huellas* que de representaciones, pero esto no hace sino remitirnos al problema de concebir la naturaleza exacta de estas huellas. Con la palabra *huella* somos llevados naturalmente a hacernos una idea –marcas del pie en la arena, por ejemplo–, y es difícil ir más allá de esa... ¡representación! Constatamos así cuánto es necesario un esfuerzo permanente para resistir a una concepción positiva, “sustancialista”, del inconsciente, y aferrarse más bien a una idea de procesos, de movimientos.

Saber, saborear...

¿Tal vez hay un problema en la formulación misma de la pregunta que aquí intentamos responder? ¿Tal vez es equivocado o improductivo plantear la pregunta sobre el psicoanálisis en tanto *saber*?

Ciertamente, hay un saber psicoanalítico que puede ser enseñado y transmitido, pero lo importante es no perder jamás de vista lo que este saber supone: una posición a distancia, desprendida, en exterioridad en relación con el objeto de ese saber. Esto implica una concepción del psicoanálisis en la que la relación sujeto-objeto concerniría a un objeto exterior y a un sujeto que no se dejaría afectar, alterar, por la experiencia. Esta posición sería, en el extremo, admisible como punto de partida, antes del compromiso de la transferencia. Después de todo, esperamos que un psicoanalista sepa establecer y mantener el encuadre de la sesión, que haya un cierto *know how* y que pueda también orientarse entre un cierto número de configuraciones clínicas. Pero este saber, si no es puesto en suspenso, va a convertirse rápidamente en resistencia, incluso la principal resistencia, al movimiento del análisis. Este movimiento exige una movilización psíquica diferencial de los dos sujetos comprometidos en el análisis, y podemos llegar a decir, como Michel de M'Uzan con la noción de *Quimera*, que la relación analítica constituye una especie de criatura nueva que tiene características irreductibles a uno y otro de los dos participantes.

Cuando se emprende un proceso psicoanalítico, evidentemente, por el hecho de la transferencia, este se constituye como un sistema, un proceso que no podríamos observar desde afuera sin a la vez destruirlo o desnaturalizarlo. Es en ese sentido que no puede reducirse a una cuestión de *saber*, excepto si se piensa ese término a partir de su raíz etimológica latina *sapere*, que alude al hecho de *saborear*. Aunque podamos, *a posteriori*, hacer referencia a un tercero de la experiencia psicoanalítica, son solamente los dos sujetos comprometidos en la propia experiencia los que “saborean” y, por lo tanto, “saben” verdaderamente lo que se experimenta en ese análisis en particular. Y como tal experiencia depende del encuentro de dos sujetos únicos, es, por definición, no reproducible, y por ello no se puede prestar jamás a un saber íntegramente comunicable.

Hay psicoanalistas que creen poder abordar positivamente la cuestión del saber psicoanalítico conjugando psicoanálisis y neurociencias. El esfuerzo *neuropsicoanalítico* tiene probablemente el mérito de recordarnos sin cesar el asidero corporal, cerebral –entre otros–, de la Psyché. Pero hace falta cuidarse en esos ámbitos de un

riesgo mayor, del presupuesto implícito de que habría una equivalencia entre los mecanismos cerebrales y los mecanismos psíquicos. A partir de allí, en efecto, es fuerte la tentación de reconducir una negación, una proyección, una formación reactiva, etc., a una falla de remisión, a una disfunción neurocognitiva, a una anomalía neuronal. Decía anteriormente que no sabremos jamás cómo serían los procesos psíquicos si no fueran perturbados por lo inconsciente. Actualmente conviene plantear con claridad que la represión, por ejemplo, *no es un error neuronal ni corresponde a anomalía cerebral alguna*, que la transferencia tampoco es una atribución equivocada ni un problema de funcionamiento defectuoso de las percepciones. La transferencia es un proceso, un *hecho* universal que sobreviene en toda relación asimétrica; un hecho que el psicoanálisis tuvo mérito de haber puesto en evidencia y haber sabido trabajar al servicio de un mejor conocimiento de uno mismo y del otro, así como en la resolución de ciertos *impasses* psíquicos. Eso, por cierto, es posible e importante *saberlo*..., pero únicamente comprometiéndose con la palabra en análisis se podrá “saborear” qué es eso de la transferencia. La única experiencia no-analítica que puede brindar ese saber (en el sentido de *sapere*) está sin duda encarnada en la obra de los poetas, escritores y artistas que, por su arte, logran transmitir algo que se sitúa más allá del saber objetivante, suscitando en nosotros, lectores o espectadores, una transferencia con sus obras.

Digo, en suma, que el saber positivo adquirido a partir –y en relación con el tema– del psicoanálisis es siempre susceptible de hacernos perder de vista lo irreducible de lo inconsciente a ese saber. Además, ello conlleva el riesgo de conducirnos a la vía de la *tecnologización* del trabajo clínico, lo que correspondería a una ética totalmente diferente a la del psicoanálisis. En efecto, el saber positivo no tiene valor más que en la medida en que permite una acción, una intervención operada desde la exterioridad, un dominio técnico con miras al poder. El saber, subrayémoslo, es perseguido a través de la pulsión de dominio (*Bemächtigungstrieb*). Y todo saber conlleva su propia represión de lo no sabido.

¿Qué oponer a ese saber-poder? Creo que Freud nos ha legado para ello un instrumento precioso que conocemos con el nombre de metapsicología. Ese término es concebido con frecuencia en la literatura psicoanalítica en alusión a un conjunto de “teorías especulativas” elaboradas por Freud en algunos de sus textos. Por mi parte, concibo la metapsicología no como una formulación teórica, sino como un *movimiento siempre recommenzado del pensamiento freudiano*, el pensamiento de Freud y aquel de los que reconocieron que el método psicoanalítico es, sobre todo, una forma particular, un giro original del pensamiento cuando este se deja “imantar” por las corrientes psíquicas que llamamos *inconsciente*.

A la pregunta “¿Qué es lo que no sabemos aún en psicoanálisis?”, me veo tentado a responder que no sabemos todavía desconfiar lo suficiente de la tentación del *saber positivo*, un saber que, como lo sugerí más arriba, podría llevar a lo opuesto de lo que aspiran la razón y el método freudiano.

Resumen

Ante la pregunta “¿Qué es lo que no sabemos aún en psicoanálisis?”, el autor constata un primer punto irónico: lo que no se sabe (traducción literal del inconsciente freudiano en alemán: *Unbewusste*) es, precisamente, el objeto del psicoanálisis. Destaca, a continuación, que el psicoanálisis y los psicoanalistas tienen una relación particular con el saber sobre el inconsciente. Para evitar una reificación de los procesos psíquicos inconscientes, propone que el saber analítico se inspire más directamente en la raíz latina del término: *sapere* que significa “saborear”, lo que remite a la experiencia con el inconsciente más que a su captura en un saber positivo.

Descriptor: *Saber, Inconsciente, Proceso de pensamiento, Representación, Pulsión de apoderamiento.*

Abstract

Answering the question of what we do not yet know in psychoanalysis, the author begins by noting the irony in the fact that “what we do not know” is the exact translation of Freud’s German word for the unconscious: *Unbewusste* —the very object of psychoanalysis. He then remarks that Psychoanalysis and psychoanalysts entertain a special relationship with knowledge regarding the unconscious. To avoid reifying the unconscious psychical processes, he suggests that psychoanalytic knowledge should refer more directly to the Latin root *sapere*, which means “to know” but also “to taste”, thus referring more to experiencing the unconscious than seizing it in a positive form of knowledge.

Keywords: *Knowledge, Unconscious, Thought process, Representation, Drive for mastery.*

Referencias

- Castoriadis-Aulagnier, P. (1975). *La violence de l'interprétation*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1991). Le moi et le ça. En S. Freud, *Œuvres complètes* (vol. 16). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (2004). Angoisse et vie pulsionnelle. En S. Freud, *Œuvres complètes* (vol. 19). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (2005). L'inconscient. En S. Freud, *Œuvres complètes* (vol. 13). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (2006). Projet d'une psychologie. En S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess*. Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Laplanche, J. (1970). *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: Flammarion.
- Lévinas, E. (1967). Ruine de la représentation. En E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Bibliothèque Philosophique Vrin.
- M'Uzan de, M. (2015). *L'inquiétude permanente*. Paris: Gallimard.
- Scarfone, D. (2015). El inconsciente que habla y el inconsciente del que hablamos. *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 13(2).

Julio Frochtengarten*

Lo conocido, lo desconocido y lo incognoscible

*Aprendí con mi hijo de diez años
que la poesía es el descubrimiento
de las cosas que nunca vi¹*
Oswald de Andrade

Avanzamos lentamente en nuestros conocimientos –esta es la sensación que se nos impone de inmediato cuando echamos un vistazo a nuestros años vividos–. Sin embargo, aun una reflexión rápida, una ojeada breve sobre la historia de alguna ciencia relativiza esta noción, y entonces nos damos cuenta de algunos logros alcanzados, pequeños aprendizajes, cambios en la forma de ver las cosas del mundo. Nuestras breves existencias frecuentemente no nos permiten dimensionar nuestro propio avance, ya sea en términos de conocimiento, capacidad creativa u originalidad.

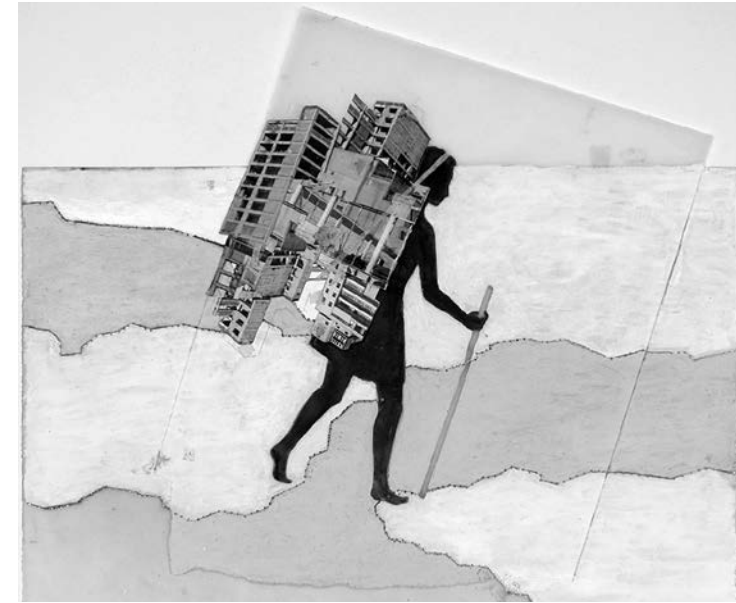
El conocimiento avanza siempre rompiendo los límites que se imponen cuando ya no da cuenta de la realidad que se nos presenta. El psicoanálisis también surgió así, en la clínica y en las teorías.

La originalidad de Freud lo llevó a organizar sus propias experiencias y observaciones en conceptos que se fueron articulando con tal vigor que terminaron por constituir una nueva ciencia, el psicoanálisis. Los nombres, los conceptos, las teorías traen algún reposo al pensamiento, el cual se articula a costa de esfuerzo e inventiva, pero van surgiendo nuevas realidades que estimulan a aquellos que osan cuestionar la palabra establecida, haciéndolos avanzar, entonces, por los territorios de lo que no se sabe. Fueron y son tantos estos autores que no es posible ni necesario mencionarlos aquí.

La diferencia y la caracterización entre consciente e inconsciente siempre fue un distintivo del psicoanálisis y supuso enormes avances para su práctica y, consecuentemente, para la teoría psicoanalítica. Llenar las lagunas de la memoria, interpretar sentidos subyacentes, revelar marcas registradas en la memoria son afirmaciones que marcaron históricamente e identificaron el trabajo analítico, y, al menos en parte, lo siguen haciendo hasta el día de hoy. En la clínica, este

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo.

1. *Aprendi com meu filho de dez anos/ que a poesia é a descoberta/ das coisas que eu nunca vi.*



abordaje permitió expandir la conciencia y establecer sus raíces en los elementos inconscientes.

En las últimas décadas, la ampliación de la noción de un dominio mental que se extiende más allá de la conciencia, del inconsciente reprimido y de las estructuras yo-ello-superyó ha expandido y continúa contribuyendo a expandir el campo de acción posible en el día a día del psicoanalista. Esta ampliación transformó en gran medida las posibilidades de trabajo clínico y la producción teórica resultante. Riqueza, creatividad e ideas nuevas son los logros que percibo en esas expansiones. A pesar de ellas, seguimos usando el mismo término *mente*, pero esa es tan solo una forma de referirnos a algo que desconocemos. Cualquiera sea la concepción que tengamos de lo que significa *mente*, es cierto que los sentimientos y otras formulaciones –ideas, imaginaciones, sueños– se pueden expresar a partir de algo incognoscible. Finalmente,

la personalidad, o mente, en el detallado retrato psicoanalítico, es un fotograma reciente de una realidad pre-existente, cuyo significado podría ser solo como el de una anatomía física arcaica. El psicoanálisis podría aparecer como un fenómeno efímero que revela las fuerzas en cuya superficie la raza humana brilla débilmente, destella y se desvanece en respuesta a una realidad no reconocida pero gigantesca². (Bion, 1975/1991, p. 122)

Nuestros conceptos psicoanalíticos son una forma de organización de lo que se experimenta en la clínica. Dan orden y coherencia

2. N. del T.: Traducción de M. Velo y equipo. La traducción corresponde a Bion, W. R. (1998). *Memorias del futuro*. Madrid: Julián Yébenes. (Trabajo original publicado en 1975).

a la realidad psíquica, le dan sentido y significado; sedimentan lo que se sabe y se supone respecto de la mente, y se hacen acompañar de la sensación de cohesión que nos permite lidiar con lo que va surgiendo en el ámbito del conocimiento. La construcción de algo consistente lleva a que este conocimiento se establezca, se profundice y se refine, y, de este modo, se amplíe. El alivio, la seguridad y el éxito que implica el conocimiento pueden llevar a confundirlo con el objeto al cual este refiere; así, podría perpetuarse y morir. Quedamos como el perro que en lugar de ir hacia la salchicha que le señala el dueño se queda mirando el propio dedo que se la indica.

Sin embargo, la realidad desconocida –y tantas veces incognoscible– está allí: hay que tener ojos para ver, oídos para escuchar, no saturación para intuir, receptividad para acoger. Tenemos registro de algunos psicoanalistas que realmente fueron pensadores originales; su obra permanece, se difunde. La mayoría de nosotros tendrá que desarrollar, si puede, esta capacidad en su breve existencia profesional. O, cada 50 minutos, aceptar sumergirse en lo que no se sabe.

Abandonar lo conocido, volverme receptivo a lo que no sé es fruto de un esfuerzo contra el hábito y la comprensión. Al decir de Paul Valéry en *Introducción al método de Leonardo da Vinci* (1945/1998): “Un pensamiento que se fija, cualquiera que sea, toma las características de una hipnosis y se transforma, en el lenguaje lógico, en un ídolo, en un dominio de la construcción poética y del arte, en una infructuosa monotonía”³ (p. 29). Es lo que puede suceder con los pensamientos de Freud, Klein, Bion y, por supuesto, con los nuestros, que en algún tiempo pasado estuvieron vivos y fueron expresados con pasión y singularidad. Nuestra formación continua como analistas clínicos debe involucrar –a través del análisis personal y la capacidad negativa (Bion, 1970/1973, p. 131⁴)– disciplina para conducirnos a algo similar a lo que Bion comentó de su propio trabajo: “el rasgo dominante de una sesión es la personalidad desconocida y no lo que el analizado o el analista piensan que conocen”⁵ (p. 96).

Para los analistas ya fue propuesta la “atención flotante”, el “cegar artificialmente” (Freud), “sin deseo, memoria ni comprensión” (Bion). Por experimentar la riqueza y la variedad de relaciones que emanan cuando concibo la existencia de una dimensión desconocida, infinita e imprevisible de la mente, escribo para psicoanalistas y para mí mismo. Esta riqueza surge tanto por aproximaciones mejores como por el contacto con lo desconocido, que apareja cambios en la cualidad de las experiencias. Para los analizandos no hay propuestas, ellos dependen de los psicoanalistas que hayan elegido.

3. N. del T.: Traducción de M. Bailey. La traducción corresponde a Valéry, P. (2008). *Introducción al método de Leonardo da Vinci*. La Paz: La Mariposa Mundial. (Trabajo original publicado en 1945).

4. Expresión utilizada por Bion en *Atención e interpretación* (1970/1973), inspirado en una carta de John Keats a sus hermanos, donde menciona la capacidad negativa como la de “un hombre para estar en medio de la incertidumbre, el misterio, la duda, sin un ansia exacerbada de llegar hasta el hecho y la razón” (p. 131). [N. del T.: Traducción de E. M. Castro. La traducción corresponde a Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1970)].

5. N. del T.: Traducción de E. M. Castro. La traducción corresponde a Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1970).

Concibo la realidad psíquica como un caos desordenado y sin significado. Se accedería esta por medio de conjunciones constantes y hechos seleccionados (Bion, 1962/1966, p. 22) que se van formando en mi mente en cada momento a partir de las experiencias vividas: formulaciones finitas, formadas a partir de esa materia bruta, la desconocida mente primordial, “el surgiente mundo de aguas profundas y oscuras ganadas del infinito vacío y sin forma”⁶ (Bion, 1965/2004, p. 176).

Elementos sin conexión, dispersos en la experiencia –equivalentes a la posición esquizoparanoide– pueden entonces ser reunidos, por síntesis creativa, en nuevas asociaciones que darán coherencia a lo que no la tenía. Estas pueden cobrar significados que estarán impregnados de las teorías aprendidas así como de los análisis personales. Tanto las formas organizadoras como los significados atribuidos ciertamente están presentes en mí cuando vuelvo al dominio de la experiencia vivida y me aproximo a nuevas experiencias. El conocimiento surge gradualmente, poco a poco, a través de conjunciones constantes, pero puede desaparecer de forma súbita, hasta que ciertas veces aparece y persiste, se manifiesta en forma más repetida y cristalizada.

Esta es una dimensión de la mente que se vuelve conocida y que convive con otras, conocidas o no. La interpenetración y simultaneidad de consciente e inconsciente, del sueño en la vida psíquica de vigilia, la presencia de fantasías construidas en la infancia en todos los aspectos de la vida actual son marcas de la simultaneidad entre las diversas dimensiones de la mente.

Reconozco que, habiendo adoptado estas nociones –la noción de un inconsciente infinito y la dimensión multidimensional del funcionamiento psíquico–, somos presa de la perturbación por la pérdida de referencias conocidas, tanto las propias como las del grupo psicoanalítico mayor al que pertenecemos. Ello remite a la necesidad de explorar la cualidad de lo que es pasible de ser observado en psicoanálisis.

Comprender las manifestaciones psíquicas que se dan a partir de algo propio en cada uno de nosotros y en cada experiencia singular, entenderlas como manifestaciones nunca antes formuladas lleva a la interpretación, nuestro instrumento por excelencia, al límite de su alcance y posibilidad. Ya no solo volver consciente lo inconsciente, ya no solo “donde ello era, yo debe advenir”, ya no solo atribuir significados. Será preciso, entonces, desarrollar y caracterizar este otro instrumento para la actuación del analista en la sesión: una actitud que sea receptiva –o que incluso favorezca–, que pueda hacer brotar en la sesión, en el trabajo de a dos, lo que todavía no se conoce y “urge por existir”.

Esa actitud impregna al analista que se dirige, entonces, hacia aquello que no sabe. ¿Es posible mantener –aunque sea en mínimo grado– esta actitud, este estado de la mente o esta disposición para recibir aquello que se nos escapa, lo que no tiene nombre? En cualquier situación de vida, infinitos hechos se pierden, y solo solemos prestar atención y considerar

6. N. del T.: Traducción de L. Grinberg. La traducción corresponde a Bion, W. R. (1968). *Transformaciones*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. (Trabajo original publicado en 1965).

aquellos que se ajustan a nuestro conocimiento y nuestro lenguaje. Si tomamos contacto con el conjunto mayor de elementos, si nos detenemos en ellos superando la dificultad de vivir en este estado, ¿podrá surgir algo de lo desconocido? Mi experiencia me dice que sí. Y, muchas veces, este antes-desconocido pasa a formar parte de ideas, emociones, fantasías, sueños e imaginaciones nuevos. En ciertos momentos del análisis incluso se delinearán pequeñas teorías o, aun mejor, modelos transitivos. Finalmente, ¿no es de allí que nacen las buenas teorías? Lo que estamos habituados a llamar método psicoanalítico puede ser en parte el desarrollo, la sistematización y la revelación de esta actitud.

El interés por lo que no se sabe es una postura clínica del analista experimentado. Ella demanda del analista análisis que pueda ayudarlo en la receptividad y el sometimiento a lo infinito de la experiencia. A su vez, las aprehensiones psíquicas que de allí se desprenden son bases para que pueda proseguir el trabajo con el analizando, pero no agotan lo que no se sabe, por el contrario, amplían lo desconocido. Puesto que, como dice Riobaldo en *Grande Sertão: Veredas* (Rosa, 1956/2006), “las personas no están siempre igual, todavía no han sido terminadas; pero [...] siempre van cambiando. Afinan o desafinan”⁷ (p. 23).

La descripción de una actitud receptiva para con lo que no se sabe ha sido formulada más desde la negatividad que desde la revelación asertiva de sus cualidades. Bion (1970/1973) plantea que el analista tendría que trabajar sin memoria, sin deseo y sin comprensión. En *Cogitaciones* (Bion, 1992/2000), hace una interesante analogía, apoyado en la demostración de Heisenberg, entre la dificultad del analista en la situación clínica y la del físico cuántico: los hechos observados por este dependen de la relación con hechos que son desconocidos y que jamás podrán ser conocidos. Con ello, las paredes limitantes del laboratorio son abolidas y, por lo tanto, el propio laboratorio (p. 271).

Propongo algunos elementos afirmativos con la intención de caracterizar tal actitud en la práctica clínica:

a. Adopción de algunas pocas y amplias teorías psicoanalíticas que funcionen como balizamiento de la experiencia y que formen parte de la receptividad y la supeditación al infinito. No teorías para sustentar una práctica, sino para proporcionar algunos presupuestos, direcciones y perspectivas, para funcionar como mediaciones en el contacto con la dimensión desconocida de la experiencia, para favorecer la evolución de sensaciones y emociones a pensamientos.

b. Lenguaje de éxito (Bion, 1970/1973), en la medida en que una formulación certera pueda evidenciar la imprevisibilidad y abrir a una cualidad desconocida de la experiencia, ampliando la disponibilidad para el contacto con los estados mentales nacientes. Como intenté desarrollar en un trabajo reciente (Frochtengarten, 2015), es la lengua del analista la que surge de inmediato, acontece como sorpresa, perplejidad o espanto; momentos raros, no buscados activamente y que no surgen por un gesto de voluntad o por el valor del conocimiento que el analista tenga de la situación. Es lenguaje expre-

sivo y contrasta con una formulación descriptiva-explicativa. De este modo, agudiza la atención y promueve una ruptura en el ritmo de la sesión, con el potencial de generar reflexión, sobresalto y un enriquecimiento insospechado de la experiencia inmediata.

El analista encuentra al analizando de pie en la sala de espera. Se saluda con simpatía y, al recostarse en el diván, el analizando comenta que al salir del trabajo tenía tanta hambre que tomó un café acompañado de dos panes de queso, terminando con una porción de torta. Ahora se sentía incómodo después de tanta comida. Luego de tres o cuatro minutos de silencio, el analista interviene amistosamente y en tono de broma: “Vamos a ver entonces si tiene alguna otra hambre para la cual yo pueda darle el alimento”. (Frochtengarten, 2015)

Una formulación así pretende delimitar un campo para el encuentro analítico, y lo que vaya a suceder en términos emocionales y psíquicos a partir de aquí será imprevisible para ambos. La palabra certera evocará una forma de vivencia y la inmersión en una nueva situación, de la cual no se sabe lo que podrá surgir.

Propongo, como modelo para pensar la función analítica frente a la mente multidimensional, el del *flâneur* y la *flânerie* –este andar desprovisto de propósito para poder experimentar la ciudad– como prototipo de lo que se podría llamar observación de la era moderna. La utilización y teorización del término vienen del poeta Baudelaire, pero fue después utilizado por innumerables pensadores económicos, culturales, literarios e históricos. Con ello, la idea del *flâneur* se ha cargado de importante significado y se ha vuelto una referencia para comprender los fenómenos urbanos y la modernidad. Walter Benjamin, el filósofo de la Modernidad, se sirve de la idea del *flâneur* y la identifica con el personaje de “El hombre de la multitud”, cuento escrito por Edgar Allan Poe en 1840, en que el personaje es tomado como prototipo del héroe moderno, el hombre común.

El episodio transcurre en Londres, a fines del siglo XIX: el narrador es un hombre que, sentado junto a la ventana del bar de un hotel, observa la multitud en la calle, contemplando a los transeúntes y sintiendo un calmo pero inquisitivo interés por todo. Identifica lo que supone son funcionarios, jugadores, vendedores ambulantes, inválidos, borrachos, carteristas y mujeres de vida fácil, bellezas e infelices. Repentinamente, un rostro absorbe toda su atención, y el hombre decide seguirlo en la multitud. Deja el hotel y lo sigue por las calles, durante horas y horas, desde el atardecer hasta el amanecer del otro día. Atento a los pasos, los movimientos, las actitudes, procura desprender de estos los sentimientos y las intenciones que los mueven, para, al final del cuento, concluir diciéndose a sí mismo: “Sería vano seguirlo, pues nada más aprenderé sobre él y sus acciones. [...] quizá sea una de las grandes mercedes de Dios el que *er lässt sich nicht lesen* –que no se deja leer”⁸

7. N. del T.: Traducción de F. Garramuño y G. Aguilar. La traducción corresponde a Rosa, J. G. (2009). *Gran sertón: Veredas*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 1956).

8. N. del T.: Traducción de J. Cortázar. La traducción corresponde a Poe, E. A. (1972). *El hombre de la multitud*. En J. Cortázar (trad.), *Cuentos I*. Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1840).

(Poe, 1840/1999, pp. 189-190). Hay ciertos secretos y misterios que se resisten a ser revelados.

En la misma línea, en “Una aventura londinense”, Virginia Woolf (1927/2015) presenta, en prosa lírica e imaginativa, un personaje que con el pretexto de tener que comprar un lápiz, sale a caminar placenteramente una tarde por la ciudad. Después de observar los más diversos personajes, descritos a lo largo de 15 páginas, afirma:

¿Y qué hay más delicioso y maravilloso que abandonar las rígidas líneas de la personalidad y desviarse por esos senderos que conducen, entre zarzas y gruesos troncos, al corazón del bosque donde viven esas bestias salvajes, nuestro prójimo?⁹ (p. 60)

Para, hacia el final, al volver a casa con el lápiz recién comprado en la cartera, pensar cómo

es reconfortante tocar las viejas posesiones, los viejos prejuicios, que nos rodean; y el yo, que se ha esparcido por tantos rincones, que ha aleteado como una polilla en la llama de tantas inaccesibles linternas, abrigado y tranquilo. Aquí está otra vez la puerta habitual; aquí la silla, tal y como la dejamos, y el cuenco de porcelana y el redondel marrón en la alfombra. Y aquí –examinémoslo tiernamente, toquémoslo con reverencia– el único botín de guerra que hemos cobrado de todos los tesoros de la ciudad: una mina de lápiz. (p. 60)

Pienso que este modelo se adapta mejor a la perspectiva psicoanalítica, puesto que considera las dimensiones incognoscibles de la mente. Al analista le corresponde acompañar y contribuir al crecimiento de la vida imaginativa, soñante, de fantasías y pensamientos del analizando. En el modelo de investigación, el analista camina buscando vestigios y, de este modo, está sostenido por los conocimientos ya adquiridos, arriesgando confirmar siempre lo que ya sabe. Pero el *flâneur* tiene como fundamento radical aquello que no se sabe. Eso alude a un modo privilegiado de aprehensión y representación de la vida, que permite aproximarnos a la multiplicidad, a lo efímero, a la belleza de lo accidental, instantáneo y transitorio.

No hay investigación ingenua: siempre una teoría, consciente o inconsciente, nos orienta la atención e investigación; atribuimos sentido a lo que no conocemos a partir de lo que conocemos. Nuestra paráfrasis edípica reza: “donde era ignorancia, será conocimiento”. Pero tal vez exista aquí una paradoja debido a la distancia infranqueable entre lo que es posible conocer estando inmersos en la experiencia y la esencia de la experiencia: lo que no se sabe y nunca se sabrá por incognoscible. ¿Podría el modelo del deambular ingenuo –“sin memoria, deseo ni comprensión”– aproximarnos, simultánea y paradójicamente, a estos dos modelos? En ambos relatos tenemos un narrador que camina y se encuentra con lo inesperado –los persona-

9. N. del T.: Traducción de T. Arijón. La traducción de esta cita y la siguiente corresponde a Woolf, V. (2012). Merodeo callejero: Una aventura londinense. En T. Arijón (trad.), *La muerte de la polilla y otros ensayos*. Buenos Aires: La bestia equilátera. (Trabajo original publicado en 1927).

jes que identifica por las calles–, tanto en el sentido de lo desconocido, de lo que no se sabe, como en el sentido de lo incognoscible, de los secretos y misterios que se resisten a ser revelados.

Resumen

El autor trata la cuestión del analista que sostiene, en su perspectiva clínica, la dimensión de lo desconocido, el interés por aquello que no sabe. Esto abarca dos vertientes distintas y paradójicas: una que lo lleva, a través de un laborioso proceso, al conocimiento; otra que lo remite a lo incognoscible, a lo que no es accesible al conocimiento. Propone, como prototipo para el analista, el modelo del *flâneur* y la *flânerie* –este andar desprovisto de propósito, característico del observador moderno– para lidiar con esta paradoja entre lo que es posible conocer cuando se está inmerso en la experiencia y la propia esencia incognoscible de la experiencia: lo que no se sabe y nunca se sabrá.

Descriptor: *Conocimiento, Cognición, Modelo cognitivo.*

Abstract

The author addresses the issue of analysts who, in their clinical perspective, maintain the dimension of the unknown, the interest for that which they do not know. This encompasses two diverse and paradoxical aspects: one that, through a laborious process, leads to knowledge; another that refers them to the unknowable, to what is not accessible to knowledge. As a prototype for analysts, the author proposes the model of the *flâneur* and the *flânerie* – a wandering devoid of purpose, typical of the modern observer – to deal with this paradox between what one can know when one is immersed in experience, and the unknowable essence of experience, i.e., what one does not know and will never know.

Keywords: *Knowledge, Cognition, Analytical method.*

Referencias

- Andrade de, O. (1990). Três de maio. En O. de Andrade, *Obras Completas de Oswald de Andrade*. Río de Janeiro: Globo. (Trabajo original publicado en 1925).
- Bion, W. R. (1966). *O aprender com a experiência*. Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1962).
- Bion, W. R. (1973). *Atenção e interpretação*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1970).
- Bion, W. R. (1991). *Uma memória do futuro*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1975).
- Bion, W. R. (2000). *Cogitações*. San Pablo: Imago. (Trabajo original publicado en 1992).
- Bion, W. R. (2004). *Transformações*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1965).
- Frochtengarten, J. (Octubre de 2015). Nos limites da representação: Comunhão, fruição estética e prazer autêntico. 25 Congreso Brasileño de Psicanálisis, San Pablo.
- Poe, E. A. (1999). O homem da multidão. En E. A. Poe, *Os melhores contos de Edgar Allan Poe*. San Pablo: Globo. (Trabajo original publicado en 1840).
- Rosa, J. G. (2006). *Grande sertão: Veredas*. Río de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabajo original publicado en 1956).
- Valéry, P. (1998). *Introdução ao método de Leonardo da Vinci*. San Pablo: Editora 34. (Trabajo original publicado en 1945).
- Woolf, V. (2015). Flanando por Londres. En V. Woolf, *O sol e o peixe, prosas poéticas*. Bello Horizonte: Autêntica. (Trabajo original publicado en 1927).

Natalia Mirza Labraga*

El género de lo que no se sabe, *gender queer*

Marcela...

“Estuve escondiéndome, tratando de pasar desapercibida, de correr el foco de mí durante todo el tiempo que estuve con ella. Como que, al no poder asumir una postura o definir mi identidad, no me podía definir en nada ni ser nada”. Así dice Marcela, aliviada por el lugar social reconquistado ahora al tener nuevamente un novio hombre, luego de un intervalo de un par de años en el que por primera vez en su vida estuvo en pareja con una mujer.

Marcela no se siente homosexual. Nunca se identificó a sí misma como lesbiana y nunca quiso dar a conocer su situación a su núcleo íntimo, excluyendo a su analista y a una amiga. Nunca quiso salir de ningún *closet* porque le resultaba más asfixiante el encasillamiento en una categoría determinada –lesbiana o bisexual– y sus consecuencias, que la relativa libertad que le daba el no admitirlo. “Para mí el *closet* es decir ‘soy lesbiana’”, dice en una formulación casi idéntica a la que leo un tiempo después en Judith Butler (2000): “Si yo proclamo ser una lesbiana, ‘me hago visible’ sólo para producir un *closet* nuevo” (p. 90).

Esta es una formulación que podría resultarnos familiar en la clínica del contexto actual, lo cual no quiere decir que no nos interpele y que no genere múltiples movimientos de interrogación, confrontándonos con “lo que no se sabe”.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

¿Qué lugar ocupan en nuestra escucha las concepciones teórico-clínicas heteronormativas de la sexualidad? ¿Seguimos aferrados a “la pastoral genital”, como la llamaba Lacan? ¿Cómo se juegan aspectos políticamente correctos o de un esnobismo *open-mind* detrás de una postura supuestamente abierta y no censuradora? O, a su vez, ¿cuánto de eso mismo corre el riesgo de hacernos caer en una des-problematización de la sexualidad, haciendo alianza con una forma de desmentida que también tiene un aire a omnipotencia y a elusión de la castración? En definitiva, ¿qué cuerpo estamos pensando, hablando y escuchando hoy en día desde el psicoanálisis?

De nuestros binarismos –hombre/mujer, fálico/castrado, homosexual/heterosexual– a la impugnación de las categorías y la defensa de la ambigüedad del “género fluido” o *gender queer*, el golpe es fuerte y el recorrido es largo. Del cuerpo anatómico como algo real y la diferencia hombre/mujer como límite o punto de partida inapelable, al cuerpo como pura construcción cultural, ¿dónde ubicarse?

Marcela, de todos modos, sufre. No hay nada sencillo en su modo de vivir, tramitar, disfrutar o padecer su sexualidad. Da cuenta de un disfrazarse, “escondarse”, “pasar desapercibida” para sobrevivir; muestra cuánto necesita matar algo en ella para ser aceptada, porque no le es posible vivir en un “no lugar”, en las heterotopías del género.

Si bien el psicoanálisis siempre ha intentado apartarse de las cosmovisiones, es cierto que la rigidez y la soberbia nos atraviesan y que, en contradicción con lo que muchas veces propugnamos, somos presa fácil de juicios de valor y prejuicios, como cualquier otro ser humano o más todavía, porque a veces el rechazo y la intolerancia vienen disfrazados de adecuación o legitimados por un cierto saber. Aunque no pasó tanto tiempo desde que la homosexualidad era considerada una perversión y el transexualismo una psicosis, nuestra postura con respecto a estos temas parece ser ahora bastante más abierta. De todos modos, no nos engañemos, porque también es frecuente que el rechazo y la intolerancia se sostengan, disfrazados con conceptualizaciones tranquilizadoras.

No digo esto con ánimo de situarme en otro lugar, porque formo absolutamente parte de estas generaciones y siento también el impacto y lo desconcertante de la vertiginosidad extrema de algunos de los cambios contemporáneos, en particular aquellos que atañen a los cuerpos y su erotismo, así como sus modos de conformarse y deformarse. Por el contrario, hoy en día, me siento personalmente interpelada en cuanto a mis modos de concebir la sexualidad y el género, y es desde allí que escribo. No solo desde una perspectiva psicoanalítica, sino también desde una perspectiva de lo subjetivo que incluye dimensiones políticas y sociales. Y me reconozco “vergonzosamente”, para tomar la expresión que con provocación introduce Allouch, ignorante y desconocedora de muchas de las formas en que tales temas están en el tapete. “Los que fueron avergonzados por nuestras descripciones ‘clínicas’ hoy en gran parte obsoletas, y por las prácticas normalizantes que a menudo las acompañaban, nos han devuelto esa vergüenza en la cara” (Allouch, 2015, p. 14). Por algo en

1998¹ este autor recogía el desafío de Lacan de 1976: “Todo debe ser retomado desde el comienzo a partir de la opacidad sexual” y especialmente esto lleva al cuestionamiento de que la “máquina edípica” ordene la cuestión sexual (Allouch, 1999a, p. 8).

En su libro *Sustancias de lo imaginario*, por su parte, G. H. Melenotte (2004) postula cómo justamente los movimientos *gay and lesbian* y actualmente, sobre todo, los *queer* no solamente interrogan la cuestión de lo sexual, sino a la sociedad toda, en sus dimensiones sociales y políticas, de poder, atribuciones y performatividad, incluyendo también en estos cuestionamientos las categorías diagnósticas y los cuadros nosográficos, así como la propia metapsicología psicoanalítica y todas las construcciones imaginarias que parecen trastabillar y perder estabilidad, seguramente no para diluirse, pero sí para transformarse.

Y Lucía...

Lucía me dice entusiasmada: “Ahora entiendo un poco más... ¿Viste que yo te decía que no soy lesbiana ni soy bisexual? Que a mí me gusta la persona. Hay mujeres que me atraen y otras que no, y lo mismo me pasa con los hombres. Hoy escuché que eso se llama *gender queer*, género fluido”.

Lucía ya había hablado al comienzo de su análisis de cómo su deseo tenía estas características móviles, pero no había encontrado para ello una definición que no fuera por la negativa: “ni lesbiana ni bisexual”. Ahora llega con este hallazgo lingüístico que supuestamente da soporte a lo que ella “es”. Formulaciones desconcertantes en una joven que además hacía de estas formas del erotismo una realidad efectiva en su vida relacional y sexual, y que no parecía buscar tan solo un impacto en mí, así como tampoco adoptar tan solo una “pose” *cool*. Por otra parte, por lo menos en el momento del relato, la angustia no era un ingrediente sustancial. Lucía parecía saltar con libertad por sobre los límites y las barreras conscientes e inconscientes que esforzadamente estamos acostumbrados a respetar como neuróticos ciudadanos contemporáneos de una determinada región de Sudamérica². Como si levantara el pie para esquivar con elegancia una molesta fisura del terreno, del mismo modo parecía pasar por encima de la diferencia hombre/mujer, que no había llegado a marcar con rechazo, con desagrado, con culpa o con ambivalencia su opción sexual.

A la vez que escribo y releo estos comentarios puedo anticipar la reacción en los lectores. Los imagino pensando: “eso no debe ser tan así”, “se tratará de una defensa frente a la angustia” o “si no se angustia, entonces quizás es una paciente grave, que evidencia fallas en la represión”. De allí a trastorno de personalidad, patología *border*

1. Cf. Coloquio de la *École Lacanienne de psychanalyse* (1998).

2. Y de un país, como Uruguay, de fuertes contradicciones internas, en el que los polos van de lo más reaccionario, que reclama por la encarcelación de los menores y repele el procesamiento de los militares, a lo más progresista, que aprueba el matrimonio igualitario, legaliza el aborto y despenaliza el cultivo de marihuana (para hablar con mayor propiedad, es una ley de regulación del uso, venta y comercialización de la marihuana).

y rasgos perversos es solo un paso. Y bien, quizás muchas de esas alternativas, como ficciones psicopatológicas, tengan algo de verdad. ¿Acaso no acompañamos las formulaciones freudianas en relación con la represión, lo traumático y la angustia como inherentes a la sexualidad humana como tal, y desde allí estructurantes del psiquismo? ¿Acaso, en lo personal, no suscribo los planteos de Lacan acerca de que la angustia hace de barrera al goce y habilita el deseo?

Sin embargo, ¿y si más allá de estos posicionamientos, que por momentos corren el riesgo de volverse axiomáticos; si más allá de las capturas imaginarias con las que intentamos apaciguar nuestra necesidad de ordenamiento y clasificación, pudiéramos escuchar que Lucía, con sus apenas pero ya muy experimentados 20 años, está dando cuenta de un cambio, de una fractura en determinado tipo de lógica centrada en la castración y la diferencia binaria de sexos, que está denunciando un viraje en cuanto a las formas de pensar y vivir el erotismo y la sexualidad que no necesariamente están hablando de patología? O, por lo pronto, no de una patología diferente de aquella que nos atraviesa a todos.

Sin embargo, algo de su planteo queda haciendo “ruido” en mí: ella no duda conscientemente de su condición de mujer, y de hecho es una joven sumamente femenina. Podríamos decir, entonces, que no es su género lo fluido, sino, en todo caso, su opción sexual, pero que, necesitada de encontrarse y reconocerse en algún “lugar”, queda atrapada desde su propia enunciación que denuncia que quizás también para ella, determinada por el discurso heteronormativo que regula su cuerpo y su concepción de lo masculino y lo femenino, “desear” a una mujer parece volver más inestable y más fluido su propio género, su condición de mujer. De todos modos, es más fuerte la búsqueda de una “identidad” en la no identidad: “soy la que no se puede definir qué es”. Necesidad de una pertenencia, una filiación, una marca significativa que nombre y, por tanto, dé existencia.

Las pacientes que nos convocan parecen sublevarse frente a la presión social por la circunscripción y el encasillamiento de su deseo. La posibilidad misma de esa movilidad, que incluye también al género, está en el nudo del planteo *queer*³. La renuencia al atrapamiento en una categoría a la que le sea inherente una cierta práctica y un posicionamiento deconstructivo acerca de saberes, poderes y atribuciones. Dice Paul B. Preciado (2009), filósofo, discípulo de Derrida, postfeminista y uno de sus principales activistas y referentes teóricos:

Hubo un tiempo en el que la palabra “queer” sólo era un insulto. En lengua inglesa, desde su aparición en el siglo XVIII, “queer” servía para nombrar a aquel o aquello que por su condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico ponía en cuestión el buen funcionamiento del juego social. Eran “queer” el tramposo, el ladrón, el borracho, la oveja negra y la manzana podrida pero también todo aquel que por su peculiaridad o por su extrañeza no pudiera ser inmediatamente reconocido como hombre o mujer. La palabra “queer” no parecía tanto definir una

3. Denominado así por Teresa de Lauretis. Movimiento que surge y se aparta del feminismo y cuyos principales exponentes son también Donna Haraway, Judith Butler y Paul B. Preciado.

cualidad del objeto al que se refería, como indicar la incapacidad del sujeto que habla de encontrar una categoría en el ámbito de la representación que se ajuste a la complejidad de lo que pretende definir. Por tanto, desde el principio, “queer” es más la huella de un fallo en la representación lingüística que un simple adjetivo.

Lo *queer* surge, entonces, del acto lingüístico (pero también político, estético, performativo) de apropiación de un insulto que se transforma en una afirmación. Esta dimensión se pierde para el español, porque *queer* ya nos llega desde su valoración y no desde su lado denigrante. Sí podemos, de todos modos, retener esta noción de marca y de huella de una falla, lo cual se vuelve muy próximo a la concepción psicoanalítica de lo humano. De la falla en tanto constituyente de nosotros mismos, falla en la representación lingüística que no alcanza, pero que a la vez desborda, que supone tanto la pérdida como el exceso y la inadecuación; falla en los cuerpos, que siempre estarán incompletos, agujereados, desmembrados y fragmentados por la palabra; falla e imposibilidad para dar cuenta del género y de la sexualidad en la que estamos todos: incapaces, fallidos y erróneos, exiliados para siempre de la “cosa” pero prisioneros de armados imaginarios, todos somos *queer* y fallidos en relación con un deseo móvil, inatrapable, mestizo e inclasificable.

Por otro lado, la imposibilidad de la generalización, lo irrepetible de cada subjetividad y la concepción del Yo como mascarada sintonizan mucho más con este posicionamiento que cualquier otro discurso de género, incluyendo aquellos puramente feministas, *gay* o lesbianos que, por momentos, parecen paradójicamente reproducir la rigidez heteronormativa. Así como el psicoanálisis venía a traer la peste, lo *queer* se propone rarificar (*to queer*) y subvertir⁴ el dominio de la cultura hétero.

Sin embargo, los puntos de interrogación o hasta de posible fractura son muchos. ¿Cómo pensar psicoanalíticamente un posicionamiento que se sostenga en un alegato por la no definición, por la no opción? Reconocerse e identificarse con un género es aceptar la pérdida del otro, marca de la castración simbólica que confronta con la imposibilidad del todo y el uno, relanzando así la búsqueda y el movimiento del deseo. Ir más allá de ello, hacia la frontera con el goce y el exceso pulsional, en la imposibilidad de satisfacción, ¿podría tocar un borde de muerte si la angustia o el principio de placer no hacen de barrera?

Es muy difícil, frente a Lucía o Marcela, no hilar historias traumáticas que puedan dar cuenta de estas particulares constelaciones identitarias que ellas mismas necesitan, aun en la movilidad y aun en sus formas tan diferentes de vivirlas, una en la invisibilidad, otra en la visibilidad. ¿Cómo funcionan las subjetividades “nómades” de identificaciones móviles y fluctuantes, si no es en la misma paradójica desoperación por formas de consolidarse frente a la amenaza de dilución?

El movimiento *queer* no se conforma con la reducción de la identidad *gay* a un estilo de vida asequible dentro de la sociedad de consumo neoliberal. Se trata de un movimiento postidentitario: *queer* no es una

4. Retomo palabras de David Halperin.

identidad más en el folklore multicultural, sino una posición de crítica atenta a los procesos de exclusión y de marginalización que genera toda ficción identitaria. (Preciado, 2015)

Pero la renuncia a la pertenencia a un género podría entonces sustituirse por la pertenencia a un colectivo, a una lucha... El/la propio/a Paul B. Preciado (2015) reconoce este dilema en él/ella:

Toda mi vida es un ejercicio de afirmación hiperbólica y de desidentificación al mismo tiempo. [...] quiero definirme absolutamente como transexual y me interesa esa definición como cuerpo subalterno que estoy fabricando yo [...] pero al mismo tiempo sé que eso es una ficción. Que sólo existe frente a un sistema normativo. Beatriz me llamaba antes, pero experimento a la vez un goce político extraordinario llamándome Paul, porque por primera vez estoy pidiendo la complicidad de toda la comunidad lingüística frente a mi deseo [...]. Paul es tan falso como Beatriz, los dos son ficciones políticas, pero la segunda es colectivamente construida: “os pido a vosotros que os creáis que yo me creo que juntos fabricamos a Paul”.

Y luego, sugestivamente, agrega: “He dejado una B, que queda por ahí colgando y que es como lo que queda del proceso de producción normativa, un resto”.

Paul se llamaba Beatriz. Beatriz se sometió a tratamientos de transformación hormonal (con parches de testosterona), pero no tanto por un afán transexual, sino más bien para ser testimonio vivo de los efectos del biopoder y de la regulación médica y farmacológica sobre los cuerpos⁵. Ensayos y transformaciones con bordes de *performance* que, sin embargo, dejan un resto. Lo que queda del nombre femenino atestigua esa otredad, testimonia el “ella” que también forma parte de “él”, a la manera de objeto “a” que cae y se pierde en cada circuito de la pulsión y en cada inscripción significativa.

Judith Butler (2002), continuadora de los planteos de Foucault pero también tomando aportes de Derrida, sostiene que la materialidad de los cuerpos es efecto mismo de la repetición de acciones performativas sobre ellos: efecto repetido de actos y normas reguladoras del discurso y del poder que, a su vez, generan una respuesta en acto. A medida que se actúa se produce el género. Alega por una completa desustancialización del sexo –como cuerpo natural–, término que sería absorbido por el género, es decir, las significaciones sociales que asume ese sexo⁶ (p. 316 y pp. 323-325).

Cierto es que Lacan (1968-1969/2008) –señalado por Daniel Gil (2011)– también plantea que la diferencia hombre y mujer no está

5. Esto está documentado en su libro *Testo yonqui* (Preciado, 2008): “Este libro no es una autoficción. Es un protocolo de intoxicación voluntaria a base de testosterona sintética que concierne el cuerpo y los afectos de B.P. Es un ensayo corporal” (p. 15).

6. Hablar de actos performativos, si bien parece remitir a una tautología, alude a aquellos actos que engendran otros actos, y que bajo una aparente libertad suponen la coacción a un determinado hacer (Sandino, 2008, p. 20). Desde esa perspectiva y tan solo a modo ilustrativo, podríamos pensar el acto de aprobación de la ley del matrimonio igualitario también como coacción velada a los modelos de la heteronormatividad, y entender la resistencia a él por parte de algunos grupos *queer*.

sustentada en ninguna esencia, pero de todos modos postula que “el hecho de que haya dos es uno de los cimientos fundamentales de la realidad” (p. 204)⁷. El cuerpo construido de Lacan es el del signifi- cante, para el que el destino no es la anatomía, sino el discurso, que separa al cuerpo del sujeto, extendiendo a este último desde antes del nacimiento hasta más allá de la muerte. Esto sería diferente del límite que plantea lo real que, más que una construcción, parece suponer una frontera inapelable (aunque secundaria a la apropiación imagi- naria y simbólica) que lleva a que, salvo en caso de enfermedades genéticas, alguien nacerá hombre o mujer.

El gran interrogante sería: ¿hasta qué punto podemos llevar la desustancialización de esas categorías? ¿Hasta qué punto ser hombre o mujer⁸ puede ser una opción, una acción/coacción del otro/Otro sobre la persona más que un hecho genético? ¿Cuál es el costo psí- quico de las manipulaciones y modificaciones químicas y quirúrgicas de los cuerpos, que parecen suponer una abolición en acto de tales lí- mites? La alta prevalencia de depresión y suicidios entre los trans ¿es únicamente efecto del dolor de la marginalidad y la exclusión social? *Yo es otro*, pero ¿hasta dónde no enloquece volver realidad efectiva a esa otredad que nos habita? ¿Puede haber un deseo sin límite, sin prohibición? ¿Cómo se acerca peligrosamente el anhelo de emanci- pación del deseo a las vías más destructivas de la sexualidad? A un cierto nihilismo que, como los planteos de Leo Bersani, apuntan a señalar al sexo como “destrutivo, egoísta, no relacional” (citado en Halberstam, 2015, p. 107).

Seguramente estoy mostrando aquí el atravesamiento por los dis- cursos de la teoría y la necesidad de un horizonte de representaciones menos cambiante y móvil, que me ampare frente a la inquietud que genera lo que queda sin respuesta, en la opacidad de lo que no se sabe. De todos modos, me interesa sostener el malestar y preservar la posibili- dad de lógicas diferentes. En este sentido, más allá de lo controversial de la erótica del “sexo del Amo” planteada por Allouch (2009), puedo sintonizar con cierto posicionamiento de este autor en la línea de la problematización del Edipo y la apertura a vías múltiples de sexuación, que no sean categorizadas *a priori* como normales o perversas⁹.

¿Arte queer?

Más allá de nuestra práctica clínica, el arte es la única otra vía por la que nos podemos acercar a ciertas formas de vibrar y sentir diferen- tes a las nuestras que, de otro modo, viviríamos tan solo como ajenas o exóticas, y no serían capaces de conmovernos. Pero además, el arte tiene esa capacidad maravillosa de dibujar rápidamente el boceto de

7. Efectivamente, el cuerpo es de la realidad, pero acompaña a Colette Soler (2010) cuando plantea que lo es “en el sentido de que la realidad, después de Freud, tiene un estatuto subordinado: es algo que se construye” (p. 1).

8. O de qué modo serlo, como plantea Daniel Gil en el *Elogio de la diferencia* (2011, p. 195)

9. Ya señalaba Allouch (2009) cómo Lacan, retomando al Freud de los *Tres ensayos*, decía que la perversión era normal.

una época y transmitir la atmósfera de un tiempo. Solo podríamos hablar de un “arte *queer*” –si es que existe como tal– en el sentido de un arte que tenga como finalidad deconstruir y poner en cuestión, incluso caricaturizando o denigrando, el discurso hegemónico de un tiempo y espacio específico.

A modo de breves ejemplos:

En genuino gesto *queer*, la muestra *Arte degenerado*, el año pasado, en la Fundación Engelman Ost, en Montevideo, se apropia de lo que surge en un principio para nombrar lo abyecto y lo rechazado del arte –las pinturas que Hitler aunó en una siniestra muestra y calificó como “dege- neradas” por no estar consagradas a los valores de la sangre y la tierra– para dar cuenta de una puesta en cuestión del tema del género.

Dice el texto curatorial: “Degenerado, fuera de género, un arte que se aparta del binarismo femenino-masculino, hombre-mujer, heterosexual-homosexual, activo-pasivo, fuerte-debil y un largo et- cétera. [...] ¿Es posible generar un discurso desde el arte que muestre lo que está en juego sin pretender demostrar nada?” (Barrios, 2016). Quien lo escribe, Fernando Barrios, es además psicoanalista y poe- ta, y nos interpela desde *Derivas sur* (2016), su particular invención de “performance textual”: “Hablar porque se tiene el ala rota, como todos, pero algo diferente, porque las suralternidades se suman y se puede ser pobre y negro y puto y feo o gordo y se puede crecer oyen- do como insulto los propios rasgos”.

Desde la otra orilla, en la muestra *Proyecto visible*, Effy Beth (2012), una activista transexual bonaerense que finalmente se suicidó en 2014, alteró en una *performance* la vestimenta de todos los que la visitaron haciéndoles lucir un vestido con una historia muy especial para ella. Era el mismo vestido ajustado que usó en una celebración, cuando todavía era Lucas, y que dividió a su familia en dos, entre los que la aceptaron así y los que no. Nuevamente aquí, apropiación de la marca del rechazo para hacer de ello algo creativo y una denuncia. Effy armó una muestra fotográfica de cuerpos vestidos como ella y, aunque ninguna persona se transformó por tener puesta su ropa, reforzó la demostración de lo inmediato que resulta parecer otro y ser una corrosión a la regla. La exposición estuvo exhibida en las paredes de Casa Brandon, un templo de lo *gay friendly*, declarado Sitio de Interés Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Por otro lado, desde las periferias no solo del género sino tam- bién de las geografías, las etnias y los colonialismos, Susy Shock, otra argentina que se llama a sí misma artista “trans sudaca”, de padre pampeano y madre tucumana, autora, entre otros libros, de *Poemario transpirado* (2011) dice: “Reivindico mi derecho a ser un monstruo/ Mi derecho a explorarme, a reinventarme. Hacer de mi mutar mi noble ejercicio” (citada en Máximo, 2012).

Mientras la vemos entonar sugestivas canciones “bagualas vidalas” –como ella las llama– junto a sus nietos, podríamos recordar que su casa no es una casa heteronormal, puesto que convive con Eduardo, su pareja desde hace 22 años; Mauricio, su pareja desde hace 8; y Anahí, la hija que tuvo hace 22 con Ede, la mujer que fue su compañera cuan- do era un hombre. Susy está casi al margen de la ley de identidad de

género porque no es varón ni mujer, es “Trans: transeúnte del devenir”, dice, y excluida del matrimonio igualitario, primero por ideología y segundo por poligamia” (citada en Máximo, 2012).

Susy Shock es la prueba viviente de que *queer* no es moda, no es pose, no es *cool* y, sin embargo, hasta lo más revulsivo y lo más irri- tantemente cuestionador puede ser vuelto parte del sistema y mer- cancía para consumir. Así, muchos de los teóricos y activistas *queer* ya denuncian el vaciamiento de contenido de varias de sus reivindi- caciones, que rápidamente se vuelven eslóganes, destinados a captar un nuevo y rentable nicho de mercado.

Resumen

El trabajo se propone pensar e interrogar qué cuerpo sexual es- tamos pensando, hablando y escuchando hoy en día desde el psi- coanálisis. Problematizar los conceptos binarios de hombre/mujer, masculinidad/femineidad, supuestamente marcados por una ana- tomía que actuaría como destino, a la luz de los planteos del cuer- po como construcción. A la vez, atender a la impugnación de las categorías y la ambigüedad del “género fluido” que sostienen con- ceptualizaciones tales como la teoría y el activismo *queer*. A partir de un par de situaciones clínicas y de algunos ejemplos artísticos se intenta dar visibilidad a lo que interpela al psicoanálisis desde la sexualidad contemporánea, poniendo en tensión las conceptualiza- ciones clásicas acerca de Edipo y castración.

Descriptor: *Género, Cuerpo, Deseo. Candidato a descriptor:* *Diferencia sexual anatómica, Castración.*

Abstract

The purpose of this paper is to reflect and inquire about what kind of body we listen to, speak to and think about nowadays in Psy- choanalysis. Taking the body as a construction, the idea is to ques- tion the binary concepts of man-woman, masculinity- femininity, male-female, supposedly marked by an anatomy that would act as a form of destiny. It also considers the challenge of categories and the ambiguity of “fluid gender” that is sustained by the Queer theory and activism. Using a couple of clinical vignettes and some artistic examples, the article attempts to give visibility to the questioning of Psychoanalysis and its classical conceptualizations of Oedipus and castration, by contemporary sexuality.

Keywords: *Gender, Body, Desire. Candidate to keyword: Ana- tomic sexual differences, Castration.*

Referencias

- Allouch, J. (1999a). Editorial. *Litoral*, 27.
Allouch, J. (1999b). Para introducir el sexo del amo. *Litoral*, 27,47-124.
Allouch, J. (2009). *El sexo del Amo: El erotismo desde Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
Allouch, J. (2015). Despatologizaciones. En J. Allouch, J. Amícola, S. Bercovich, L. Bersani, A. Cangi, U. Dutoit et al., *El cuerpo queer*. Buenos Aires: Letra Viva.

- Barrios, F. (2015). Texto curatorial. *Arte degenerado*. Montevideo: Fundación Engelman Ost.
Barrios, F. (2016). *Derivas sur, performance textual*. En C’ estpas sur, Coloquio Sur, La idealización de Europa. México: Ecole lacanienne de psychanalyse.
Butler, J. (2000). Imitación e insubordinación de género. En J. Allouch, D. Halperin, J. Butler, E. K. Sedwick, H. Ablove, C. Lévi-Strauss et al., *Graffias de Eros*. Buenos Aires: Edelp.
Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
Gil, D. (2011). *Elogio de la diferencia*. En D. Gil, *Errancias*. Montevideo: Trilce.
Halberstam, J. (2015). El giro antisocial en estudios queer. En J. Allouch, J. Amícola, S. Bercovich, L. Bersani, A. Cangi, U. Dutoit et al., *El cuerpo queer*. Buenos Aires: Letra Viva.
Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1968-1969).
Máximo, M. (2012). Fluidos trans: Arte y performance queer. *Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/cronica/fluidos-trans-arte-y-performance-queer/#sthash.c5MjsOoM.PjYy9Jgh.dpuf>.
Melenotte, G. H. (2004). *Sustancias del Imaginario*. París: Epel.
Núñez, S. (2008). *El miedo es el mensaje*. Montevideo: Amuleto.
Preciado, P. B. (2008). *Testo yonquí*. Madrid: Espasa Calpe.
Preciado, P. B. (2009). “Queer”: historia de una palabra. *Parole de Queer*. Recuperado de <http://paroledequeer.blogspot.com.uy/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html>.
Preciado, P. B. (2015). La revolución que viene: luchas y alianzas somatopolíticas Sicilia Queerifest. [Archivo de video]. Disponible en <https://youtu.be/IltqAFSVZvA>.
Shock, S. (2011). *Poemario transpirado*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.
Sibila, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Soler, C. (2010). El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan. Disponible en <https://agapepsicoanalitico.files.wordpress.com/2013/07/colettesoler-elcuerpoenlaensenanzadejacqueslacan.pdf>

Carlos Plastino*

Elementos para una antropología más allá del patriarcado

Además de su gran importancia para la teoría y clínica psicoanalíticas, la obra de Donald W. Winnicott supone una importante y original contribución a la construcción de concepciones teóricas capaces de superar los presupuestos milenarios del patriarcado y la reformulación de esos presupuestos operada por el imaginario moderno. Como intentaré mostrar a continuación, los descubrimientos clínicos del maestro inglés, así como los conceptos que los expresan y organizan a nivel teórico, se contraponen a los presupuestos centrales de las concepciones modernas, aportando elementos para la construcción de concepciones antropológicas, ontológicas y epistemológicas más en sintonía con los resultados de las ciencias y los saberes contemporáneos, y afines con la significativa decadencia del imaginario patriarcal a lo largo del siglo XX. Dentro de las limitaciones de espacio propias de un artículo, pretendo esbozar las cuestiones que considero importante discutir, con la intención de contribuir a la siempre necesaria renovación de la teoría psicoanalítica. Es importante señalar que, por su propia complejidad, este abordaje necesita estar precedido por la discusión –aunque sumaria– de las características específicas de la teoría psicoanalítica y de su proceso de elaboración. Tal discusión es importante para la comprensión de la compleja y profunda relación que la obra de Winnicott sostiene con el trabajo del creador del psicoanálisis, relación caracterizada tanto por su enfática reivindicación de la filiación freudiana como por la crítica explícita que formula a las construcciones metapsicológicas de Freud.

* Universidad del Estado de Río de Janeiro. Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.



“Permítanme decir, antes que nada, que la mayoría de mis conceptos derivan de los de Freud”, escribe Winnicott (1967/2011, p. 4). Para entender el significado de esta afirmación, es necesario considerar que la experiencia clínica también es una experiencia de conocimiento. Freud consolidó su experiencia clínica sobre la escucha del otro, aprendiendo a valorar allí la participación de la fantasía en el sufrimiento de cada paciente y, a su vez, la singularidad de ese sufrimiento. Aunque el período histórico aún exigía que todo conocimiento tuviera que presentarse como “científico” para tener sello de validez, era evidente que la “nueva ciencia” del psicoanálisis difería radicalmente de las concepciones de las denominadas ciencias positivas. El objetivo que subyacía a la creación de la ciencia moderna era conocer el funcionamiento del mundo material. La creencia en la vigencia universal de las relaciones de determinación sustentó también la creencia en la posibilidad de someter la totalidad de lo real al conocimiento científico, al mismo tiempo que la eficiencia demostrada por la ciencia moderna a lo largo del proceso que llevó a la revolución industrial y a la creación del mundo moderno facilitó la difusión de la idea de que se trataba del único saber legítimo. En ese contexto, conocer un objeto equivalía a descubrir sus determinaciones. Esta estrategia de conocimiento, válida para un sector de la realidad regido por el principio de determinación, no consideraba las características singulares de los individuos y la especificidad de los conocimientos sobre el hombre. Excluyente y totalitaria, esta concepción del conocimiento forjada por la Modernidad es indisoluble de la omnipotencia que sustenta la concepción racionalista del ser y de la vida. En el

contexto de la perspectiva patriarcal, caracterizada por las ideas de conflicto y dominación, esa concepción del conocimiento cimentó el desarrollo de la actitud predatoria del hombre moderno.

Estas rápidas consideraciones sobre la ciencia moderna y su modo de operar apuntan a volver evidente su diferencia con las prácticas que constituirían el escenario de la emergencia de la experiencia psicoanalítica, así como su teorización. Tal experiencia privilegia la expresión de la *singularidad* del individuo, y lo hace en el contexto de una relación intersubjetiva que sustituye el par “sujeto”/“objeto” de conocimiento. Los factores afectivos son centrales en esta relación intersubjetiva, tanto en su aspecto terapéutico como en el epistemológico. Lo que se despliega en la clínica psicoanalítica es un saber *comprensivo*, que a diferencia de los conocimientos explicativos, no trabaja con relaciones de determinación, sino que procura la comprensión de las singularidades a través de procesos de aprehensión de sentidos, comunicados de diversas maneras en la relación intersubjetiva. Si *explicar* es atribuir una o más causas a un efecto, comprender es mirar un *objeto* –en realidad, un sujeto¹– “por todos lados”. Trabajando con la singularidad, las fantasías y la creatividad, la teoría y la práctica psicoanalíticas lidian con la enorme complejidad del fenómeno humano. Esta complejidad simplemente no cabe dentro de los límites ontológicos y antropológicos supuestos por el iluminismo materialista y racionalista.

La filiación freudiana

La filiación freudiana reivindicada por Winnicott hace referencia fundamentalmente a la práctica clínica, cuyos fundamentos remiten a los descubrimientos de Freud en su experiencia clínica, expresándose en los conceptos más próximos a ella, como inconsciente, transferencia y contratransferencia. Refiere además al protagonismo del inconsciente en el proceso terapéutico y a lo central de la dinámica afectiva, tanto en los procesos psíquicos inconscientes como en la relación intersubjetiva del par analítico. Además, incluye la comprensión de la etiología de las psiconeurosis y su relación con la dinámica edípica, así como las técnicas de asociación libre y atención flotante, y la práctica interpretativa como herramienta central del trabajo analítico en el tratamiento de las psiconeurosis. La importancia de esa filiación reivindicada por Winnicott no excluye tampoco la introducción de innovaciones clínicas y técnicas, ni el desarrollo de fuertes divergencias en relación con la clínica ortodoxa. La extensión de la práctica analítica a modalidades de sufrimiento emocional inherentes al período temprano de desarrollo emocional volvió evidente para Winnicott el hecho de que las experiencias iniciales de la vida no podían ser comprendidas en el contexto descubierto y teorizado por Freud a partir del tratamiento de las psiconeurosis. Habitando todavía en el mundo de la necesidad, el

1. Señala V. Bonaminho (2010) que, en psicoanálisis, el término *objeto* designa en realidad un sujeto. El uso del término *objeto* fue introducido por Freud para nombrar lo que era buscado por la *pulsión*. Con la introducción de la teoría de las relaciones de objeto, se operó un deslizamiento en la significación del término.

bebé o el paciente en regresión lidia con una dinámica definida por la dependencia absoluta y la apremiante necesidad de continentación, en el contexto de una relación primaria, y ya no, como en el caso de las psiconeurosis, por el deseo, la sexualidad², la ambivalencia, el conflicto, la represión y la culpa. En la base del sufrimiento de estos pacientes no se encuentran contenidos reprimidos que cabría interpretar en el contexto de las relaciones transferenciales. En ese escenario, la herramienta de interpretación pierde efectividad y lugar central, y debe ser sustituida por una conducta terapéutica que privilegie la proximidad y la continentación.

Winnicott continuó reivindicando su filiación freudiana hasta el final de su vida, sin por eso minimizar o ignorar sus grandes diferencias con el “psicoanálisis ortodoxo”. Con toda simplicidad, escribió “nunca he sido capaz de seguir a otro, ni siquiera a Freud”³ (Winnicott, 1962/1983a, p. 161). Destacaba el enorme significado del descubrimiento del Edipo para la comprensión y el tratamiento de las psiconeurosis, pero el profundo conocimiento que adquirió sobre la importancia del desarrollo emocional primitivo, así como la relevancia del ambiente en ese período y en el resto de la vida, incluyendo la vivencia del Edipo, lo llevaron a repensar el papel del drama edípico, apartándose decididamente, como se verá, de los presupuestos del imaginario patriarcal que dominan la reflexión freudiana.

La construcción de un “techo”: la metapsicología

Si bien la afirmación según la cual la experiencia clínica constituye la fuente de la cual emerge el saber elaborado por el psicoanálisis se desprende de las características de la propia experiencia, en la transmisión del psicoanálisis no es poco común que ese papel se vea opacado por la importancia atribuida a la metapsicología, que se presenta como un saber dogmático. En esos casos la teoría psicoanalítica es transmitida con la engañosa apariencia de ser un conocimiento absolutamente basado en tal estructura especulativa. Es importante diferenciar entre los métodos de investigación que derivan en la producción de un saber y los métodos de exposición del conocimiento ya obtenido. La metapsicología representa innegablemente la elaboración de mayor nivel de abstracción del saber elaborado por el psicoanálisis. Pero eso no hace de ella su *fundamento* o su *fuentes*. Esa fuente es la experiencia clínica, tal como lo demuestra la historia del proceso de formulación de conceptos y teorías. Freud establecía una nítida separación entre, por un lado, una teoría que consideraba casi una transcripción de la experiencia en la teoría, y por otro, la teoría metapsicológica. A esta últi-

2. Ello no significa que Winnicott ignore la existencia de la sexualidad infantil ni su impacto sobre la vida emocional, sino que, repensándola desde la perspectiva del desarrollo emocional, elaboró una nueva forma de considerarla. En ella, el descubrimiento de Freud en torno a la sexualidad en sentido amplio es reconocido, pero su caracterización como fundamento de toda la vida psíquica es cuestionado. Para una profundización de esta rica e importante cuestión, ver Lejarraga (2015).

3. N. del T.: La traducción de J. Piatigorsky. Las traducciones de esta obra corresponden a Winnicott, D. (1993). Un modo personal de ver el aporte kleiniano. En J. Piatigorsky (trad.), *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador* (pp. 223-233). Buenos Aires: Paidós.

ma –que consideraba especulativa y provisoria– atribuía el objetivo de complementar las teorías que “son expresión directa de la experiencia, mediante hipótesis aptas para dominar el material y referidas a constataciones que ya no podían ser asunto de una observación directa” (Freud, 1925 [1924]/1986i, p. 31).

Después de abandonar el intento de “presentar procesos psíquicos como estados cuantitativamente comandados de unas partes materiales comprobables” (Freud, 1950 [1895]/1986j, p. 339), la correspondencia de Freud con W. Fliess, su interlocutor de ese período inicial, lo muestra molesto por el hecho de que *su psicología* haya quedado “en el aire” (Freud, citado en Masson, 1986, p. 327), utilizando esa expresión para designar sus dificultades para encontrar una base material que sustentase los procesos anímicos que descubría en su clínica, como es notoriamente el caso de la represión. Formula esa queja al comunicar su decisión de abandonar el intento de escribir su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, decisión motivada por la imposibilidad de justificar la existencia en el psiquismo de factores de orden *cuantitativo* –como los que protagonizan el proceso de represión– a partir de factores de naturaleza *cuantitativa* (Freud, citado en Masson, 1986, p. 142). Freud había emprendido esa tentativa en obediencia al presupuesto materialista de la ontología de la Modernidad, presupuesto según el cual los procesos psíquicos eran necesariamente producto de la realidad material y encontraban allí su origen. El fracaso del *Proyecto* fue el fracaso de la intención de insertar su descubrimiento sobre los procesos psíquicos en la concepción materialista dominante. Este momento inicial de la saga teórica de Freud fue seguido por el reconocimiento, en el capítulo 7 de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900/1986g), de la existencia de la realidad psíquica, “una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material ella” (p. 607)⁴. Aunque esa afirmación revolucionaria contradice directamente la concepción materialista dominante, ello no lleva a Freud a abandonar sus convicciones heredadas. Por el contrario, ilustrando su dificultad para desprenderse de las creencias del cientificismo de la Modernidad (materialismo, cientificismo, empirismo), la afirmación de la existencia de la realidad psíquica como diferente de la material convive en él con la expectativa, remitida a un futuro indefinido, de que fueran encontrados los fundamentos materiales de esa realidad. Es en ese contexto que inventa la metapsicología, poniendo cuidado en afirmar que no era esta la *base* de la teoría psicoanalítica, sino su *superestructura*. Como tal, la considera provisoria y permanentemente sometida a los efectos de las nuevas experiencias clínicas. Sería el “techo” del psicoanálisis, es decir, un “lugar” teórico que permitiría pensar, en un nivel de mayor abstracción, las cuestiones “no pasibles” de observaciones directas (Freud, 1925 [1924]/1986i, p. 31).

4. En verdad, tal como establece la nota 11, la frase citada no constaba en la primera edición de *La interpretación de los sueños*, y fue agregada en la edición de 1909 y, en la forma citada, en la de 1919. Este proceso, creo, ilustra la evolución del pensamiento de Freud y su lucha entre sus creencias heredadas y sus descubrimientos clínicos.

Freud entendía que este era un nivel teórico necesario para la elaboración de la “nueva ciencia” del psicoanálisis. Para construirlo, se propone “aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte” (Freud, 1915/1986k, p. 113), de otras ciencias que le suministraran las concepciones generales necesarias para la construcción y organización de su objeto teórico. Esas ciencias, sin embargo, habían sido creadas y desarrolladas según la base de las concepciones básicas de la Modernidad, concepciones que, lejos de ser conclusiones irrefutables acerca de procesos de conocimiento, constituían los *presupuestos* del trabajo científico, estableciendo sus límites y condiciones. Como consecuencia de esos “préstamos”, los presupuestos centrales de la Modernidad –racionalismo epistemológico y ontológico, materialismo, determinismo y dualismos– que fundamentaron la construcción y organización de las ciencias modernas pasaron a organizar también la metapsicología freudiana. La *naturalización* de esas creencias teóricas en el contexto de la hegemonía incuestionable del paradigma moderno de la época las eximía del trabajo de la crítica, llevando a que, en la práctica, funcionaran *como si* fueran sólidas conclusiones de trabajo de conocimiento; presupuestos que si bien organizaban el conocimiento, también lo limitaban.

Incorporando acríticamente la ontología materialista y racionalista de la Modernidad, lo excluyente de su racionalismo epistemológico y el dualismo de su antropología, Freud aprisionó su metapsicología dentro de las fronteras de lo pensable construidas por el imaginario moderno. Dentro de esas fronteras no había espacio para lo inconsciente ni para la primacía de los factores emocionales. A consecuencia de ello, su metapsicología entró en contradicción con sus descubrimientos clínicos y sus textos de teoría clínica. Dos conceptos importantísimos de la teoría psicoanalítica permiten ilustrar este proceso. El primer ejemplo refiere al inconsciente. Aunque afirmando sin ambigüedades que el inconsciente es el psiquismo genuino, su primera elaboración metapsicológica acepta el dualismo antropológico cartesiano, pensando el psiquismo (“aparato psíquico”) a partir de la consciencia y el inconsciente como consecuencia de procesos defensivos (Freud, 1900/1986g, p. 600). Intentando superar las dificultades teóricas que enfrentaba para pensar sus descubrimientos en términos de *sistemas*, ensaya una solución y propone pensarlas en términos de *proceso* (Freud, 1900/1986g). El descubrimiento del proceso primario es uno de los aspectos más relevantes de la genialidad freudiana. El proceso primario, que funciona desde la base de la combinación de imágenes y emociones, no respeta el principio de identidad, aunque está pleno de sentidos. Esta revolucionaria concepción, enteramente acorde con su concepción del psiquismo inconsciente como el “psiquismo genuino”, arroja una potente luz sobre el trabajo psíquico que constituye la base de la producción discursiva del conocimiento. Y aun a pesar de su importancia, todavía no fue recogida en los textos epistemológicos de Freud⁵. En ellos se alinea con la concepción más ortodoxamente iluminista, llegando a rechazar de manera explícita el papel de la intuición en

5. Me refiero a *El porvenir de una ilusión* (1927/1986e) y *En torno de una cosmovisión* (1933 [1932]/1986a).

los procesos de conocimiento (Freud, 1927/1986e). El descubrimiento del inconsciente y del proceso primario –obtenido a través del trabajo sobre los sueños, los síntomas y los actos fallidos (en un período de su vida en el cual Freud admite su desinterés por la “ciencia estricta”) y a través de procesos en los cuales la intuición ocupaba un papel fundamental–necesitaba adquirir, en la opinión de Freud, una “expresión científica”, lo cual lo lleva a escribir el séptimo capítulo de su obra fundacional. En él, lo inconsciente es presentado como consecuencia de procesos defensivos, aunque sigue sosteniendo enfáticamente que este constituye el psiquismo genuino y primario.

Otro aspecto de la teoría psicoanalítica que vuelve explícita la incompatibilidad existente entre, por un lado, la experiencia y la teoría clínica, y, por otro, la elaboración metapsicológica y sus fundamentos, es aquel que refiere a la problemática de las emociones. A partir de sus experiencias clínicas, Freud y Breuer habían desarrollado, aún en el siglo XIX, una comprensión del sufrimiento histérico basado casi exclusivamente en factores afectivos (Freud, 1925 [1924]/1986i). Este protagonismo de los afectos cambia radicalmente en la elaboración metapsicológica. En ella, la consideración de los afectos sufre el impacto de la concepción mecanicista de la naturaleza (y, por tanto, del cuerpo) propia de la concepción antropológica de la Modernidad. Puesto que no se puede atribuir al “cuerpo” nada más allá de “factores cuantitativos” o “fuerzas privadas de cualidad”, y las emociones son la expresión de lo que es natural en el hombre, los afectos en sí mismos también serían solamente “aspectos cuantitativos”, “procesos de descarga”. Los afectos serían en sí mismos no susceptibles de sentido y, por tanto, de represión, y recibirían tan solo sentido a partir de las representaciones y sus significaciones. En consonancia con esta concepción, Freud afirma en su artículo *Lo inconsciente* (1915/1986l) la imposibilidad de que existan sentimientos inconscientes comparables a las representaciones inconscientes (p. 173). No escapa a la percepción de Freud que esa afirmación es inconciliable con la existencia de sentimientos inconscientes de culpa, inequívocamente testimoniada por la experiencia clínica, lo que lo lleva a postergar la consideración del tema para un momento posterior en el cual la comprensión de la articulación de las instancias psíquicas le resultara más clara. Años más tarde, en *El problema económico del masoquismo* (Freud, 1924/1992), ratificando la asimilación del “principio del placer” con la pulsión de muerte, como especulara en su texto anterior (Freud, 1920/1986h), Freud se vio obligado a rever la concepción sobre el principio del placer, y afirmó entonces que debía existir en él necesariamente algún factor cualitativo, el cual tendía a identificar con Eros. Esta importante modificación teórica vuelve evidentes las dificultades que enfrentaba para poder pensar, en un contexto limitado por los presupuestos de la Modernidad, la riqueza y la complejidad de los denominados *factores afectivos*. ¿Cómo, efectivamente, pensar los fenómenos de percepción y comunicación inconsciente en el contexto limitante de una pobreza teórica que reduce las emociones a su “dimensión cuantitativa”? Nótese, para constatar el abismo que separa la concepción cuantitativa de los afectos (impuesta por los presupuestos modernos encarnados en Freud) y el resto de su pensamiento, el hecho de cuánto se aparta de esas limitaciones en su descripción

de lo que denomina el “saber de los poetas”, saber para el cual sostiene enfáticamente la participación de los afectos en los procesos de conocimiento. Los poetas, escribe, son capaces de extraer “del torbellino de sus propios sentimientos, las intelecciones más hondas” (Freud, 1930 [1929]/1986d, p. 129). Volveré sobre esta cuestión en la parte final de este artículo. De momento, me limitaré a señalar el hecho, bastante sorprendente, de que el autor del descubrimiento del proceso primario no había aún percibido el gigantesco impacto de su descubrimiento sobre la concepción de los procesos de conocimiento. En la dimensión de la realidad que constituye el objeto de los saberes sobre el hombre, la participación de la determinación es incomparablemente menor que en aquella otra que constituye el objeto del saber de las ciencias de la materia. Por estar dotado de capacidad para elaborar imaginativamente sus experiencias, el hombre es mucho más que sus genes. Las características de libertad y creatividad propias de la experiencia humana alejan al ser humano del campo de la determinación absoluta, introduciendo la cuestión fundamental de la fantasía y su participación en la construcción del conocimiento y de la propia realidad. Lo que en el hombre es propiamente humano es pasible de comprensión, no de explicación, y es conveniente recordar que la creencia en el monopolio de la ciencia se inserta en una concepción de la realidad enteramente organizada conforme a la lógica de identidad. Tal como evidencian las ciencias y los saberes contemporáneos, lo real se caracteriza por la heterogeneidad de sus formas de ser, lo que vuelve necesaria la construcción de una pluralidad de modos de conocer. Desde esta perspectiva, la creencia del monopolio de la ciencia en el conocimiento es totalitaria y excluyente.

El conservadurismo epistemológico freudiano no le permitió percibir los severos límites que las creencias paradigmáticas acriticamente aceptadas le imponían en la construcción de la metapsicología, impidiendo que esta acogiera las revolucionarias consecuencias de sus descubrimientos clínicos. Al mismo tiempo, y paradójicamente tratándose del hombre que había escuchado la voz de sus pacientes sofocada por la represión patriarcal, su teoría incorporó importantes preconceptos patriarcales, tales como la concepción necesariamente conflictiva de la vida social, la creencia en el carácter inevitable de la represión y la desvalorización de los afectos de la mujer. Por todo ello, el abandono de las construcciones metapsicológicas freudianas constituía para Winnicott una condición de posibilidad tanto para desarrollar su experiencia clínica como para elaborar una teoría a partir de ella. En su correspondencia con Anna Freud, explícita los motivos que lo llevaron a rechazar la construcción especulativa de Freud, argumentando que ella ofrecía “una apariencia de comprensión en la que tal comprensión no existe” (Winnicott, 1987/1990, p. 51). De hecho, ¿cómo poder pensar la enorme riqueza del desarrollo emocional primitivo, en el cual las formas primitivas de la vida psíquica son indisolubles del cuerpo y de las relaciones ambientales, desde la perspectiva del modelo construido especulativamente por Descartes y adoptado por la metapsicología freudiana? O ¿cómo pensar aquello que en el ser humano es natural en el contexto de la pobreza abismal que reduce la complejidad de la vida a la simplicidad del funcionamiento de las máquinas?

La experiencia winnicottiana

Fue también la experiencia clínica lo que llevó a Winnicott a reconsiderar el campo de aplicación del complejo de Edipo. No cuestionaba la importancia del descubrimiento del complejo por parte de Freud para la comprensión de los sufrimientos psiconeuróticos, aunque relativizaba su carácter central al equiparlo en importancia con el descubrimiento de la posición depresiva por parte de Klein. Estaba fuertemente en desacuerdo con la tentativa de entender la complejidad de los tiempos tempranos del desarrollo emocional utilizando para ello el marco conceptual construido para dar cuenta de la dinámica edípica. Comentando la contribución de Melanie Klein, afirma que ya en su trabajo clínico como pediatra, al escuchar los relatos de los padres sobre la historia precoz de los disturbios de sus hijos, había podido tanto confirmar la pertinencia de los *insights* obtenidos por el psicoanálisis como constatar las limitaciones que la teoría psicoanalítica vigente en ese entonces presentaba para la comprensión de los casos clínicos con los que lidiaba (Winnicott, 1962/1983a). “En [...] la década de 1920, en el núcleo de todo estaba el complejo de Edipo” (p. 157). Relata que las dificultades anteriores al período edípico eran tratadas como regresiones a puntos de fijaciones pregenitales, en la suposición de que su dinámica provenía del conflicto del complejo de Edipo. Esta concepción se contradecía con la experiencia clínica, que mostraba reiteradamente la existencia de dificultades emocionales en la infancia más precoz, incluyendo el período de bebé. Los niños, constataba Winnicott, podían padecer emocionalmente incluso en las primeras semanas o días de vida. “En algún lugar había algo erróneo” (p. 157), concluye, e incluso agrega que, posteriormente, el ejercicio de la clínica psicoanalítica con niños le permitió confirmar el origen de las psiconeurosis tanto en el complejo de Edipo como en dificultades anteriores al período edípico e independientes de este. La experiencia freudiana, tal como se sabe, tenía como base fundamental el tratamiento de las neurosis de transferencia, cuya etiología, descubriría Freud, era indisociable de los avatares del complejo de Edipo. La experiencia de Winnicott con madres y bebés, niños pequeños y adultos en regresión le permitió vérselas con el proceso de *constitución* de las subjetividades en pacientes que habían sufrido percances importantes en el período temprano de su desarrollo emocional. Tales pacientes no se habían constituido como “personas totales” –piensa Winnicott–, no habían tenido, por lo tanto, verdadero acceso a las relaciones triangulares y a sus avatares de ambivalencia afectiva, conflicto, represión y culpa. Comienza a pensar el complejo de Edipo, entonces, como un momento más tardío del desarrollo emocional, precedido por un período más primitivo de constitución yoica, período temprano que abarca tanto la constitución del narcisismo como su desenlace de la posición depresiva. Si bien el complejo de Edipo continuaba siendo central para la comprensión de la etiología de las psiconeurosis, no significaba nada para aquellos que, sufriendo un fracaso severo en su proceso de constitución yoica, ni siquiera llegaban a vivenciar genuinamente la dinámica propia del tal complejo. Para Winnicott, inversamente a lo que afirmaba Freud, no

todas las personas llegan a confrontarse con el drama edípico, sino tan solo aquellas que alcanzan un mínimo de éxito en su desarrollo emocional primitivo.

Es importante en este punto de la reflexión aludir, aunque sumariamente, a la cuestión epistemológica implícita en el proceso de trabajo clínico y teórico winnicottiano. La comunicación entre inconscientes y el primado de los procesos afectivos no eran, por cierto, ignorados por Freud. Su definición de *atención flotante* no deja dudas en ese sentido:

La experiencia mostró pronto que la conducta más adecuada para el médico que debía realizar el análisis era que él mismo se entregase, con una atención parejamente flotante, a su propia actividad mental inconciente, evitase en lo posible la reflexión y la formación de expectativas concientes, y no pretendiese fijar particularmente en su memoria nada de lo escuchado; así capturaría lo inconciente del paciente con su propio inconciente. (Freud, 1923 [1922]/1986, p. 235)

Estas palabras expresan bien el método freudiano, que él asociaba con el ya citado “saber de los poetas”. Esta perspectiva fue enormemente desarrollada en la experiencia winnicottiana, desarrollo favorecido por la aproximación que el maestro inglés hacía entre las modalidades de comunicación y relación propias de las relaciones tempranas del bebé con su madre, y las que regían las relaciones entre el analista y aquellos pacientes cuyo sufrimiento tenía que ver con el proceso de desarrollo emocional primitivo. Las comunicaciones inconscientes en procesos pautados por emociones e imágenes, así como el intenso funcionamiento del proceso primario, constituyen aspectos fundamentales del proceso clínico, también en cuanto proceso de conocimiento. Es a partir de estos procesos que Winnicott elaboraba sus teorías, reconociendo que constituían construcciones, pero afirmando enfáticamente que “funcionaban” (Winnicott, 1965/1994, p. 94).

En el contexto del desarrollo emocional primitivo, el concepto de narcisismo primario, formulado por Freud, no tenía sentido para Winnicott, que conserva el término aunque cambiando radicalmente su significado. Para él, el concepto de narcisismo primario no designa un yo ilimitado, inexistente al comienzo de la vida, sino que designa al “bebé y su madre”, afirmando así la imposibilidad de pensar el proceso de constitución yoica sin considerar el papel fundamental del *ambiente*. La inexistencia del yo al comienzo de la vida por cierto que no era ignorada por Freud. Por el contrario, él la afirma sin ambigüedades (Freud, 1930 [1929]/1986d), asociando su emergencia con el atravesamiento por una situación que su amigo e interlocutor Raymond Rolland denominara “sentimiento oceánico” (Freud, 1930 [1929]/1986d). Es importante en este punto notar que Freud cambia significativamente el sentido de la expresión introducida por Rolland. Mientras que este describía el sentimiento oceánico como la sensación de “formar parte del todo”, Freud lo entiende como el “incluir todo”⁶. La diferencia es significativa.

6. Ver sobre esta diferencia fundamental mi artículo «Sobre psicanálisis, religião e espiritualidade» (Plastino, 2015).

El “incluir todo”, que caracteriza al sentimiento oceánico según Freud, estaría seguido de la experiencia de pérdida y limitación, mientras que la concepción de ese mismo “sentimiento oceánico” por Rolland como sentimiento de “formar parte del todo” estaría seguido por un proceso de individuación, es decir, de emergencia del individuo. En la secuencia de elaboración de la teoría ortodoxa, el concepto de narcisismo primario fue adoptado para designar el período inicial de la vida psíquica (Balint, 1969/2003). Este desenlace fue probablemente favorecido por el hecho de que el concepto de narcisismo primario se articula perfectamente con los presupuestos que fundamentan la metapsicología freudiana, la cual, expresando la concepción básica del imaginario patriarcal, piensa la vida social en términos de *conflicto*. Definiendo el narcisismo primario como el componente libidinal del egoísmo, el narcisismo sería la condición normal de la vida en sus inicios, volviendo inevitable el conflicto con la sociedad. En coherencia con lo anterior, Freud piensa la posterior instauración del superyó como un proceso de disminución del individuo, “un triunfo de la generación sobre el individuo”, escribe Freud (1925/1986b, p. 275). En el mismo sentido, compara la implantación del superyó con el establecimiento de una guarnición militar en el corazón de una ciudad enemiga (Freud, 1930 [1929]/1986d). De ese modo, aunque sosteniendo la inexistencia del yo en el origen de la vida, el pensamiento freudiano no se aparta de la concepción central de la Modernidad, que postula la preexistencia del individuo y su inserción social como un proceso inevitablemente conflictivo y represivo. Freud adopta así, inequívocamente, una concepción basal del imaginario moderno, y lo hace en su versión más pesimista. La contundente formulación de Hobbes adoptada por Freud (1930 [1929]/1986d) según la cual “el hombre es el lobo del hombre” sintetiza esta creencia del fundador del psicoanálisis.

El desarrollo emocional primitivo

La singularidad de su experiencia clínica unida a la libertad de observación y pensamiento, lo cual fue posible por el alejamiento de los presupuestos metapsicológicos, permitió a Winnicott elaborar una perspectiva diferente. Observando que los bebés que veía no poseían aún un sentimiento de individualidad, percibió que, en ese período inicial de la vida, los bebés vivenciaban la más simple y fundamental de las experiencias: *la experiencia de estar siendo*. Crea, para designar ese ser que aún deberá recorrer un largo camino para volverse un individuo, el concepto de “psicosoma”, con el que designa las características fundamentales de ese organismo perteneciente a la especie de mamíferos más dotada de la singular capacidad de *elaborar imaginativamente sus experiencias*. Observando la indisociable relación existente entre organismo y psiquismo, entre cuerpo, imaginación y vida emocional, constata que la concepción dualista que separa cuerpo y psiquismo no se adecua a la realidad del ser y de la vida. Abandonando ese presupuesto del pensamiento patriarcal y moderno reproducido por la metapsicología freudiana, establece las condiciones para construir, paulatinamente, un marco teórico que le permita pensar la extrema complejidad del proceso de constitución yoica y de sus posibles percances. Crea así su teoría sobre el desarrollo emocio-

nal primitivo, dando forma y consistencia a la fórmula tardíamente enunciada por Freud y poco desarrollada por él: la afirmación del primado de los factores afectivos.

Al ser un organismo dotado de la capacidad de elaborar imaginativamente sus experiencias, el bebé humano se sitúa en la encrucijada entre naturaleza y cultura, insertándose en ambas. Esta perspectiva demuestra la inconsistencia del dualismo central que, separando y oponiendo naturaleza y cultura, organiza el imaginario patriarcal reproducido por el imaginario moderno. Dicho dualismo, como se sabe, postula relaciones conflictivas y jerarquizadas entre ambos polos, pensando el polo de la naturaleza como aquel a ser dominado y el de la cultura como el dominante. La asimilación del hombre a la cultura y la razón, y de la mujer al cuerpo, los afectos y la naturaleza, características de ese imaginario dualista, constituye el núcleo de la dominación patriarcal y de sus preconceptos, muchos de los cuales están inequívocamente presentes en la obra de Freud. A la luz de su experiencia clínica, esa construcción teórica era inutilizable para Winnicott. En relación con la naturaleza, esa experiencia demostraba que la inserción del bebé humano en ella excede largamente las relaciones de determinación material, presentando *tendencias* cuya efectiva concretización es tributaria de la historia de las relaciones de cada bebé con aquellos que lo acogen. Esas tendencias naturales no son pensadas por Winnicott como formas negativas que aprisionan la existencia, sino como *objetivos* de la fuerza vital. Constituyen exigencias de nuestro ser, y las formas que adopta son resultado de un proceso histórico siempre singular. La actualización de las tendencias naturales es así pasible de fracasar en cierto grado, determinando una situación enferma capaz de afectar el proceso de constitución yoica. Entre esas tendencias propias de la naturaleza humana, Winnicott identifica la tendencia a la *integración*, es decir, a la conquista del sentimiento y de la experiencia de constituir un yo corporal, forma primaria del yo, según Freud. Identifica también la tendencia a la *personalización*, que define como el sentimiento de anclaje del psiquismo en el cuerpo propio, e incluso la tendencia a la realización, entendida como la capacidad de diferenciar el propio ser de los otros y del mundo externo. Ninguno de esos procesos, que en conjunto sustentan la emergencia del yo, tiene un resultado garantido. Este depende del actuar adecuado del ambiente primario en las fases primitivas del desarrollo emocional. En este punto se inserta el importante concepto de “preocupación maternal primaria”, a través del cual Winnicott designa la excepcional y provisoria capacidad materna durante las primeras semanas de vida del bebé. Esta capacidad, producto de la profunda identificación de la madre con su bebé, vuelve posible la experiencia que denomina de *mutualidad*, fundamental para el éxito del desarrollo emocional primitivo. De este modo, la concepción de la naturaleza humana elaborada por Winnicott se aleja decididamente de las creencias deterministas de la Modernidad, incluyendo al fenómeno humano en una dinámica que tiene en la *historicidad* una de sus características más importantes. La capacidad humana de crear y crearse no es pensada como aprisionada por determinaciones naturales inmodificables, tal como lo concibió Freud

(1930 [1929]/1986d) al formular su segunda teoría de las pulsiones, la cual considera la expresión de la naturaleza como algo inmodificable en nuestra composición psíquica.

La creatividad es central en el pensamiento de Winnicott, al punto de considerarla responsable de la emergencia del sentimiento de que la vida es algo que vale la pena vivir⁷. Él cree que ese sentimiento fundamental –cuya precariedad, insuficiencia o inexistencia subyace a muchas de las que hoy denominamos *nuevas patologías*– depende de que la creatividad forme parte de la experiencia de vivir. La tendencia a actuar creativamente es natural en el ser humano, que, de todos modos, necesita disponer de una base a partir de la cual operar, es decir, del sentimiento de existencia conquistado por el individuo. Se trata de un sentimiento, no de una percepción consciente, enfatiza Winnicott. La conquista de ese sentimiento fundamental se realiza a través de la *experiencia de continuidad* de la existencia, la cual solo es posible si nada interfiere, desde el punto de vista del bebé, en la *experiencia de estar siendo*. Por ello, se hace imprescindible que el ambiente respete la espontaneidad del individuo y se mantenga en una actitud de “adaptación absoluta”, al punto de que el bebé ni siquiera perciba su existencia. Es, por lo tanto, la *espontaneidad*, expresión de la tendencia de la naturaleza humana hacia la libertad, la que constituye la condición fundamental de la creatividad. Y puesto que la creatividad es inherente al estar vivo y la manera natural en la cual el ser humano se relaciona con el mundo, la espontaneidad y la libertad son también propias del vivir. La creación es, entonces, inherente a la relación del ser humano con el mundo de los objetos, pero ninguna relación tendría realmente sentido si no hubiera allí un ser. Desde la perspectiva de Winnicott, solo un existente establecido puede experimentar la búsqueda y el encuentro de un objeto como acto creativo. Esta es la razón por la cual, para Winnicott, el ser precede al hacer y el “Yo soy” da sentido al “Yo hago”. Es en ese sentido que afirma que no hay “Ello antes que Yo”. El sentimiento de ser, por su parte, emerge de la experiencia en la que el hacer por impulso predomina sobre el hacer reactivo. Producto de la vivencia espontánea, la emergencia del ser juega también un papel fundamental en la salud. Winnicott sostiene que ser y sentirse real son fundamentales para la salud, afirmando que cree en la existencia de un vínculo entre salud emocional individual y sentimiento de sentirse real.

Partiendo de los conceptos de salud y creatividad que desarrolla, Winnicott también propone una visión acerca de la libertad. La imperiosa necesidad de ella para el ser es ya evidente por el proceso mismo del cual este emerge como tal. La experiencia del actuar creativamente posibilitará, al ser respetada por el ambiente, la emergencia del ser y la experiencia de la creatividad. Si la espontaneidad es sofocada por un ambiente intrusivo, la creatividad será destruida y se producirá en el individuo un estado de desesperanza. El respeto por el ambiente primario a la expresión espontánea del bebé es de tal importancia para el

7. Los párrafos que siguen, que sintetizan los principales conceptos elaborados por Winnicott sobre el desenvolvimiento emocional primitivo, fueron abordados por el autor en diversos textos, varios de ellos citados en la bibliografía incluida al final del artículo. Los límites del espacio de este artículo no permiten una profundización mayor de esa cuestión tan importante.

autor inglés que define la *esencia de la crueldad* como la destrucción en el individuo de aquel grado de esperanza que genera sentidos a partir del impulso creativo y del vivir y pensar creativos. La cuestión de la libertad fue tradicionalmente pensada junto con la necesidad de establecer las condiciones necesarias para la convivencia social, lo que supone compatibilizar la libertad de los individuos con la vigencia de una ética fundada en el respeto a la alteridad. En el contexto de una teoría antropológica que entiende al hombre como ser antisocial, esa compatibilización solo puede ser establecida si está basada en un proceso represivo que resulta en graves limitaciones a la libertad. Winnicott se rebela contra esa concepción. Desde su perspectiva, forma parte de la naturaleza humana una *tendencia* a la emergencia del *sentimiento ético* (Winnicott, 1963/1983b), fundada en la facultad natural de la empatía y puesta en acto en el contexto de un ambiente acogedor y amoroso, respetuoso del actuar espontáneo del bebé y el niño. Es en ese contexto que emerge el sentimiento ético espontáneo y el superyó espontáneo, que no pueden ser sustituidos, aunque deban ser complementados por el superyó impuesto por la sociedad y estudiado por Freud. Para Winnicott, entonces, los valores éticos que hacen que el individuo sea capaz de convivir en sociedad resultan de la experiencia espontánea del individuo, y no de una imposición de ésta. Emergen de una relación caracterizada por la receptividad amorosa, y no de una experiencia de amenaza y represión. La experiencia espontánea a la que se refiere forma parte de la experiencia de conquista del sentimiento de preocupación, en el escenario de la “posición depresiva”, así como de la respuesta amorosa de la madre, que no responde retaliativamente a la destrucción operada por el bebé en la fantasía. Es ese amor que sobrevive al ataque del que permite el despliegue del sentimiento de empatía natural del bebé humano. Esta comprensión llevó a Winnicott (1962/1983a) a escribir que “la educación moral no es sustituto del amor” (p. 90). Desde su perspectiva, el sentimiento ético se forma en estadios muy precoces, anteriores incluso a los verbales, dependiendo para ello de la confianza del bebé en el ambiente y en él mismo, la cual se sustenta en la receptividad a los intentos de reparación que siguen a la sobrevivencia amorosa del ambiente a sus ataques. La emergencia del sentimiento ético, en el contexto de confiabilidad ambiental, lleva al niño a la “creencia en...”, expresión con la cual Winnicott destaca la conquista, por parte del bebé, de la confianza en el otro, en sí mismo y en la naturaleza humana que caracteriza la superación del aislamiento narcisista. La espontaneidad necesaria para el proceso de desarrollo emocional primitivo saludable se despliega en la libertad a lo largo de la vida del sujeto.

En convergencia con una perspectiva historicista, de la afirmación de la necesidad de espontaneidad para la emergencia de la singularidad del sujeto y su creatividad, así como de la participación ambiental en la emergencia de la tendencia natural a la solidaridad, surge la convicción de Winnicott referida a lo viable de basar la convivencia social en sociedades democráticas capaces de atender a las necesidades básicas de los individuos, respetar la libre expresión de sus singularidades y favorecer en ellos la expansión de la tendencia natural a la empatía. Se trata de una *posibilidad*, habilitada por las características de la especie,

por su historicidad y por la tendencia a la creatividad y la empatía. Una conquista difícil, sin duda, que exige para su implementación la diseminación de prácticas democráticas en el conjunto de relaciones sociales. Winnicott no ignora la agresividad humana, pero critica el determinismo que ofusca la comprensión de la historicidad de las relaciones humanas y sociales. Entendiendo la agresividad de acuerdo a su sentido etimológico –movimiento de ir hacia adelante–, la piensa como expresión de la capacidad humana de hacer y crear, expresión de fuerza vital que, cuando es ahogada o se impide que se manifieste, se tiende a transformar en agresión y fuerza destructiva. Critica la falta de consideración de lo que denomina *bondad originaria* y sus consecuencias posibles para el desarrollo de modalidades empáticas de relación. Desde su perspectiva, en la situación de dependencia absoluta en la que se encuentra inicialmente el bebé humano, la empatía y la continentación ofrecidas por el ambiente constituyen los factores fundamentales para la afirmación o la frustración del desarrollo de ese potencial de *bondad originaria*.

La problemática de la fantasía

Un aspecto importante de la construcción elaborada por Winnicott, de fuerte impacto sobre la concepción ontológica, epistemológica y antropológica que es posible elaborar a partir de su teoría, refiere a su comprensión del papel de la fantasía. La inmensa importancia de esta cuestión puede ser mejor comprendida cuando se considera la forma en que la fantasía fue considerada en la historia de Occidente. En los albores del pensamiento racionalista griego y en el contexto de la ontología esencialista forjada por el pensamiento platónico, el predominio del determinismo excluyó la posibilidad de emergencia de lo realmente nuevo. Como recuerda Cornelius Castoriadis (1975/1976) –que utiliza el término *imaginario radical*–, entendiendo el ser como “ser determinado”, la concepción ontológica esencialista excluía la posibilidad de un devenir portador de novedad. La perspectiva del devenir había sido silenciada por la del ser, por lo que la fantasía fue pensada necesariamente como un elemento nocivo, que amenazaba la hegemonía de las esencias eternas e inmutables que estructuraban el ser y la vida de los hombres. En el contexto de ese pensamiento ontológico, no es sorprendente que en su Diálogo sobre la República, Platón considerara necesario excluir a los poetas –esos hacedores de fantasías, esos creadores– de la ciudad. En ese contexto, y por largo tiempo, el imaginario (o la fantasía) designó el residuo de la percepción, es decir, aquello que puede ser recordado al evocar una percepción. Fue un gran mérito de Freud comprender el papel de las fantasías en el sufrimiento de sus pacientes. Sin embargo, tal como sucedió con otros grandes descubrimientos que surgieron de su práctica clínica, no avanzó en la comprensión de su significado más allá de las fronteras permitidas por los presupuestos fundamentales del paradigma moderno. Se limitó a pensar la fantasía en el registro de la patología, como expresión de una dificultad con la realidad. Su propia definición del “saber de los poetas”, en la cual asocia con propiedad la participación combinada de fantasías y emociones en los procesos de creación, descubrimiento

y pensamiento, no lo llevó a profundizar su reflexión sobre la fantasía. De este modo, fue a Winnicott a quien correspondió descubrir y teorizar el extraordinario papel de la fantasía en los procesos de creación, descubrimiento y pensamiento. En un desarrollo extraordinariamente fecundo de comprensión del proceso primario en los procesos de pensamiento, Winnicott investigó las modalidades de procesamiento de lo real en una fase que precede a la discursiva, destacando lo central de imágenes y emociones en los procesos de producción y comprensión de sentido. Freud descubrió el *proceso primario* al estudiar las psiconeurosis y los sueños. En ellos, dicho proceso fue estudiado como producto de la transformación de los pensamientos del sueño –cuya forma es el proceso secundario– en el contenido manifiesto de estos, a consecuencia del “trabajo del sueño” (Freud, 1900/1986g). En esa primera elaboración, por lo tanto, el proceso primario fue comprendido por Freud como producto de un proceso de degradación del proceso secundario, característico del pensamiento en vigilia. En un momento posterior de su obra, sin embargo, a medida que avanzaba en su comprensión de la inmensa complejidad de lo inconsciente, Freud comenzó a considerar también al proceso primario como *proceso primero*, tanto en la vida de la especie como en la de cada individuo y acto psíquico. Esta comprensión, aunque totalmente coherente con su concepción del psiquismo inconsciente como psiquismo genuino, no fue considerada por Freud para pensar la cuestión epistemológica. Como fue señalado anteriormente, en este tema se mantuvo rígidamente anclado en los presupuestos iluministas, ignorando sus propios descubrimientos. El abordaje winnicottiano es radicalmente diferente. “La fantasía –escribe– es anterior a la realidad” (Winnicott, 1945/2000, p. 228), reafirmando la participación de la fantasía en los procesos de conocimiento⁸. Considera que las fantasías –tanto individuales como colectivas– impregnan siempre nuestra forma de relacionarnos con la realidad externa, posibilitando una relación creativa con el mundo de los objetos. “Objetividad –escribe– es un vocablo relativo, pues, por definición, lo que se percibe de modo objetivo es concebido, en cierta proporción, en forma subjetiva” (Winnicott, 1971/1993, p. 61). Creación de nuevas formas y conocimiento se confunden en un proceso

8. La participación de la fantasía y del proceso primario en su proceso de trabajo intelectual está claramente señalada por Einstein (citado en Laborde-Nottale, 1990/1992), quien escribe: “las palabras y el lenguaje, en su expresión oral o escrita, no parecen desempeñar papel alguno en el mecanismo de mi pensamiento. Las entidades psíquicas que al parecer sirven como elementos de pensamiento son ciertos signos e imágenes, más o menos claros, que se pueden reproducir y combinar ‘voluntariamente’. [...] tomado desde un punto de vista psicológico, este juego combinatorio es, al parecer, la característica principal del pensamiento productivo, antes que se establezca un vínculo cualquiera con una construcción lógica en palabras u otros signos comunicables a los demás. Los elementos mencionados precedentemente son, en mi caso, de tipo visual, y en algunas personas son musculares. Sólo en una segunda etapa las palabras u otros signos convencionales deben ser dificultosamente desenterrados, cuando el juego de asociaciones se ha establecido lo suficiente y se puede reproducir a voluntad” (pp. 158-159). La diferencia entre los procesos primario y secundario de pensamiento, y el protagonismo del primero en los procesos de creación teórica difícilmente podría haber sido descrito en forma más clara. Es importante recordar que la genial descripción de Freud antes citada acerca de la atención flotante se aproxima en lo fundamental a esta concepción.

en el cual, a través del proceso primario, aprehendemos “algo” de la realidad externa, creando posteriormente una forma, ya sea a través de la creación artística o del proceso discursivo. Esta concepción se contradice obviamente con el realismo ontológico de la Modernidad, y, por cierto, Freud habría tenido serias dificultades para admitirla. Sin embargo, está próxima a lo que subyace a la concepción de las relaciones entre el sujeto de conocimiento y la forma de la realidad que estudian hoy en día diversas vertientes del pensamiento contemporáneo. Si nuestra forma de ver la realidad externa está siempre mediada por nuestras fantasías, Winnicott se pregunta: ¿Qué diferencia nuestro pensamiento de aquel de los psicóticos? Y responde que la diferencia reside en el hecho de que los no psicóticos aprendemos con la experiencia a diferenciar las fantasías que funcionan en la vida real de aquellas que no funcionan, reservando estas últimas para los territorios de la religión y la actividad artística. Nuestra capacidad de fantasear es así indisociable de nuestra capacidad de crear, y es oportuno recordar aquí que la creatividad, para Winnicott, constituye una forma específica de relacionarse con la realidad externa, una forma opuesta a la *sumisión*.

Aunque no comparta el pesimismo freudiano ni las consideraciones del fundador del psicoanálisis sobre lo inevitable del malestar en la vida social, Winnicott no desconoce las dificultades de la vida. Su divergencia fundamental es con el determinismo freudiano y con los presupuestos patriarcales adoptados por Freud, lo que lo lleva a discordar con la creencia en la existencia de la pulsión de muerte, la cual compara con una doctrina del pecado original. Reconoce la agresión, pero la considera como el resultado, en cierto grado inevitable, de las frustraciones experimentadas, y no como el producto de una pulsión natural de destrucción. Afirma que en diversos momentos de la vida humana –como, por ejemplo, en la experiencia del drama edípico– lo que es “normal” es la existencia del conflicto, definiendo la salud psíquica no por la ausencia de mecanismos defensivos, sino por su flexibilidad. Considera que lidiar con la ambivalencia afectiva es una tarea para toda la vida, pero no comparte la creencia freudiana acerca de lo inevitable de la infelicidad. Enfatizando en la responsabilidad del ambiente, piensa que es posible la transformación del sentimiento de culpa en sentimiento de responsabilidad (preocupación). Piensa que la cuestión de la felicidad humana y la del sentido de la vida no pueden ser comprendidas solamente desde el concepto de “placer”, y que este debe ser pensado en el contexto de la dupla, inserción natural de la vida humana, en la naturaleza, desde la actualización creativa de las tendencias naturales y en la cultura, por su creatividad natural y por la enorme significación del ambiente en su constitución y desarrollo. El sentido de la vida depende, de esta perspectiva, del respeto a la singularidad y al vivir espontáneo de cada individuo, lo que solo es posible en sociedades libres y democráticas. El significado es una producción colectiva que organiza un conjunto de representaciones que, en determinado momento histórico, provee respuestas aceptadas como creencias por el colectivo, constituyendo el *significado de la vida*. Los “grandes relatos” cumplieron históricamente ese papel. Los significados serían, entonces, una construcción intelectual. Espontaneidad y libertad constituyen la columna vertebral de esa otra concepción,

atravesada por el afecto, como producción histórica, contingente. El sentido de la vida está relacionado con la inserción del hombre en la naturaleza, con el despliegue creativo de sus tendencias naturales y con la inclusión creativa y solidaria en el colectivo humano. El sentido de la vida no depende entonces de que se tengan respuestas sobre cuestiones fundamentales. Se trata de una experiencia emocional indisociable de la experiencia subjetiva de crear la propia subjetividad, vivenciando la pertenencia, tanto a la naturaleza como al colectivo humano. Trascendiendo la concepción individualista del hombre y del pretendidamente insuperable conflicto de cada individuo con la sociedad, Winnicott sostiene la radical singularidad de cada ser humano y de su potencial creativo. Esa singularidad, de todos modos, es indisociable de su pertenencia al colectivo en el cual se constituyó. Desde una perspectiva ontológica, el pensamiento de Winnicott abandona la metáfora mecanicista que tanta influencia tuvo en el pensamiento de Freud, desarrollando una concepción *vitalista*. Es en esta perspectiva que se inscribe su concepción de “tendencias”, así como la comprensión de la dinámica fundamental de la vida humana que denomina *espontaneidad*. Para concluir esta apretada síntesis, me gustaría subrayar que Winnicott fue fundamentalmente un clínico, razón por la cual las concepciones antes expuestas surgen en su escritura como reflexiones directamente inspiradas por la experiencia, y no como aplicación de supuestos teóricos.

Resumen

Aunque declarándose discípulo de Freud y afirmando que los que trabajaban en clínica se lo debían todo a él, Winnicott rechaza la metapsicología elaborada por el fundador del psicoanálisis. Esta aparente contradicción se diluye cuando se considera el proceso de elaboración de la teoría psicoanalítica, diferenciando con claridad los grandes descubrimientos de Freud en su práctica clínica de la metapsicología que construyó –tal como enfatizaba Freud– una superestructura provisoria y especulativa. Atravesada por presupuestos ontológicos, epistemológicos y antropológicos del patriarcado y de la Modernidad, dicha superestructura entra en contradicción con los descubrimientos fundamentales del propio psicoanálisis, empobreciendo la radicalidad de estos. Discutiendo esa problemática fundamental, el artículo propone que, al liberarse del chaleco de fuerza de la metapsicología, la teoría elaborada por Winnicott contiene los elementos que fundamentan la elaboración de una concepción antropológica capaz de superar los presupuestos milenarios del patriarcado, así como su reformulación por el imaginario moderno.

Descriptor: *Metapsicología, Patriarcado, Presupuestos. Cándidos a descriptor:* *Imaginario moderno, Concepción antropológica.*

Abstract

Although he declared allegiance to Freud and claimed that clinicians owed this latter everything, Winnicott rejects the founder of psychoanalysis' metapsychology. This seeming contradiction dissolves

when one considers how psychoanalytic theory was developed, clearly distinguishing the great discoveries made by Freud in his clinical practice from the metapsychology that is, as Freud emphasized, a provisional and speculative superstructure. Linked to patriarchal and modern ontological, epistemological, and anthropological assumptions, this superstructure collides with the crucial discoveries made by psychoanalysis itself, impoverishing their radicality. In discussing this crucial issue, this article proposes that, inasmuch as it frees itself from the straitjacket of metapsychology, Winnicott's theory contains the elements that underlie the development of an anthropological conception that would overcome the patriarchal age-old assumptions, as well as their reformulation by modern imaginary.

Keywords: *Metapsychology, Assumptions, Patriarchy. Candidate keywords: Modern imaginary, Anthropological conception.*

Referencias

- Balint, M. (2003). *Le défaut fondamental*. París: Payot. (Trabajo original publicado en 1969).
- Bonaminho, V. (2010). *Nas margens de mundos infinitos*. Río de Janeiro: Imago.
- Castoriadis, C. (1976). *A instituição imaginária da sociedade*. Río de Janeiro: Paz e Terra. (Trabajo original publicado en 1975).
- Freud, S. (1986a). 35ª. conferencia: En torno de una cosmovisión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 146-168). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1986b). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 259-276). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1986c). Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 227-254). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923 [1922]).
- Freud, S. (1986d). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (1986e). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1986f). Esquema del psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 133-209). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1940 [1938]).
- Freud, S. (1986g). La interpretación de los sueños (segunda parte). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original escrito en 1900).
- Freud, S. (1986h). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1986i). Presentación autobiográfica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 1-70). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925 [1924]).
- Freud, S. (1986j). Proyecto de psicología. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1, pp. 323-461). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original escrito en 1950 [1895]).
- Freud, S. (1986k). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1986l). Lo inconsciente. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 153-214). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1992). El problema económico del masoquismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Laborde-Nottale, E. (1992). *La videncia y el inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1990).
- Lejarraga, A. L. (2015). *Sexualidade infantil e intimidade*. Río de Janeiro: Garamond.
- Masson, J. M. (ed.). (1986). *A correspondência completa de S. Freud e W. Fliess, 1887-1904*. Río de Janeiro: Imago.

- Plastino, C. (2015). Sobre psicanálise, religião e espiritualidade. *Trieb*, 14(1-2), 31-73.
- Winnicott, D. (1983a). Enfoque pessoal da contribuição kleiniana. En I. C. Schuch Ortiz (trad.), *O ambiente e os processos de maturação*. Puerto Alegre: Artes Médicas. (Trabajo original publicado en 1962).
- Winnicott, D. (1983b). Moral e educação. En I. C. Schuch Ortiz (trad.), *O ambiente e os processos de maturação*. Puerto Alegre: Artes Médicas. (Trabajo original publicado en 1963).
- Winnicott, D. (1990). *O gesto espontâneo*. San Pablo: Martin Fontes. (Trabajo original publicado en 1987).
- Winnicott, D. (1994). A psicologia da loucura: Uma contribuição da psicanálise. En D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Puerto Alegre: Artes Médicas. (Trabajo original publicado en 1965).
- Winnicott, D. (2000). Desenvolvimento emocional primitivo. En D. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1945).
- Winnicott, D. (2011). O conceito de indivíduo saudável. En D. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 3-22). San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1967).

Enrique R. Torres*

Lo que Freud logró no saber. (Y Lacan también, y tampoco)

*No solamente Dios no es como todo lo que sabemos,
sino que tampoco es como lo que nadie sabe.*
Upanishad

Así empezó el psicoanálisis: como un no saber acerca de qué causaba los padecimientos subjetivos. Sin embargo, no se trataba de un no saber infecundo: además de ocultarse en los síntomas, transitaba bajo diversos disfraces, variadas excusas y cuantiosos desatinos en los círculos médicos ilustrados; sus aplicaciones terapéuticas eran notoriamente insolventes, inconducentes, infundadas. Pero en el entrelíneas de las formas alusivas que gustaba cultivar esa clase para eludir escozores sociales, se decía lo que se sabía en el mismo decir que lo ignoraba, puesto que se trataba de un falso no saber, retaceado en lo áulico pero prodigado entre lo sabio y lo zafio por los pasillos universitarios y en la penumbra de las alcobas. A las sospechas ya largamente abrigadas por Freud respecto al rol de la sexualidad en la causación de los padecimientos de la época, se sumaron la reticencia o, más bien, la socarronería con la que las autoridades médicas se referían al tema, escribiéndose así el primer capítulo de la larga enemistad que sostuvieron por años la respetabilidad de los conceptos postulados y la verdad que los sustentaba. Tan es así que lo que los doctores habían admitido en charlas privadas fue desmentido por ellos mismos cuando Freud (1914/1992b) quiso hacerles suscribir oficialmente lo que en reserva habían revelado: “problemas de alco-ba”, para Josef Breuer; “*penis normalis dosim repetatur*”, prescripción para la histérica mujer de un marido impotente por parte del más famoso ginecólogo vienés de la época: Rudolf Chrobak; “*toujours la chose génitale, toujours, toujours!*”, para Martin Charcot, el único de

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba. Asociación Psicoanalítica Argentina.

esa troica que, por haberse muerto, no tuvo que incurrir en la hipocresía de desdecirse, como hicieron vergonzantemente los otros dos. El turbio saber que brotaba de todas las grietas y que apuntaba inequívocamente al sexo se reservó para el coto privado de algunos y se custodió como “el secreto” que confería un ilusorio dominio sobre el menos dominable de los territorios, a la vez que un refugio bien guardado para el retozo de diversas liviandades. Habrían de pasar unos cuantos años hasta que Freud consiguiera construir, luego de desecar ese encharcado suelo, el nuevo saber del psicoanálisis, y muchos más hasta que Lacan mostrara, por un lado, el cisma irreconciliable entre la sexualidad y el saber, y por otro, *contrario sensu*, la íntima amalgama que suelda el saber con el goce.

La lubricidad escondida, la devoción callada o el espanto subrepticio de los practicantes del *rito*, de orígenes insondables pero remotos y de incesantes renovaciones, cuando no la vocación por cubrir toda la historia con un manto de arcano y misterio son los rasgos que borrosamente caracterizan a la Gente de la Costumbre o la Gente del Secreto, como llama Borges a esos precursores de Freud que hemos sido los humanos desde el fondo de los tiempos en lo relativo a la sexualidad, y que inquietan el relato “La secta del Fénix” (Borges, 1944/1996), como si el solo tratamiento del tema impusiera la atmósfera de secretismo y respeto ante algo sagrado y refractario al (querer) saber. La indagación ficcional que el sujeto narrador lleva a cabo entre los posibles miembros de la secta tropieza siempre con respuestas elusivas, como si negaran su pertenencia o ignoraran lo que se les pregunta, pero “lo innegable es que se parecen, como el infinito Shakespeare de Hazlitt, a todos los hombres del mundo” (p. 521). Ese universal no se ha instituido por un libro, una escritura, sino reunido solamente por el “Secreto” o por una olvidada leyenda que solamente “dejan entrever el fallo de un Dios que asegura a una estirpe la eternidad, si sus hombres, generación tras generación, ejecutan un rito” (p. 522); este, “el rito”, es la única liturgia a cuya observancia se dedican los sectarios. Borges disimula la prohibición fundante detrás de “la costumbre”: “el uso no quiere que las madres lo enseñen a los hijos, ni tampoco los sacerdotes” (p. 522). También que lo que refieran parece conducir a una significación única, aunque sobreentendida, y que impregna el lenguaje como siéndole consustancial: “No hay palabras decentes para nombrarlo, pero se entiende que todas las palabras lo nombran o, mejor dicho, que inevitablemente lo aluden” (p. 522). Tampoco faltan entre los adeptos aquellos a quienes “una suerte de horror sagrado [...] impide la ejecución del simplísimo rito” (p. 522), y se desprecian por ello, mientras otros “deliberadamente renuncian a la Costumbre y logran un comercio directo con la divinidad” (p. 522). Por último, a algunos el Secreto les pareció vulgar y “(lo que aun es más extraño) increíble. No se avenían a admitir que sus padres se hubieran rebajado a tales manejos” (p. 523).

Impresiona la lucidez de esa página borgeana para narrar su reverso: la opacidad tras la cual atisbamos los asuntos que intrigaban a Freud desde los comienzos: están allí insinuados el mito del origen, esbozada la figura de un Padre generador, generalizada la “costumbre” de la que nadie escapa, un universal que no obstante se sella con la

prohibición del incesto más las prohibiciones que inexorablemente imparte y ensancha la religión, las oscilaciones entre el pudor y la hipocresía tributarios del férreo lazo que anuda cada palabra pronunciada al goce que la sostiene y la causa, y que *indecenta* cualquier discurso con una significación sexual indefectible aunque siempre defectuosa, transida como está por la castración. La secta no está exenta de “la oscura tradición de un castigo”, que acuña así esa cualidad de significar todo con la sombra de la castración e induce quizás los fracasos que se mencionan y que conllevan autodesprecio o sacrificios sublimatorios para agrandar a la divinidad. La expresa mención al empeño renegador de la escena primaria contrasta –o, más bien, condice– con la ausencia de toda indicación acerca del papel de la mujer en la “secta” y en el “rito”. La sexualidad de la mujer queda así relegada, como si se quisiera abolirla con solo no mencionarla. O como si mencionarla abriera –o cerrara– la puerta al campo más impenetrable del no saber.

Abordemos esos puntos desde el ángulo en el que conviven, entremezclándose hasta hacerse indiscernibles, los temas de la pasión de la curiosidad y el nada querer saber, el habla depurada con la alusión procaz, la represión con el retorno. Agrupando esas antítesis bajo el acápite de la *ignorancia*, no nos apartamos del camino que seguimos, tan empedrado en este tramo con el tema de las pasiones que nos ha hecho poner a aquella entre una de las más cegadoras. Hay un peldaño intermedio entre el *saber* y el *no saber*, y es el *no querer saber que no se sabe*, doble negación que confiesa su dependencia de la represión. “El fruto positivo de la revelación de la ignorancia es el no-saber, que no es una negación del saber, sino su forma más elaborada” (Lacan, 1955/2009, p. 343). Es decir, del *no saber que no se sabe* al *saber que no se sabe*, hay un trayecto que recorre siglos con Sócrates y Nicolás de Cusa, con Freud y con Lacan, y que también se transita en el curso de una cura analítica. Detengámonos un momento en Nicolás de Cusa y su *docta ignorantia*: él acuñó esa famosa expresión, aunque lo precedió siglos antes San Agustín. Estos teólogos abordan el conocimiento valorizando en primer lugar el proceso de adquirirlo por sobre ya haberlo alcanzado, el acento puesto en la *disposición a saber* más que en lo ya aprendido, el reemplazo de la complacencia en lo *ya sabido* por el entusiasmo de lo *por saber*, la propensión a preferir el verbo *saber* antes que el sustantivo *saber*. Nicolás de Cusa sustrae la *curiosidad* del *non licet*, de lo no permitido, de la esfera del pecado donde la confinaba la Iglesia, y la instituye de pleno derecho como el aguijón para ampliar indefinidamente la esfera del saber, otorgándole un nombre: *cupiditas sciendi*, cuya traducción del latín resonará sin duda en oídos psicoanalíticos: “deseo de saber”, más aun si lo articulamos con el término asociado de *concupiscencia*, que además de recobrar el tono de pecado (o precisamente por eso), nos sitúa en el suelo abonado –(y removido)– desde los comienzos en torno a la inquietud generada por la irrupción tumultuosa de un goce –pensemos en la escena primaria–, goce cuya desmesura se suelda inmediatamente al también desmedido e inútil afán de saber(lo). Punto de encuentro “congénito” –y al mismo tiempo de disyunción– entre el sexo y el saber, vecindad cuya importancia nos indica Freud

(1905/1993) al señalar que los primeros afanes del saber infantil se enredan, sea sobre el origen de los niños, sea sobre la diferencia entre los sexos¹.

Tanto los teólogos como Lacan se interesan en las maneras posibles de demostrar una existencia: la de Dios para aquellos, la del Otro para Lacan. Así como Freud discernía claramente el Dios como verdad material –del que obviamente descreía– del de la verdad histórica en cuyo origen erigía a la figura portentosa del *Urvater*, así Lacan, desde otra plataforma que blande la lógica como herramienta pero al psicoanálisis como estrategia, se esmera en trazar la línea divisoria entre la existencia real –de la que se despreocupa, aunque no de sus figuraciones encarnadas– y la existencia lógica del Otro. No solo del Otro del significante, el Otro como lugar de la palabra, sino más bien el Otro del sexo, anudando de esta manera la existencia lógica, fundada en el significante, con la existencia del Otro del sexo (Rabinovich, 1990).

Si volvemos ahora al niño al que recién hemos dejado afrontado presencial o imaginariamente la *Urszene* y azorado frente al goce emergente que lo sobrepasa, lo veremos debatirse entre lo que la erótica del propio cuerpo puede permitirle insertar en él, e inscribir con la tinta del goce *autoerótico* los primeros renglones de un *saber*, una teoría sexual, rehusándose con esa invención a admitir que no hay saber posible sobre el goce, en una posición obstinada de *nada querer saber que no hay saber-todo*, y *menos saber último sobre el goce*. Insatisfecho pese a todo con ese goce recortado que cuece y cose tejiéndolo con el mismo hilo del saber inventado, porfiará en demandar las peras del saber faltante al olmo del Otro del significante, que no le dará otros frutos que los que enseña toda pedagogía y cualquier sexología, desde la antigua cigüeña hasta la semillita puesta por el papá en el seno de la madre, sin que el goce, por indecible, haya sido ni siquiera rozado².

Por otra parte, es preciso notar que desde los vacilantes comienzos finiseculares del XIX, se perfilaba ya una distinción que solo mucho más adelante, incluso después de Freud, cobraría cuerpo en la disyunción entre *saber* y *verdad*, no distinguidos pero tampoco confundidos en los inicios freudianos. Y hubo que esperar también a Lacan para que se dividieran las aguas entre *conocimiento* y *saber*. Con lo primero, se trazaba una línea fronteriza y divisoria con la religión; con lo segundo, una senda bifurcada entre la filosofía –más precisamente, la teoría del conocimiento– y el psicoanálisis. Pues no bastaba con el comercio que un sujeto ya dado mantenía con su objeto, también ya allí, sino que se requería dar alguna explicación o una

1. En el agregado de 1915 a *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905/1993), dice lo primero; en 1925, lo segundo. Más allá de esos interrogantes, lo que acucia –y escuece– al niño es el misterio del goce parental.

2. No estoy diciendo que la escena primaria sea la única instancia de irrupción traumática de goce, pero es sin duda una de las más importantes por su ubicuidad y fue instaurada por Freud como una *protofantasia*. Hemos visto en el cuento de Borges cómo el “saber” sobre nuestro origen en el lecho parental puede ser desbaratado con terca incredulidad, al igual que la convicción en una sexualidad exclusivamente fálica impone ignorar la existencia del Otro del sexo.

refutación a la supuesta inmanencia y a la oscura, cuando no mística, procedencia del tal objeto y de tal sujeto, y sobre todo de los lazos que esos *entes* mantenían con la conciencia.

Así, los dos puntos por donde irrumpe el psicoanálisis son, por un lado, su elucubración –en el sentido etimológico originario proveniente del verbo latino *lucubrare*, que significa “trabajar de noche, con luz artificial o esforzadamente”– en el terreno sexual, y por otro lado, el corte –y la conmoción, a veces sofocada por el alboroto que desató lo primero– que introdujo en el pensamiento occidental la postulación del inconsciente, especialmente que este estuviera habitado por pensamientos, es decir, por un saber del que nada sabemos y que, sin embargo, nos gobierna.

De Descartes a Freud y Lacan

Si comparamos la famosa fórmula cartesiana “*cogito, ergo sum*” con la –no mucho menos célebre– proposición freudiana “*Wo es war, soll ich werden*”, “**donde** ello **era**, debo yo advenir” (Freud, 1933 [1932]/1991a, p. 74), lo primero que advertimos es que Freud interpela al instantáneo y puntiforme tiempo presente del *cogito*, deslizándole el tiempo pasado (*war*: “era”) y el espacio (*Wo*: “donde”). Esas categorías –cuyo *a priori* kantiano será luego puntualmente impugnado tanto por Freud como por Lacan– le sirven para mostrar la discrepancia y la dislocación entre nuestro yo y los pensamientos. Ha encontrado, en efecto, como una de las características más definitorias del inconsciente, la presencia de pensamientos que operan autónomamente, sin pensador ni propósito alguno que no sea el de colaborar en la realización de deseos, forjando lo que llamó “*Wunscherfüllende Phantasie*”, “fantasía realizadora de deseos” (Freud, 1917 [1915]/1992a). Todo ello ocurre totalmente fuera de los dominios del yo, del que lo separan no solo, espacialmente, la *otra escena* (Freud, 1900/1988, cap. 7) en la que se hallan, sino también su atemporalidad, enajenándolos de la índole sucesiva del tiempo cronológico. Solo el acto del análisis hará posible el rescate de tales dislocaciones cuando esos pensamientos hayan sido reconocidos y asumidos como propios, y se haya avenido el sujeto a las verdades que en ese acto se revelan.

Por su parte, Lacan impugnará la coincidencia cartesiana entre pensamiento y ser, entendiendo el “luego soy” del *cogito* como el significado de la decisiva primera parte, es decir, como el contenido del *piensa*. La tradición filosófica buscaba lo real de mi ser en lo que yo era *antes* de pensar; el *acto* cartesiano opera ese corte: la única certidumbre de mi ser no puedo fundarla por fuera y antes de que yo piense, y solo en el instante en el que pienso. Esa es la operación que lleva a Descartes a rechazar todo lo que puede venir de antes de que lo piense, ya sea desde el sensorio, por lo engañoso que puede ser lo que nos informa, o desde la razón, cuya sensatez y consistencia podrían ser desbaratadas por algún “genio maligno”. ¿Qué es, entonces, lo que descarta para alcanzar el solo objetivo de la certeza, el de su *existencia* de sujeto? Ni más ni menos que todo el saber, cualquiera fuera su origen, su fundamentación, su consistencia u otras cualidades, pues todo ello resulta impugnado por la implacable *duda hiperbólica*.

Salvo, como se sabe, la duda misma, que engendra la certeza del *existo*. Tal es, justamente, el **existente** que el *cogito* hace emerger. El pensamiento por el que se define el *cogito*, falso o no, razonable o absurdo, empírico o especulativo, puede brindarme la oportunidad de concluir que *yo soy* (Milner, 1996) –conclusión que hace inevitable su comparación con la asociación libre–. Pero Descartes, al afirmarse en el *ergo sum* como si se tratase de una deducción lógica del *pensar* y no simplemente de su contenido, pasa rápidamente al pensamiento cualificado y a la conciencia. El uso del infinitivo *pensar* resalta –mucho más que el de la primera persona, *pienso*– su pertenencia al orden de lo real, su dimensión de *acto de enunciación*, que no es la obra de ningún sujeto, sino la causa de que este advenga precisamente a la existencia como el efecto de certeza producido por esa enunciación inconsciente, arrojando, además, como significado, el *yo soy*. Al preguntarse “¿Qué soy?”, Descartes sale del punto de certeza para dirigirse al lugar del saber, el Otro, desde donde puede formularse la respuesta bajo la especie de *res cogitans*: *soy* esa cosa pensante. Es decir, vuelve a homologar el yo al pensamiento, como si aquel fuera la *fons et origo* de este, que es precisamente lo que Freud ha venido a romper: si hay pensamientos en el sueño o en el lapsus o en el acto fallido, el pensamiento no es lo que dice la tradición filosófica, es decir, no es un *corolario de la conciencia de sí*, sino que labora lejos de ella, marchando por sí mismo, acéfalo. El sujeto puntual de la certeza, en tanto despojado de toda cualidad no tiene ni *sí mismo*, ni *reflexividad* ni *conciencia*; es el que Lacan ubica como *sujeto de la ciencia* –sin perjuicio de que esta, en su ejercicio, lo elimine o lo forcluya– y, a la vez, equipara al *sujeto del inconsciente* con el que tratamos en la práctica analítica. Esta ubicación del sujeto se deriva del hecho de que, ante un saber –cualquiera fuese, siempre que se repita con cierta regularidad–, nos inclinamos a pensarlo como emanado de un sujeto que está por detrás, ordenándolo. Esa es una clara muestra de lo que con Lacan llamamos *Sujeto supuesto al Saber*, pilar de la transferencia, corrigiendo leve pero sustancialmente el sintagma original de *Sujeto supuesto saber* (Lacan, 1964/1987), puesto que no se trata de suponerle saber a un sujeto, sino de suponerle un sujeto a un saber que en realidad no lo tiene. Ahora bien, ese sujeto *supuesto* no es el que aparece en la fulguración del *cogito*, cuya emergencia es posible solo en la medida en que *existe (ek-siste)* al saber, como tampoco es el que da su asentimiento –o se lo rehúsa–, facultado fugazmente por el estrecho y quizás efímero margen de libertad que la estructura ha dejado sin determinar, a lo que el trabajo de un análisis le ha revelado sobre las verdades que lo motivan. Este es un sujeto **real**, más determinante que determinado, más el que supone que el supuesto, y que sale a *decidir* o a *elegir*, en el terreno en el que el saber o la verdad ceden el paso a lo incalculable de la ética (Torres, 2013).

Ahora bien, si equiparamos *pensamiento* y *saber*, advertimos que el sujeto no produce pensamiento o saber, sino que es hijo de ellos, de *entre-ellos*, en rigor, por mucho que con el yo –o con el fantasma o con los conductistas– quisiéramos creer lo contrario. Si agregamos ahora que el saber está organizado como una red de significantes y que estos se extienden como un tejido que soporta el “inconsciente

estructurado como un lenguaje”, según reza la clásica fórmula lacaniana, llegamos a decir que el inconsciente es saber, que trabaja por su cuenta, sin que nadie esté al comando, y que produce repeticiones que no tienen otro propósito –ni otro sentido– que la repetición misma (Freud, 1920/1979).

Hemos recorrido hasta aquí uno de los caminos transitados por Freud y Lacan –no siempre el mismo; a veces, divergente– para arribar a esa primera ruptura que carga con la hegemonía de la conciencia y derroca al yo de su “comandancia suprema”, altura desde donde se imparte la “yocracia”, y que es en realidad desconocimiento hasta de su propia tropa, como el jinete de su cabalgadura (Freud, 1923/1996). A ese mando se ha subordinado el conocimiento, puesto que este tiene un origen común con el yo, como lo destaca Lacan con una sola palabra, *connaissance*, tanto “conocimiento” como “co-nacimiento”: ambos se han modelado sobre la imagen especular, y esa imagen es tanto el yo mismo como el prototipo de todos los objetos ulteriores del conocimiento y los de la elección objetal, ignorando ambos lo que a esa imagen le falta tanto como lo que le deben para la adquisición alienada de sus formas.

Saber que no se sabe y saber imposible de saber

La postulación de la cohabitación del saber con el goce, nacida de la comprobación de que en el goce del síntoma no parecía verificarse el menoscabo derivable de la castración, supuso un paso fundamental en la enseñanza de Lacan, cambio que comienza a afianzarse a la altura del Seminario 17 (1969-1970/1982). Durante la época de la primacía de lo simbólico, se consideraba la inserción del lenguaje en el cuerpo como una colonización con efectos de negativización, de desnaturalización; remarcaba, antes que nada, su sello mortificante, hasta reducir al individuo al régimen de la palabra e imponerle sus reglas, distintas, sino contrarias, a las que regulaban su organismo. Ello conllevó la pérdida de un goce originario supuestamente pleno del que solo habrían de quedar escombros residuales. Es un nombre de la castración y –salvadas las distancias y los tiempos de la teorización– es homologable a la menguada satisfacción de la sexualidad que Freud imputaba a las conquistas de la civilización, que hoy bien podríamos resumir en términos de lenguaje. También había en Freud algunos atisbos del cambio que ahora señalamos cuando, bastante tempranamente, sacó el Ideal del Yo de la posición de heraldo de los ideales de la civilización y de la función antipulsión que tenía en los comienzos, para, ahora como Superyó, denunciarlo como su más conspicuo aunque emboscado atizador.

Preguntándonos por las características *lenguajeras* del saber inconsciente y por su procedencia, hemos de remontarnos a las instancias en las que esa colonización plantaba sus primeras semillas en el cuerpo del niño. La insistencia repetitiva de algunos vocablos proferidos en el discurso de la madre –medias palabras, sobrenombres, hipocorísticos, tonos, énfasis o silencios– son los primeros en marcar lo real del cuerpo del niño, y este los *inscribe* con su propio balbuceo; aunque lejos esté de construir algún sentido –no sin ra-

zón suele llamarse *locuelas* a esas primeras vocalizaciones–, forja con ellos el acervo en el que ese hondo e irrecuperable *saber* inconsciente se sustancia en coalescencia con el goce. Lo prueba el regocijo del *in-fans* con sus ensayos fonatorios, en eco con los arrullos y las caricias con los que la madre libidiniza los primeros cuidados del cuerpo del niño. Tanto más cuanto que esas tempranas sonoridades –significantes sueltos o dispersos, *unidades* fonemáticas sin enlaces, Unos que no llaman a ningún *dos*– son formas embrionarias del lenguaje sin constituir todavía uno, y menos un discurso, estando solo abocados, por así decir, a la sola industria del goce. Si en un momento definimos el saber como un tejido de significantes, vemos, sin embargo, que no todo el saber está articulado de esa manera, sino que hay inscriptos distintos S_1 que si bien siempre parecen prometidos a enlazarse a un S_2 , quedan en promesa, de manera que, sin lograr configurar un conjunto articulado, perduran de manera dispersa, portando cada uno de ellos, en cada letra, un trozo del goce. Al respecto, ya Lacan había propuesto –desde el Seminario 19 (1971-1972/2011) en adelante– el neologismo *lalengua*, en una sola palabra, en eco con el *laleo* o la *lalación* de los alborozados primeros escauceos locutivos del bebé³. Designa así un componente primordial del **Inconsciente real**, *real* porque los significantes que lo constituyen no hacen cadena –imposible hacer con ellos una gramática o una sintaxis– y, por lo tanto, no son pasibles de ser tramados en metáfora o metonimia propiamente dichas; están, por ende, totalmente fuera del sentido, y tal como ocurre en la psicosis, su desasimiento de los enlaces con el resto de los significantes les confiere ese valor de *real* con el que retornan en la médula de los síntomas o, eventualmente, en alucinaciones (Soler, 2013). Los componentes *literales* de *lalengua* se han cimentado de alguna manera en los contactos tempranos con el Otro, pero no en su discurso ni en su deseo, no en su mensaje, como se dijo ya, sino como sonidos, giros, sílabas, palabras sueltas o modismos de los que su tono, su entonación, tal vez su timbre de voz se implantarán en el cuerpo para acuñar con un mismo sello el verbo y el goce, civilizándolo provisionalmente. Esto mantiene *lalengua* al margen del sujeto, que no puede reconocerse en ella, pero no lo dispensa de vivir afectos *enigmáticos* (Lacan, 1972-1973/1975b). *Lalengua* está también presente en el corazón gozante del síntoma, donde la *letra* que lo inscribe reproduce en la identidad consigo misma la fijeza que inmoviliza ese goce (Soler, 2011). Salvando nuevamente las distancias, un pasaje de *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 1926 [1925]/1992c) sugiere una perspectiva freudiana similar: “Los estados afectivos se hallan incorporados a la vida anímica como residuos de sucesos traumáticos primitivos y despiertan, como símbolos mnémicos, en situaciones análogas a dichos antiquísimos sucesos”. Lacan retraduce

3. No es difícil acercar *lalengua* al dulce vocablo inglés *lullaby*, que agrega a la resonancia fonética con el *laleo* el sentido de arrullo o canción de cuna de nuestras *nanas*. Sin embargo, subrayamos igualmente que *lalengua* es asemántica, está desprovista de sentido por su falta de integración en un conjunto. Sin dejar de haberse originado en el habla oída, la del Otro y el propio balbuceo, es un primitivo verbalismo que muestra más que nada su íntima asociación con el goce.

las huellas mnémicas freudianas en términos de *Rasgo Unario*, pero como este produce una minoración de goce mientras que el goce del síntoma lo conserva *intacto*, hace derivar la letra del síntoma no del trauma, sino de *lalengua*.

En la práctica del análisis, el trozo de inconsciente que logramos iluminar es no solo fragmentario en relación con la inmensidad de la red asociativa que lo subtiende, siempre estructurada como un lenguaje, es mucho más escaso en relación con ese saber de *lalengua* del Inconsciente real, un saber que no está hecho para ser sabido. Se asemeja en esto al objeto *a*, solo que este no es un saber y, por ende, su disyunción con él es aun más rotunda, lo que no impide que ambos *-lalengua* y el objeto *a-* intervengan en la regulación del goce; aquella, por la colusión entre significante y goce; este, por su condición de *plus-de-gozar*, prestándose al ropaje imaginario para la conformación del fantasma. Citaré aquí a Lacan (1972-1973/1975b), en cuanto a efectos de *lalengua*

presenta toda clase de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos resultan de la presencia de *lalengua* que, en cuanto saber, articula cosas que van mucho más allá de lo que el ser hablante soporta de saber enunciado. El lenguaje, sin duda, está hecho de *lalengua*. **Es una elucubración de saber sobre *lalengua***. (p. 127; traducción propia)

Volvemos a toparnos aquí, como habíamos anticipado, con el término *elucubración*, aunque ahora lleva consigo un tono mayor de falacia que en la mención anterior, pues sus rendimientos de saber parcelar cabalgan sobre aquello que perdura como inasimilable al esfuerzo simbolizante: ese fondo de real fuera de sentido y reacio al saber, saber que se confiesa, así, como no-todo en el medio-decir de la verdad. Se abre ahí el surco que disocia el S_1 –bajo el cual el sujeto busca sin lograrlo hacerse significar por el *saber* (los S_2)– de la *verdad* que denuncia precisamente ese malogro del saber. La verdad, en efecto, que no tiene otro medio ni otra garantía que la palabra, y, por lo tanto, no más remedio que instituirse como estructura de ficción (Lacan, 1960/1966d), *falsea* en parte lo que habla porque no puede *decir verdad* de lo real, pero al mismo tiempo da a reconocer, en su medio-decir, la existencia de ese real, como se demuestra en los síntomas y en las demás formaciones del inconsciente, que tienen la verdad como causa.

Así, pues, el inconsciente sigue siendo “estructurado como un lenguaje”, pero este resulta ser una *elucubración* de saber sobre *lalengua*. Infranqueable esta última, desciframos al primero, siempre fragmentariamente. Sin embargo, además, debemos insistir sobre otro factor en la evaluación de nuestro trabajo. Hay un “otro sujeto” cuyo concurso es imprescindible: es el sujeto que asiente (o no) a lo obtenido del trabajo, que puede reconocer, o no, a ese que hemos supuesto detrás de la cadena asociativa. Este “otro sujeto” no es “supuesto”, no es efecto de ningún significante ni depende absolutamente de él, sino que, dueño por un instante de esa libertad no conferida por ningún saber, hace lugar (o no) a lo que este le presenta. Este sujeto es *real*, y pertenece al *hablante-ser* tendido en el diván, al que ni siquiera la estructura obliga a tomar la decisión por el sí o por el no. En ese

instante, de roce fugaz pero crucial con lo Real, el tal sujeto –no el tal o cual, sino *ese* en su singularidad– es más determinante que determinado, más el que supone que el supuesto, aunque esto último es una muestra más de la irremediable división que lo hiende. De igual modo, la *certeza del acto* interpretativo del analista, que sin dejar de estar enmarcado por la transferencia, está, en sí mismo, fuera de ella. La tarea descifradora explora o reanima significantes dormidos, inscriptos en el lecho en el que yacen, y los enlaza con el pespunte de la transferencia para adjudicarles un sujeto; pero el análisis produce, inscribe, asimismo, inédito, algo que no estaba allí previamente, algo que *cesa de no escribirse*, fórmula lacaniana de lo contingente, y que además depende de que ese sujeto *real* decida (o no) inscribirlo, decisión que es igualmente contingente. Convergencia sin mezcla del nivel *epistémico* con el que rescatamos algo del saber inconsciente, con la *ética* que depende de cada uno y cuya implicación es tan incalculable como imprescindible para el resultado final.

Advertimos ahora que en análisis tenemos que vérnoslas con dos inconscientes, uno de los cuales nos es conocido desde Freud, cuyo método de desciframiento no dejó dudas acerca de la materia con la que trataba: desde el momento en el que *ese material* era traducible en palabras, lo dijera el paciente con ellas o con otros medios, no podía tratarse de otra cosa que de lenguaje, a pesar de que fue recién Lacan quien lo dijo con todas sus letras: “estructurado **como** un lenguaje” (destaquemos el comparativo que connota homología, pero no identidad). Hablamos de la vigencia de dos inconscientes porque este, *como* un lenguaje, subsistió, enriquecido además con todos los agregados que se le hicieron posteriormente, incluyendo no solo otro aforismo: “el Inconsciente es el discurso del Otro”, sino uno de los cuatro discursos que le estuvo asignado: el discurso del amo es el discurso del inconsciente. Pero no todo es reductible al apareamiento (*en grado de tentativa*, como hemos señalado) de S_1 y S_2 , ese par ordenado al que puede resumirse el tejido simbólico que llamamos cadena del significante, a la que le suponemos-adscribimos un sujeto y, con ello, la dimensión del *sentido* y de la *verdad*, dimensiones estas que solo existen en relación con un sujeto, clientes ambos del *goce del sentido*, *gosentido*, (*jouis-sense*). No solo en la psicosis es dable apreciar el salto de un eslabón fuera de esa cadena simbólica, rompiéndola para volverse real. Los “elementos” de *lalengua* (entrecorriendo *elementos* pues no son agrupables en un conjunto) son en sí mismos *suelos*, están dispersos, no tienen la posibilidad de ensamblarse ni generar un lenguaje propiamente dicho, pese a que su materia no es otra que la del fonema⁴ ni deja de tener efectos/afectos insondables pero vivibles, precisamente por esta coyunda con el goce que incide en lo real del viviente. Este es el IncR, inconsciente real, y, como todo lo real, no susceptible de ser sabido, fuera del sentido, no demostrable, sino, en todo caso, *mostrable*.

4. Lacan inventa el término *materialité*, con el que, a la asonancia con *materialidad*, le inficiona ese *mot*: palabra, vocablo, término.

Lo que no se sabe ¿es siempre un saber no *sabible*?

Dos pasajes en la obra de Freud, además de una herramienta conceptual decisiva, nos conectan con el asunto que nos ocupa. Los primeros ocurren en el transcurso de *La interpretación de los sueños* (1900/1988), capítulo 7; en un caso, se da con la imposibilidad de agotar la interpretación de un sueño al toparse con lo que llama el “ombligo del sueño, o sea el punto por el que se halla ligado a lo desconocido” (p. 530). Leído desde Lacan, eso da cuenta nítidamente del hallazgo del agujero de lo **simbólico**, el que hace que **no-todo** pueda ser dicho, que el saber mismo sea no-todo y que, indefectiblemente, se llegue a tocar un imposible, es decir, un **real**. El otro pasaje de Freud, sobre el final de ese texto inaugural, reza:

Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales. (p. 233)

Se trata aquí de un *real* más kantiano que lacaniano, pues lo que Freud afirma allí es que el Inconsciente es más consistente que la conciencia, relegada a un lugar ilusorio o *imaginario*. Como sea, tenemos aquí a Freud topando con los límites del saber, que angostan, a su vez, los márgenes de acción en la práctica analítica. Caracterizamos con Lacan la cuestión del ombligo del sueño que pone fin al desciframiento y el real en el que desemboca, como *lo real de lo simbólico*, anunciando ya que no es el único *real*. Por otra parte, no es la primera vez que Lacan encuentra en el simbólico un *imposible de saber* o de sobrepasar: ya lo había demostrado desde las primeras imposibilidades halladas en la combinatoria de letras en *La carta robada* (1955/1966c), en los *impases* de la lógica y de la aritmética con Gödel, dando lugar a la primera noción del real propiamente lacaniano, no ya el meramente inasimilable por el lenguaje, sino el imposible que este mismo engendra. Además, no es esperable la vigencia del significante más allá del límite que el mismo significante traza, y más allá incluso del producto que él desprende, el objeto *a* que, “caído” en lo real desde el vehículo que allí lo abandona, causa desde ese lugar la división del sujeto, el deseo que lo anima y la máquina del plus-de-gozar con la que se monta el escenario del fantasma, cuadro y pantalla para hacer vivible lo real. Desprendido de los anclajes significantes, la operación de este objeto, en *exclusión interna* con el sujeto ($\$ \diamond a$), ocurre por fuera de los bordes del saber, aunque lo aviva desde su extramuros, en lo urente de la curiosidad, por ejemplo, le aporta y le rehúsa al mismo tiempo la verdad de su medio decir, a la vez que hace brillar desde su misma ausencia los encantos del otro cuando se engalana con el imaginario fálico que disimula su naturaleza de esquirra carnal y de vacío irrepresentable. Lo insabible del objeto *a* no es, por lo tanto, del orden del saber, aunque perdure en la vecindad con su función de causa, y el semblante con el que se lo reviste desde la posición de agente en el discurso del analista da cuenta, precisamente, del lugar de no-saber o el del que “finge olvidar” (Lacan, 1967-1968/inédito) con el que el analista se desenvuelve en la cura.

El agujero de lo simbólico es otro nombre de la *Urverdrängung*, la represión primordial; esa es la “herramienta conceptual decisiva” que mencionamos y la que instaura propiamente la categoría de lo imposible. Introduce, además, el *no-saber* más radical, producido empero en el engendramiento mismo del sujeto, al “dotarlo” de un *minus* de saber, menos que estará siempre ahí, incurable. Para tocar ese punto de imposible es necesario en un análisis haber levantado, para decirlo con Freud, las represiones ulteriores que han tendido un manto de oscuridad y de ignorancia, instalando un *no saber que no se sabe*. Efecto preciso de la represión secundaria, es, además, un nada querer saber de la castración, de la irreparable división subjetiva que desmiente mi fatua pretensión yoica de gobernar mi pensamiento, mi deseo y mi goce; de la disparidad irresoluble de los goces: de un lado, el *goce fálico*; más allá, el *goce Otro*, goces de encuentro imposible por la *no-proporción* que los aflige, decretando la inexistencia de la relación sexual, precisamente por faltar en el *goce Otro* la *ratio*, la media y extrema razón que confiere el conjunto cuyo cierre ha sido posible por la *existencia de una excepción* a la regencia del falo, haciendo así habitable ese conjunto y esa regencia *para todo* inscripto del lado masculino (Lacan, 1972-1973/1975b). La no existencia de la relación-proporción sexual no debe, en sí misma, nada a la represión ni a la prohibición, que se le añaden; es solo una falla irreductible de la estructura y de la repartición de los goces a la que la represión solo aporta la desconexión de este agujero, agujero **real**, con la viabilidad de un saber enunciable. La falla estructural de la castración impuesta por nuestra condición de *hablantes* instituye simultáneamente la hegemonía del Falo, y depara a los hablantes el destino sexual disyuntivo de los que se enrollarán bajo su único régimen y los que “opten” por anotarse también allí, solo que **no-todo** en él. Desde esa partición se dirimen goces dispares: el que consiente la sexualidad acotada de lo masculino, todo fálico, y el femenino, no-todo fálico. El no-todo anuncia, por cierto, un excedente que confiere a la posición femenina un pasaje desde lo apalabrado y mensurable del tálamo fálico, donde por cierto ella también se acuesta, a ese Otro goce, goce del Otro, suplemento desmesurado –mejor dicho, inconmensurable– por haber perdido, luego de haber entrado por ella, la *común medida del Falo*, soltando en ese descarrío las últimas amarras con la palabra, cuya restitución le será exigida al *partenaire* hombre como una de las demandas más imperiosas del amor de la mujer. Es sabida, efectivamente, la diferencia verificable entre hombres y mujeres con respecto a la incidencia de la palabra en el encuentro sexual: prescindible en el varón porque su adhesión exclusiva al acotado goce fálico lo abastece en cuanto a su identidad, es solidario de la identidad masculina y lo hace sentirse tanto más hombre cuanto más ejercita su sexo. En cambio, en el goce femenino, goce Otro, el desasimiento de la palabra es completo y genera, más allá del tumulto de sensaciones voluptuosas, esa suerte de anonadamiento subjetivo que la arroja a una demanda desesperada, loca muchas veces, a la palabra del Otro del significante y a la restitución de su identidad femenina por la vía de ser nombrada en el amor, ya

que el goce experimentado, al contrario que en el hombre, nada tiene de identificante (Soler, 2007). El real en cuestión encuentra no obstante su lugar, especialmente a partir del Seminario 20, *Aún* (Lacan, 1972-1973/1975b), donde, juntamente con las fórmulas de la sexuación, se disciernen los goces recién esbozados. La escritura del nudo borromeo, último peldaño de la escalera topológica del Lacan vivo, implicó un replanteo de los registros Real, Simbólico e Imaginario, con lo que sobre todo el primero dejó de ser una dependencia o *suposición* del Simbólico, tal como lo podíamos sospechar detrás del muro infranqueable con el que nos topábamos después de haber fatigado hasta el agotamiento la mixtura simbólico-imaginaria de la asociación libre, del pensamiento, del saber y aun del fantasma. Además, el saber laboriosamente conquistado en el trabajo de un análisis por tales medios, es, si no en sí mismo *elucubración* (eventualmente imaginaria) sobre el saber hablado de *lalengua* del Inconsciente Real, en todo caso no más que trozos, fragmentos, pedacitos de ese saber anidado en coalescencia con el goce en los nichos *literales* de *lalengua* (Lacan, 1972-1973/1975b, 1973-1974/inédito). Ese real, fuera del sentido y en consonancia con lo viviente, es el que espera en el meollo gozante del síntoma una vez que se han desmalezado sus envolturas metafóricas, dadoras de (goce del) sentido y promesantes de más sentido en un verdadero laberinto inacabable de derivas asociativas. El goce del síntoma, forjado en la selección de un S_1 de entre el batiburrillo de *lalengua* y en la letra que lo fija, está conminado por su origen *lalenguajero* al goce fálico y a representar al sujeto en su intimidad última, no en este caso por su dependencia significante, sino por portar ese goce singular, de cada uno, intransferible. Si el síntoma es portador del goce fálico, deducimos que el Inconsciente en sí no conoce otro goce que ese, que dice siempre lo mismo, que el discurso que lo rige y que emite es el del Uno fálico y que por lo tanto ignora el Otro goce, que no obstante *ek-siste*. De modo que el saber que podemos obtener a partir del *decir* Inconsciente, o el que sospechamos en la letra que fija el goce del síntoma, está estructuralmente cercenado de ese goce Otro, el más negado a todo saber posible porque nunca tuvo ni tendrá tratos con la palabra. Es el punto generador, por un lado, de la *creencia*, es decir, de la apuesta, cuando toda indagación racional ha quedado exhausta, a una *ek-sistencia*, incluida, por cierto, la de Dios, no solo supuesto al saber, sino supuesto al *decir*. También se suscita un “acto de fe” con respecto al síntoma: se ignora el saber que contiene, pero se *cree* en él, se cree que tiene algo para decir, y es ese el punto de arranque del *síntoma bajo transferencia*, principio básico del psicoanálisis. A la creencia -reconocida o no- en un Dios y el creer en el síntoma, y por las mismas razones de la refractariedad al saber, se añade la creencia en el Otro del sexo y sustenta, es importante subrayarlo, la pervivencia de la diferencia crucial, la diferencia de sexos, la que separa los goces, en un tiempo en el que la vigencia de un discurso que solo se sostiene del *hegemon* fálico a la vez que niega la castración que lo instituye como tal -me refiero al discurso capitalista- amenaza con abolir totalmente esa diferencia,

abolición no ajena a los brotes de la violencia que se propaga y multiplica en nuestros días⁵.

Podríamos así distinguir las instancias en las que nuestras aspiraciones al saber tienen que deponer su afán y dejar lugar a “lo que no se sabe”. Si nos valemos para ello de los registros lacanianos y su ensamblaje en el nudo borromeo, observaremos que el *saber que no se sabe*, con lo cual desde Freud en adelante definimos al inconsciente, no es único ni homogéneo. Lo “no *sabible*” allí corresponde, en lo que depende “propiamente” de lo simbólico, al agujero que lo ahueca y que con Freud llamamos *represión primordial*, marcando el momento de pérdida de saber (y de goce) que escolta la constitución misma del sujeto. Lo *real de lo simbólico* es extensible al área que en el nudo borromeo señala el cruce del redondel de lo simbólico con el de lo real, donde se sitúa el goce fálico, *alma Mater* -que no es *alma de madre*, sino *sustancia nutricia*- del síntoma que se forja allí mismo coaligándolo con un elemento de *lalengua* y marcándolo con la letra que lo fija. Por último, el redondel de lo Real, *real fuera de lo simbólico*, es un puro agujero donde se dilata en una infinitización inabarcable el goce *Otro*, o *goce femenino*, intocado por la palabra y, por ello, aunque experimentable por su solapamiento con lo Imaginario, radicalmente inasequible al saber. Cualquiera de estas murallas donde acaban nuestras posibilidades de saber y nos topamos con lo real pueden suscitar una reacción designable en general como un “acto de fe”: se trata de la *creencia*, pero subrayamos lo de *acto* porque da cuenta de una suspensión del saber, al menos momentánea. Tan general es este fenómeno de la creencia cuando el saber o la razón nada pueden que Freud (1911-1913/1991b) no pudo pasar por alto que estuviera puntualmente ausente en la psicosis. Destacó la *Un glauben*, la *increencia*, como una característica que hace al paranoico incrédulo de que pueda haber un *más allá* del saber del Otro, él, que está tan sometido y gozado por ese saber omnímodo que descreo absolutamente que algo de él mismo, su inconsciente, pueda estar involucrado en la trama de odio y persecución que inflama su delirio⁶. Recordemos que Freud preconizaba como un logro no menor de la labor analítica el haber consolidado en el analizante la *creencia en el inconsciente*.

5. Femicidio o violencia de género son las formas que adopta en nuestro tiempo la tentativa de reimplantar por la fuerza la diferencia, o bien de abolirla mediante el crimen. “La maté porque era mía” o fórmulas equivalentes suelen ser el argumento que subyace a los ultrajes que se cometen con mujeres, generalmente a mano de sus parejas actuales o pasadas, y que en realidad delata que el envío femicida no revela otra cosa que la imposibilidad de que el Otro sexo pudiera homologarse al fálico, más allá de que la mujer, por estar habilitada también al goce fálico aunque *no-toda* en él, se avenga al trato que la equipara o incluso lo reclame con todo el derecho moral, social y político que le asiste. *Ellos* matan porque *ellas* jamás podrían ser de ellos, aun en la más tranquila y consensuada de las relaciones de pareja, pero la discordia, la infidelidad, el desprendimiento o la separación dejan suelta esa irreductible e insoportable otredad, como si en estos casos solo a sangre y fuego pudiera eliminarse.

6. Cuando en los primeros escritos y seminarios trabajaba Lacan (1953-1954/1975a) el tema de las pasiones fundamentales del ser, las establecía en relación con la unión de dos de los registros, ya consignados como Imaginario, Simbólico y Real, aunque no desarrollados totalmente, en especial el último. Allí ubicaba el odio entre lo imaginario y lo real. Más de 20 años después, ya con la topología borromea, sitúa allí mismo el goce *Otro*, lo que permite vincular el odio, el peligroso odio paranoico o a su reverso melancólico, con ese goce oscuro e inaprensible.

Si el real que atisbamos detrás de las fronteras del no saber está de hecho desprovisto de los instrumentos de la razón, del pensamiento, del saber, en una palabra, del *logos*, el goce que habita en él –sea el que aún lleva la marca del significante, el fálico (en *lalengua*, el síntoma, etc.), sea el anómalo *goce Otro*– es solo postulable como **ek-sistentes**, es decir, no sostenibles por ningún discurso que pudiera adornarlo con atributo alguno. De ese *agujero insondable* brota también la –casi inevitable– creencia en Dios, del cual también solo puede postularse su **ek-sistencia**. De ahí que la única teología que le cabe a Dios es una teología negativa: cualquier atributo lo desmerece, así como lastima el narcisismo cualquier cualidad que, por excelsa que sea, pone límites al yo, que querría ser sin atributos o poseerlos todos. Por eso el “*Ego sum qui sum*”, “Soy el que soy” con el que Dios despacha a Moisés, quien le ha preguntado por su nombre para darlo a conocer a su pueblo, es impredecible, no se sigue de esa fórmula ningún predicado, ni siquiera un Nombre puede atribuírsele: es un *existente* del que nada se puede decir. Es un Uno innombrable.

Tanto Freud como Lacan, pese a los atolladeros con los que dieron y que sumariamente se han bosquejado aquí, y habiendo probado la insuficiencia de la palabra –sola herramienta, al fin y al cabo, en nuestra práctica–, en ningún momento abandonaron la batalla y siguieron avanzando tenazmente en lo que en las escuelas lacanianas se llamó *orientación a lo real*, tal como Freud se había lanzado tras *lo real del sexo* contra la *realidad* de su época. Porque hay que tener en cuenta que a veces el escepticismo extremo, el que dice “No hay saber posible” o “Nada se puede saber”, se transforma en un taponamiento arrogante de la falta que transcribe de manera literal pero obliterante el saber de la finitud o el *saber del no saber*. Pues esa barrera, a la que Freud enfrentaba con un *deseo de saber* o hasta con una *pulsión de saber* (*Wißtrieb*), estaba custodiada por un “afecto”, según Lacan, que la hacía aun más impenetrable: el *horror de saber*.

Sin embargo, ni Freud ni Lacan dieron por cerrada su enseñanza ni se rehusaron a dejar interrogantes abiertos: *¿Qué quiere la mujer?* (Freud y Andreas-Salomé, 1968). Freud logró... no saberlo. Y Lacan también, y... tampoco.

Resumen

Desde el comienzo se destaca la vecindad, a la vez que la disyunción, entre el saber y la sexualidad. Un relato de Borges trasluce literaria pero vívidamente la opacidad sexual. Se señala también el origen común del goce sexual y el saber en las teorías sexuales y la curiosidad del niño. Diferencias entre saber y verdad, así como entre conocimiento y saber, son descriptas. La separación entre sujeto y saber es presentada en relación con el *cogito* cartesiano. Se destaca asimismo la cohabitación del goce con *lalengua*, basamento del Inconsciente **real** como distinguible del Inconsciente **simbólico** (*estructurado como un lenguaje*). Finalmente, se esbozan algunas proposiciones referidas al (no) saber en relación con el objeto *a* y la incompatibilidad de los goces, goce *fálico* y goce *Otro*, o femenino, soporte de la inexistencia de la relación-proporción sexual.

Descriptorios: *Saber, Goce, Sujeto, Sexualidad, Goce fálico. Candidatos a descriptorios:* *Lalengua, No-todo, Goce Otro*.

Abstract

Neighborhood, as well as disjunction, between knowing and sexuality are emphasized from the beginning. A story by Borges reveals literary but lively sexual opacity. It is also pointed up the common origin of sexual jouissance and knowing in children's sexual theories and curiosity. Differences between knowing and truth, as well as between knowing and knowledge are described. The split between subject and knowing is presented with regard to cartesian *cogito*. It is likewise stressed the cohabitation of jouissance with *thelangua* (in one single word; fr: *lalangua*; spanish: *lalengua*), foundation of the **real** unconscious, to be distinguished from the **symbolic** one, which is “structured like a language”. Finally, some propositions are sketched in reference to (not)knowing regarding the object *a*, and incompatibility between both jouissances: *phallic* jouissance and *Other's* or *feminine* jouissance, which brings about as a result the nonexistence of sexual relation-*ratio*.

Keywords: *Knowing, Jouissance, Subject, Sexuality, Phallic jouissance. Candidate keywords:* *Thelangua, Not-all, Otherjouissance.*

Referencias

- Borges, J. L. (1996). La secta del Fénix. En J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 1, pp. 521-523). Buenos Aires: Emecé. (Trabajo original publicado en 1944).
- Freud, S. (1979). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1980). Recordar, repetir y reelaborar. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 145-157). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1986). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1988). *La interpretación de los sueños* (vol. 3; L. López-Ballesteros, trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1991a). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 1-167). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1991b). *Obras completas* (vol. 19; J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1911-1913).
- Freud, S. (1992a). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 215-234). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992b). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14 pp. 1-64). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1992c). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926 [1925]).
- Freud, S. (1993). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1996). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. y Andreas-Salomé, L. (1968). *Correspondencia Freud-Lou Andréas-Salomé*. Madrid: Siglo XXI.
- Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Lacan, J. (1966a). La science et la vérité. En J. Lacan, *Écrits* (pp. 855-877). París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1965).
- Lacan, J. (1966b). L'agressivité en psychanalyse. En J. Lacan, *Écrits* (pp. 101-124). París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1948).
- Lacan, J. (1966c). Le séminaire sur la "Lettre volée". En J. Lacan, *Écrits* (pp. 11-61). París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1955).
- Lacan, J. (1966d). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. En J. Lacan, *Écrits* (pp. 793-827). París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1960).
- Lacan, J. (1967-1968). *Le séminaire, livre 15: Lacte psychanalytique*. (Inédito).
- Lacan, J. (1973-1974). *Le séminaire, livre 21: Les non dupes errent*. (Inédito).
- Lacan, J. (1975a). *Le séminaire, livre 1: Les écrits techniques de Freud*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1953-1954).
- Lacan, J. (1975b). *Le séminaire, livre 20: Encore*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (1976-1977). *Le séminaire, livre 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. (Inédito).
- Lacan, J. (1982). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1969-1970).
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lacan, J. (2004). *Le séminaire, livre 10: Langoise*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- Lacan, J. (2009). Variantes de la cura-tipo. En T. Segovia y A. Suárez (trad.), *Escritos 1* (pp. 311-346). México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1955).
- Lacan, J. (2011). *Le séminaire, livre 19: ...ou pire*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1971-1972).
- Lacan, J. (2012a). El atolondradicho. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 490-491). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (2012b). La equivocación del Sujeto supuesto saber. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 349-460). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1967).
- Milner, J.-C. (1996). *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial.
- Rabinovich, D. (1990). *El deseo del psicoanalista*. Buenos Aires: Manantial.
- Soler, C. (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del analista?* Buenos Aires: Letra Viva.
- Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Soler, C. (2013). *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Torres, E. (2004). ¿Qué Freud? *Docta, 1*, 167-178.
- Torres, E. (2013). Pasión de lo que no hay. *Docta, 9*, 70-84.

Xochiquetzaly Yeruti de Ávila Ramírez*
y Víctor Javier Novoa Cota**

El dolor y lo que no se sabe: ética de la escucha analítica

*Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.*
Juan de la Cruz

En analogía con el soliloquio shakespeariano, en este trabajo saber o no saber es la cuestión, se trata de una lectura desde el psicoanálisis sobre la relación entre el dolor y lo que no se sabe. La ignorancia que se inmiscuye en la ausencia de entendimiento, en la falta de un tomar conocimiento sobre algo que, “de todos modos, sigue siendo extraño, a saber, que alguien, un *Uno* [...] se encuentra allí, en ese estado que podemos llamar de *ex-sistencia*” (Lacan, 1973/2012b, p. 12). Complejo y paradójico resulta aquello que, siendo extraño, es concebido en una aprehensión imaginaria de algo sobre lo que no se sabe pero que cobra sus efectos en cada historia de vida, en el cuerpo, en la relación objetal, bajo la forma de sufrimiento. Siguiendo la enseñanza de Lacan, se podría argumentar que se trata de la falta de una letra, lo que se revela en cuanto a un *saber decir* sobre el dolor.

Esto nos lleva a preguntar: ¿A qué llamamos dolor en psicoanálisis? ¿Hay un saber sobre el dolor? ¿Se sabe desde y en el dolor? Un saber sobre el dolor seguirá en el lugar de la extrañeza, pues este *ex-siste*, deja simultáneamente en sí y fuera de sí. A pesar de ser universal e inherente a lo humano, en el campo del psicoanálisis se circunscribe a un saber que no se sabe y que hace su aparición en oposición a lo universal, como un saber y un decir que es no-todo, algo

* Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

** Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

indecible o que, de otro modo, se inscribe en un decir agujereado como figura enigmática de la *ex-sistencia*.

Sin adscripción a un iluminismo, el psicoanálisis no adhiere a una comprensión, un entendimiento o un conocimiento, sino que se basa en un *saber* no-todo sobre el inconsciente porque está implicado en la represión de una doble manera: a) por aquello que lo funda sobre lo que nunca podrá revelarse y b) por lo que se revela con la huella de esta imposibilidad. En el espacio del análisis su función es original y diferente de gran parte de las estrategias clínicas que basan su acción en un saber y su intención en la cura como un bien universal, por ello P. Guyomard (1998/1999) afirma que “El psicoanálisis tiene que ver con los efectos de la palabra y no con un saber reparador” (p. 25). Esto nos lleva a plantear que la relación en Lacan entre saber y represión es consustancial a la formulación de una teoría del sujeto en psicoanálisis. Sin la represión y, por lo tanto, sin el fundamento del inconsciente en psicoanálisis, es imposible adentrarse en el campo del sujeto. Sujeto a lo reprimido, al no todo del decir, atrapado en el espacio pulsional que lo mantiene preso en lo más íntimo, que por serlo en demasía deviene lo más *éxtimo*¹ de acuerdo con la propuesta de Lacan (1960/2015a), quien lo describe “como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa” (p. 175).

De ahí el hecho de considerar la problemática relación del dolor con las pasiones, vistas no en un sentido romántico, sino en el del exceso, en el del *pathos*, en el de algo que puede aparecer “alrededor de ese vacío que designa, justamente, el lugar de la Cosa” (Lacan, 1960/2015a, p. 176). El dolor podría entonces aparecer en la forma de extimidad, manifestación de un *pathos* o traducción de un no saber.

“Pero después de todo, ¿quién sabe?”, pregunta Lacan (1973/2012b, p. 22), “como no diciendo que el inconsciente está estructurado *por* un lenguaje. Está estructurado *como* las reuniones, de las que se trata en la teoría de los conjuntos, son *como* una letra” (p. 22), aludiendo con ello a las matemáticas como horizonte del discurso analítico, además pregunta:

¿Qué soporte podemos tomar en ella para leer –para leer en tanto que hay letras, para no leer, que al no leer más que las letras– para leer aquello de lo que se trata cuando tomamos el lenguaje como siendo lo que funciona para suplir la ausencia de lo que justamente es la única parte de lo real que no pueda llegar a formarse *de letras*, a saber, la relación sexual? (Lacan, 1973/2012b, p. 22-23)

Cuestión que continua atravesando al psicoanálisis tanto en sus conjeturas teóricas como en su práctica; en ese sentido, ¿podría leerse el dolor en tanto traza de lo real imposible de “formarse *de letras*”?

1. Miller (2010) señala que este vocablo aparece una vez en *La ética del psicoanálisis*; aunque Lacan lo mencionó 10 años después en su seminario, no lo retomó. Según Miller, “lo *éxtimo* es lo que está más próximo, lo más interior, sin dejar de ser exterior. [...] El término *extimidad* se construye sobre *intimidad*. No es su contrario, porque lo *éxtimo* es precisamente lo íntimo, incluso lo más íntimo –puesto que *intimus* ya es en latín un superlativo–. Esta palabra indica, sin embargo, que lo más íntimo está en el exterior, que es como un cuerpo extraño” (pp. 13-14).

Pensar sobre la contigüidad entre el dolor y lo que no se sabe sobre aquello que se intenta suplir y que está siempre presente en el tema del sufrimiento y la no relación sexual podría abrir algunas reflexiones al concebir dicha relación como una *revelación* del inconsciente.

Hay en el dolor un saber oculto o un *no querer saber*, en tanto el dolor surge como una figura trazada desde *das Unheimliche* como un negativo, en el sentido de una sustracción del saber del campo de la consciencia que traza el resto que hace huella en la idea de un querer saber que es secreto y que podría ser develado. Es decir, se produce la sustitución de un positivo *por* un negativo que surgiría, entre otras formas, como dolor, como frontera, transformándose en nexo entre lo oculto y lo que está *por* saberse.

En tanto querer saber y saber oculto, la cuestión sería pensar si el dolor enmascara un *por* decir o si habría también en el dolor y en *lo que no se sabe* una dimensión ominosa, al reconducir tanto el dolor como lo ominoso del vivenciar “a lo reprimido familiar de antiguo” (Freud, 1919/1992f, p. 246). En este sentido, el dolor podría considerarse un puente que conecta con lo más originario, aquello que fue fundacional y que, por lo mismo, es imposible de revelar: la represión originaria en Freud o la no relación sexual en Lacan. El dolor como punto de contacto de diferentes espacios y tiempos cumple a la vez con ser también un bálsamo que protege de lo peor; recordemos la frase que William Faulkner escribió en una de sus novelas: “Entre el dolor y la nada, prefiero el dolor”.

Reconociendo que en la dimensión ominosa del dolor habría “fuerzas que procuran daño en secreto” (Freud, 1919/1992f, p. 247), el dolor es pensado como algo que insiste desde lo íntimo y antiguo, corporal y mítico, erótico y erótico, así como desde lo ignorado y lo *por* saber: lo *das Unheimliche* o lo *éxtimo*.

Y qué decir entonces sobre lo que desde una posición de analista se debe saber y hacer, ¿cuál es su saber en el análisis?, cuestión que es introducida por Lacan (1953/2009) en *Variantes de la cura-tipo* al afirmar que lo que el psicoanalista debe saber es ignorar lo que sabe, hecho que lo lleva a callar “*en lugar de* responder” (p. 336). Saber ignorar y saber callar se tornan primordiales para el análisis: “En la medida en que el analista hace callar en él el discurso intermedio para abrirse a la cadena de las verdaderas palabras, en esa medida puede colocar en ella su interpretación reveladora” (p. 338).

En el mismo texto, Lacan hace referencia a la docta ignorancia como aquello que conduce al psicoanalista a “encontrar su medida” (p. 346) en el análisis. Esta medida es la que da lugar a la toma de una posición que abre la vía para desarrollos posteriores que contemplan el análisis más desde los principios de una ética que desde una técnica, en tanto la *cuestión ética*, como diría Lacan (1959/2015b), “se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real” (p. 21). Más allá de una pregunta por el *ser*, la cuestión ética del psicoanálisis apunta al hombre, y no a la relación de este con la razón, sino con la verdad; articulación que aquí configura un posicionamiento ético que entraña el lugar del hombre –tanto de quien escucha como de quien dice– respecto del dolor.

En el tiempo de este proceso nos encontramos con autores como O. Mannoni (1969), quien afirma que el encuentro de Freud con Fliess

rebasó por mucho el tema del saber para convertirse en el fundamento de lo que él llamó el análisis original: “Fue ese encuentro [...] el que permitió que el saber teórico ya adquirido llegara, no a completarse, ni tampoco a confirmarse, sino a ser objeto de una mutación decisiva” (p. 98); transformación que tuvo como efecto el sometimiento de Freud a los efectos del inconsciente en su propia historia, hecho que lo llevó a tomar precaución del uso que ofrecen la transferencia y las suposiciones del saber que ella genera, y de cómo el analista se ve compelido por la regla fundamental del análisis, la asociación libre, a renunciar a hacer uso de ese poder. Se trata de la sustracción del analista en el análisis por el privilegio que otorga al campo de la palabra, lo que abre una nueva vía de la manera en la que la verdad se hace presente como verdad inconsciente siempre escindida del saber. La verdad no-toda es la que no cesa de dar testimonio aun en un decir sobre el dolor, raro momento de la existencia en el que

esa palabra, que constituye al sujeto en su verdad, le está sin embargo vedada para siempre, fuera de los raros momentos de su existencia en que prueba, cuán confusamente, a captarla en la fe jurada, y vedada en cuanto que el discurso intermedio lo destina a desconocerla. Habla sin embargo en todas partes donde puede leerse en su ser, o sea, en todos los niveles en que ella lo ha formado. Esta antinomia es la misma del sentido que Freud dio a la noción de inconsciente. (Lacan, 1953/2009, p. 338)

Ahora bien, desde el lugar de escucha, cabría preguntar de dónde surge esta posición frente a la verdad imposible de decir, ¿del sometimiento del analista a la regla fundamental que lo conduce a situarse irremediabilmente en cada cura en esa vía donde el dolor colinda con la no-relación sexual? Travesía sin otro referente que aquel en el que el analista ha transitado en su propio análisis, desde donde la ética se superpondría al uso de protocolos y reglas de aplicación clínica. Lo anterior, dado que no se trata de fundamentar un saber académico sino del lugar que el analista tiene ante el saber no sabido transmitido y encontrado desde su experiencia con la castración: “En el análisis la ética limita los abusos, examina el sentido de la técnica y preserva la dimensión de la verdad, en oposición al saber” (Guyomard, 1998/1999, p. 14).

No hay analista sin análisis, de la misma forma que es imposible pensar al sujeto dividido sin una teoría que dé cuenta de la relación disyuntiva entre saber y verdad. En este sentido, Guyomard (1998/1999) afirma que cuando Lacan se refiere al deseo, abre el espacio para pensar el campo de la subjetividad, sin embargo, dicho campo no garantiza la presencia en ningún momento de sujeto alguno. La verdad del inconsciente pone a prueba toda idea de sustancialidad en cuanto al sujeto se refiere, es por ello que este autor sostiene que, en el campo de la clínica, con quien se trabaja es con el sujeto del fantasma, nunca con el sujeto del inconsciente, porque este es un supuesto necesario pero nunca presente como tal.

La experiencia clínica revela entonces diferentes formas de subjetividad que no pueden ser reunidas en una sola, sujeto del superyó,

sujeto del fantasma, sujeto del inconsciente guardan diferencias radicales entre sí que impiden tratarlos de la misma manera, tanto teórica como clínicamente. De esta posición se deriva también la necesidad de diferenciar el uso que se da al término de *sujeto* en referencia al individuo social del uso en referencia al sujeto que está presente en la práctica psicoanalítica. Es común en los trabajos especializados observar cómo se pasa de un sentido a otro del término sin que haya distinción alguna, lo que provoca confusiones en relación con el sujeto psicológico y el que está en el centro de la experiencia analítica.

En relación con el deseo, cuya dimensión esencial es la de ser “deseo de deseo” (Lacan, 1959/2015b, p. 24) en tanto deseo ligado a un objeto que lo causa y que se inscribe en el campo de la pérdida, podríamos pensarlo como aquello que abre la posibilidad de provocar la aparición de, bajo transferencia, diferentes subjetividades, pero con la excepción del punto de partida de la apuesta analítica: suponer el deseo inconsciente como “un saber sin sujeto” (Guyomard, 1998/1999, p. 51).

En este contexto, las preguntas que se formulan son ¿cómo pensar el dolor en la clínica psicoanalítica?, ¿de dónde surgieron las vías para tratar su relación siempre presente en cada historia de vida?, ¿cuáles fueron las primeras aproximaciones para dar cuenta de su inscripción en el psiquismo y de su incorporación somática?

Partiendo de la idea de que dolor y sufrimiento tienen un vínculo diferente con la palabra, en que saber y verdad se hacen presentes desde los primeros momentos de la vida, tal y como se puede observar en la huella que deja el grito o el llanto del infans; por una parte, se dirigen a un otro, y por la otra, se introducen subrepticamente en el orden del significante y del sentido.

Estas dos coordenadas sumadas a las interrogantes recién planteadas nos permitirán hacer un recorrido por la obra de Freud en el que podremos vislumbrar en germen lo que el creador del psicoanálisis escuchó y teorizó de forma original, rompiendo con el saber de su época.

Freud y el “dolor sordo”

En la experiencia clínica del psicoanálisis, desde un inicio Freud reconoció en el discurso de los pacientes un doble vínculo ineludible: en cada relato se encontraban imbricados cuerpo e historia. En la superposición de ambos planos, detectó una forma de malestar a la que llamó “dolor sordo”. Se trataba de un dolor que no era posible constatar a través de los criterios establecidos por el saber médico. El dolor sordo pertenecía a las llamadas enfermedades imaginarias, y se destacaba cómo podía provocar igual o mayor sufrimiento que el dolor real.

Se abre de esta manera un nuevo campo para la investigación clínica y la terapéutica. Dentro del campo del psicoanálisis surgió así la necesidad de especular sobre cómo se producía el pasaje de lo psíquico a lo somático, y viceversa, al dar cuenta de que en los síntomas y en las experiencias de dolor y sufrimiento estaban implicados en el funcionamiento del cuerpo los símbolos, los juegos de palabras, el lenguaje, aspectos traumáticos –no tanto por lo vivido, sino por lo interpretado por el sufriente–. Los recuerdos, el deseo prohibido, la fuerza pulsional

pasaron a ocupar un lugar primordial para recurrir al sueño y a la fantasía como vías de traducción del vínculo con el dolor.

Un elemento común de lo que se empezó a reconocer como dolor psíquico fue la observación de la constante constelación que conformaban la pérdida y el duelo; ambos pasaron a ser un pilar para el trabajo clínico que llevó a Freud a dar un siguiente paso, pero esta vez por el terreno del narcisismo. El vuelco que produjeron los trabajos conocidos como metapsicológicos constituyeron un pilar para la ubicación conceptual del dolor en la teoría psicoanalítica. Cada historia presentaba el pasaje por el dolor, variaba el grado de intensidad de acuerdo al tipo de lazos que mantenía con un objeto, un recuerdo, un ideal o un deseo. Se advirtió que una pérdida podía ser tan dolorosa como un traumatismo en el cuerpo, en la medida en la que el cuerpo constituía al mismo tiempo el soporte de la imagen narcisista como una de las principales fuentes del trauma.

La solidez que iba adquiriendo una teoría del inconsciente se constató reiteradamente en cómo, a pesar de la vivencia, el dolor quedaba escindido de su causa en el plano de la conciencia. En el discurso, el sufriente no podía dar cuenta del origen de su sufrimiento, encarnaba psíquica o somáticamente una verdad que no podía acceder al ámbito del saber. Este hecho marcó la necesidad de realizar una distinción entre dos dimensiones en el sufrir; aquella que encontraba la vía de expresión por medio de la palabra y otra que, aun cuando tenía efectos tangibles sobre el cuerpo y lo anímico, era indecible.

Algo parecido ocurrió con la palabra del analista en el uso de la interpretación o de la construcción. En ambos casos, había ocasiones en las que lo interpretado o lo construido abría un puente para pasar de lo no sabido a lo dicho, pero en otras, incluso cuando el relato rodeaba ciertos puntos de la historia, llegaba al *impasse* del saber y, aun así, podía observarse la resolución sintomática o de sufrimiento. Lo anterior lleva a un distanciamiento de la idea de que en la experiencia psicoanalítica la resolución consiste en el decir; se trata más bien de un cambio en los procesos psíquicos –en términos freudianos– o en la posición subjetiva –según la enseñanza de Lacan–, en relación con el saber y la verdad del inconsciente, sin que necesariamente pase por el decir.

Desde entonces, el lazo entre dolor, saber y no saber se hilvana en cada historia bajo la forma de una marca que hila una serie de elementos que conforman un saber oculto. Se puede plantear también que cuando el dolor se liga a la queja, muestra ya una intencionalidad y una dirección al estar dirigido a un otro. A través de la palabra, se hace presente el distintivo de la identidad, de la singularidad en el relato que se hace frente a alguien o el lamento al que se recurre estableciendo una forma de vínculo con el otro a través de cierta posición en relación con el dolor.

Sin embargo, la intimidad con el dolor tiene un sello particular: lo que no se sabe. Aquello, único, que no tiene posibilidad de exteriorizarse, colocado en la condición de impedimento. Entonces, el dolor permanece hermético, absolutamente sordo, mudo, incapaz de ser atravesado por la escucha, el silencio, la palabra, la letra, persiste indefinido en los estratos del aparato perceptivo del alma, un dolor que no da lugar a la representación. Es vivido como algo ajeno, surge como una especie de contusión psíquica difusa y expansiva, colap-

sando toda posibilidad de traducción, dejando al yo en un estado de inhibición ante las exigencias de la realidad, alterando sus funciones y dando lugar a procesos regresivos.

¿Cuáles serían las posibilidades de la clínica psicoanalítica frente a esta condición? Pensar el dolor imposibilitado de pasar a la palabra implica introducirnos en el campo de la relación que el sujeto tiene con su historia, su posibilidad o su imposibilidad de relatar este vínculo. Se trata más de identificar una posición que un conocimiento.

Como ejemplo, tomemos los desarrollos que Freud (1914/1992a) lleva a cabo en *Duelo y melancolía*, donde sugiere que habría una “reacción ante la pérdida”, reacción que la mayor parte de las veces pasa por el no saber. El doliente sabe de su pérdida, pero no sabe qué fue lo que perdió; ello produce desconcierto, conflicto y el inicio de lo que Freud (1917 [1915]/1992c) llamó el trabajo del duelo: “no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido” (p. 243). Lo perdido es del orden de lo que no se sabe y produce una reacción que en el extremo puede conducir a intentar retener el objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo o una inhibición melancólica en la que “impresiona como algo enigmático porque no acertamos a ver lo que absorbe tan enteramente” (p. 243).

En la misma dirección, en el *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917 [1915]/1992b), adscribe al duelo en “ciertos estados y fenómenos que pueden concebirse como los *modelos normales* de afecciones patológicas” (p. 221). Consideremos que la palabra *duelo* presenta un caso de homonimia porque sus dos significados principales derivan de raíces distintas: *duellum* y *dolus*, respectivamente, “lucha entre dos en un mano a mano” y “pena por la muerte de un ser querido”. Ambos sentidos articulados en la combinatoria del duelo le hacen adquirir matices especiales cuando se instala permanentemente bajo la forma de melancolía, en la que tiene más peso la pérdida que el objeto.

Una viñeta clínica² a partir de la que podrían pensarse las encrucijadas y líneas fronterizas del dolor corresponde a la vivencia de alguien que, a consecuencia de un accidente, fue intervenido quirúrgicamente para remoción (amputación) de su extremidad inferior derecha. Durante el proceso hospitalario, la solicitud de apoyo terapéutico fue realizada por el equipo médico, que refirió marcada irritabilidad, aislamiento y confusión. En la nota médica constaba que se trataba de alguien de difícil manejo. Joven, migrante, iba en busca del llamado “sueño americano”. Mientras intentaba subir al tren que lo llevaría, junto con un grupo de jóvenes, a un lugar cerca de la frontera geográfica para cambiar de país, resbaló y cayó sobre las vías del tren. “Mi mente quedó en blanco, sin pensar y sin moverme, quedé allí”. *Quedar allí*: entre un impulso por y un deslizamiento hacia, confundido, gritaba por el dolor de una parte del cuerpo que le había sido cortada, por un sueño que ahora se le

2. Caso presentado en la tesis de Doctorado titulada *Momentos críticos no corpo* defendida en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo en agosto de 2014.

volvía irrealizable y también por la sensación de desamparo; ser migrante, sentirse ajeno, desterritorializado en un país intermedio entre el propio y aquel adonde iría a cumplir el sueño de trabajar y reunir dinero para mantener a su familia. Ante tales acontecimientos, sus defensas psíquicas habrían de operar manifestándose en una airada rebeldía y en un dolor que médicamente continúa suscitando estudios: nos referimos al dolor del miembro fantasma. De eso da muestras, dice *saber* que ya no tiene pierna, lo constata al ver que le falta dicha parte del cuerpo, pero afirma “la siento y me duele, me duele la pierna que me quitaron”.

La sensación fronteriza entre lo *tenido* y lo *perdido*, entre lo unido y lo cortado, coloca en cuestión las implicaciones pulsionales que operan en la dinámica del “entre”, en la franja del “esquema corporal” y de la “imagen inconsciente del cuerpo” (Dolto, 1986). Así, ante la pérdida y la ausencia: un dolor y un fantasma. El dolor actúa como testigo de la destrucción en las ligaduras narcisistas tejidas primordialmente por *Eros*, diluyendo simultáneamente los contornos de la imagen del cuerpo y de los ideales, en clara disimetría con el cuerpo mutilado. Un narcisismo hostil marca un espacio difuso entre la realidad y los fantasmas de y en el cuerpo.

Se produce una alteración en el funcionamiento del aparato perceptivo y en lo que atañe a una fundamentación económica del dolor. Alteración afectiva, mutilación que conlleva a la reconfiguración de la imagen inconsciente del cuerpo pero en una temporalidad tan indefinida como la imagen que no alcanza a configurarse son apenas algunos de los procesos que se desdobl原因 sin determinación ante lo que no se sabe, ante un saber qué y dónde duele.

Otro elemento importante a señalar en este y en otros casos, también característico de la experiencia dolorosa, es el de “una investidura intensiva, que ha de llamarse ‘añorante’” (Freud, 1926 [1925]/1992d, p. 159), donde lo añorado está ligado al recuerdo de un objeto mediante la “identificación narcisista” (Freud, 1917 [1915]/1992c, p. 247). Según Cancina (2012), lo añorado en este contexto es, citando a Freud, “el modo de añorar al objeto psíquicamente, sin la correspondiente tensión sexual somática, lo que hace que esta añoranza vire fácilmente hacia la melancolía” (p. 96).

Es interesante observar en la reflexión de Cancina cómo la sexualidad pasa a ser un ancla en la relación objetal narcisista que permite abrir vías de elaboración que se interrumpen cuando esta falta, lo que nos lleva a pensar no únicamente en la relación que se puede tener con un objeto amado, sino en el campo del erotismo, entendido como carga libidinal que se deposita sobre las más diversas formas de representación. En este caso, nos referimos a la del propio cuerpo, cargado libidinalmente y afectado en su *Urbild*.

De la misma forma, este fenómeno se ha observado en algunos casos en los que existe la posibilidad de muerte o de radicales cambios en el cuerpo, en los que aparece un despliegue de mecanismos regresivos: el yo busca caminos de retorno a momentos en los que el dolor no había adquirido representación o en los que la amenaza de muerte o de pérdida de objeto no estaba presente.

No me duele nada, lloro porque mi papá también se fue...
¿Tú qué sabes? Como a ti no te duele...
No puedo, no imaginas lo que se siente, duele más allá del hueso...
Nadie merece este dolor que yo tengo, nadie podría con él, solo yo...
Hablar me duele, pero no te vayas...

Son expresiones de quienes intentaban hablar sobre un dolor que parecía absorber y arrebatar fuerza al cuerpo, expresiones que traslucen, además de dolor, desamparo y reclamo: ¿qué clase de reclamo, sino uno amoroso? Cada frase ha sido pronunciada en condiciones distintas de hospitalización; expresan un dolor indecible que se transcribe a través de quejidos, alaridos o silencios, un no saber que se hace presente sobre el terreno del desamparo, del miedo, de la angustia, del espanto, de la culpa, de la vergüenza, de la frustración y de la insuficiencia. Resulta importante observar que en todo ello hay algo que lleva el signo de la pulsión, de esa fuerza imperturbable que no cesa y que nos lleva a pensar en lo que Lacan llamó la presencia del analista, esa presencia sin palabras que, sin embargo, da soporte a la ebullición pulsional y posibilita crear un contorno.

Para concluir

La cuestión del dolor podría tratarse no solo a partir de la escucha y de la interpretación de aquello ominoso, sino de la posición éxtima de quien escucha en un espacio en el que se representa el desamparo que, indecible, se transcribe en unos ojos llorosos, unas manos que aprietan, una mandíbula que se traba, unas venas que se esconden, una tos que irrita, un vómito que se expulsa, una herida que no cicatriza, un órgano que se rechaza, un injerto que no pega, el cabello que se cae, una uña que se rompe, un hueso que no suelda. Es así como el dolor hace del cuerpo su soporte y lugar de inscripción, de aquello que se muestra a la mirada, pero se vela a las palabras.

La presencia real se antepone a la escucha del dolor y, al mismo tiempo, la posibilita ante lo ausente, lo irrepresentable, abriendo un espacio transferencial, ya sea que se enuncie o no la palabra sobre el dolor.

En el amor, en la locura, en el cuerpo, en la enfermedad, no se trata de dar un sentido –pues muchas veces este está ausente, enfrentándonos al sonido acusmático, al llanto desesperanzado, al sollozo que fracasa en su intento de alcanzar la palabra–, sino de la escucha de un *decir*, de un *sin decir* o de un *no decir*. Una escucha que, en el dolor, la palabra, el llanto, el grito, etc., encuentra –maligno o benévolo– un puente entre lo que está en el aquí y ahora, y lo que estuvo en el ayer y entonces.

Lo que cuenta es que, bajo la interrogación apremiante del silencio del psicoanalista, poco a poco lleguemos a ser capaces de hablar de él, de relatarlo, de hacer de este relato un lenguaje que recuerde y de este lenguaje la verdad animada del acontecimiento inasible –inasible porque siempre está perdido, porque siempre falta en relación consigo–. Habla liberadora en la que encarna precisamente como falta y así, finalmente, se realiza (Blanchot, 1969/2011).

En el momento en el que el dolor derivado de un quebranto se apodera de las funciones anímicas, se produciría la impotencia de las

acciones musculares y de los procesos de la actividad fantaseadora. Es la vivencia del colapso, de la confusión, de la parálisis derivada de una angustia excesiva, del estado de inhibición generalizada provocada por una vivencia de dolor, cuando se requeriría una intervención que tendería a modificar los protocolos de trabajo clínico clásico; es buscar la creación de un espacio de escucha a la letra de un dolor hasta entonces indecible, intervención que no intentase precipitar una elaboración que desde el inicio resultaría en riesgo de fractura o escisión, precisamente de suscitar abruptamente aquello que había estado velado. Saber ignorar y saber callar sobre lo éxtimo, como se mencionó, serán condiciones fundamentales en la clínica psicoanalítica. Del dolor hay algo que no se sabe y que abre, por una vía distinta a la del sueño, una vía de opacidad a lo inconsciente: lo que no se sabe.

Resumen

El presente trabajo es una lectura desde el psicoanálisis de la relación entre el dolor y lo que no se sabe. Tomando como eje los desarrollos teóricos de Freud y de Lacan, se realiza un recorrido a través de textos en los que se trabaja la noción de dolor en sus fronteras con el duelo y el narcisismo, se resalta que el dolor *revela* un espacio pulsional que puede aparecer bajo la forma de extimidad, de manifestación de un *pathos* o como traducción de un no saber. Insertos en la cuestión ética del psicoanálisis, desde la posición del analista, saber callar y saber ignorar otorgan al campo de la palabra una nueva forma de pensar y hacer la clínica, en la que la verdad se hace presente como verdad inconsciente siempre escindida del saber.

Descriptor: *Dolor, Psicoanálisis, Narcisismo. Candidato a descriptor:* *Extimidad.*

Abstract

This work brings a psychoanalytic perspective on the relation between pain and what is not known. Taking as an axis the theoretical developments of Freud and Lacan, a journey is made through texts in which the notion of pain is worked on its borders with mourning and narcissism, it is emphasized that pain reveals a drive space that might appear under the form of extimacy, as manifestation of a *pathos* or as a translation of a non-knowledge. In terms of the ethical question in psychoanalysis, from the analyst's position, knowing how to be silent and knowing how to ignore, give the field of the word a new way of thinking and doing the clinic, in which truth becomes present as an unconscious truth always split from knowledge .

Keywords: *Pain, Psychoanalysis, Narcissism. Candidate keyword:* *Extimacy.*

Referencias

- Blanchot, M. (2011). El habla analítica. *Nueva Escuela Lacaniana del Campo Freudiano*, 60. (Trabajo original publicado en 1969). Disponible en <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/radar/edicion/60/300/El-habla-analitica>
- Cancina, P. (2012). *El dolor de existir... y la melancolía*. Buenos Aires: Letra Viva.

- Dolto, F. (1986). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Freud, S. (1992a). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1992b). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 215-234). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992c). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-258). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992d). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926 [1925]).
- Freud, S. (1992e). Nota sobre la "pizarra mágica". En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 239-247). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925 [1924]).
- Freud, S. (1992f). Lo ominoso. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 215-252). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (1992g). Proyecto de psicología. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1, pp. 323-461). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Guyomard, P. (1999). *El deseo de ética*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1998).
- Lacan, J. (2009). Variantes de la cura-tipo. En T. Segovia y A. Suárez (trad), *Escritos I*. (pp. 311-346). México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1953).
- Lacan, J. (2012a). *Seminario 20, Otra vez / Encore: Clase 1* (R. E. Rodríguez Ponte, trad.). (Trabajo original publicado en 1972). Disponible en www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.9.14%20TODO%20EL%20SEMINARIO%20%20S20.pdf
- Lacan, J. (2012b). *Seminario 20, Otra vez / Encore: Clase 5* (R. E. Rodríguez Ponte, trad.). (Trabajo original publicado en 1972). Disponible en www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.9.14%20TODO%20EL%20SEMINARIO%20%20S20.pdf
- Lacan, J. (2015a). El problema de la sublimación. En J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1960).
- Lacan, J. (2015b). Nuestro programa. En J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis* (pp. 9-25). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959).
- Mannoni, O. (1969). *La otra escena: Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Miller, J. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.



El Extranjero

Alberto Kornblihtt*

Lo que no se sabe no son las respuestas, sino las nuevas preguntas**

El lugar de las preguntas

Se sabe cómo vas a razonar. Se sabe cómo vas a analizar los datos. Pero no se sabe exactamente qué resultados vas a obtener. Esto tiene que ver con otra cosa: lo más importante en una investigación científica es la pregunta. Pero no cualquier pregunta es abordable ni cualquier pregunta es novedosa, ni cualquier pregunta es válida. La pregunta es lo más importante. La fascinación de la ciencia consiste en que, cuando vos te hacés una pregunta y empezás a experimentar, a observar, lo que surge puede no ser la respuesta a esa pregunta que te hiciste, sino otras preguntas que vos no habías imaginado previamente y que son todavía mucho más interesantes. Porque, en el transcurso de indagar a la naturaleza, surgen necesariamente resultados que te abren otras preguntas. Lo que seguramente no sabemos son las nuevas preguntas que se nos van a plantear al tratar de indagar sobre las preguntas que tenemos ahora.

Las preguntas son el motor. Son el motor de la pasión que subyace en la actividad científica (y en cualquier otra actividad creativa). Algunos hablan de lo que se dice en inglés: *curiosity-driven research*. O sea, “investigación conducida por la curiosidad”. Hablar de “curiosidad” podría tener una marca infantil. Pero aunque resulte obvio que el científico es curioso, considera más pertinente hacer referencia a las preguntas que se formula un científico o un grupo de científicos respecto de la biología, la física, la química o las ciencias sociales. Esas preguntas no son simple curiosidad que las llevaría a agotarse en sí mismas. No basta con la curiosidad: es importante que haya un entrenamiento para que las preguntas, cuando se plantean, se puedan resolver de una manera experimental-observacional que a su vez implique una selección de preguntas. La curiosidad puede ser ciega. Las preguntas en ciencias no son ciegas, no son arbitrarias. El investigador tuvo que descartar aquellas preguntas que otros se hicieron y que otros respondieron. Se debe desmitificar la banalización de afirmar que el motor científico es la curiosidad. El motor

* Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

** Extractos de un diálogo sostenido entre Alberto Kornblihtt y Laura Katz, Buenos Aires, en diciembre de 2016, y proseguido en un largo intercambio de correos con el autor.

del científico son las preguntas. Pero tienen que ser preguntas tamizadas, preguntas racionalizadas, preguntas discutidas, oídas, habladas y seleccionadas.

Cuando se pone en marcha una investigación, el rigor que implica la experimentación puede hacerse tedioso y muchas veces lleva a que no se encuentren las respuestas, por lo que se pierden –técnicamente pero no biológicamente– las preguntas. Esta situación tiene que ver con ciertas limitaciones que existen en el sistema. Pueden ser limitaciones de reproducibilidad o limitaciones de sensibilidad.

En el caso de las ciencias experimentales, la mayor parte de las preguntas surgen de los resultados inesperados de la puesta a prueba de una pregunta anterior. Probablemente en las artes no hablemos de preguntas fértiles sino de ideas fértiles. En ese caso surgen de lo vivido, de lo amado, de lo odiado, de lo que resuena en uno, de lo que escuchó y a lo que en su momento no prestó atención pero más tarde –a veces mucho más tarde– se “resignificó” (término muy importante en el psicoanálisis) gracias a otra experiencia aparentemente no relacionada.

Existen casos en los que el investigador quiere buscar algo pero no tiene la herramienta lo suficientemente fina como para poder trabajar. Esas limitaciones hacen que muchas veces el investigador dedique mucho tiempo a repetir experimentos o a pensar en experimentos alternativos a aquellos que planeó, ya que esos no le están dando información porque fracasaron técnicamente. Esa parte de la investigación científica experimental requiere de muchísima perseverancia y tenacidad; una combinación de sagacidad y perseverancia. No es una paciencia estática, de sentarse a esperar que las cosas salgan bien; hay que trabajarlas.

Cuando uno termina una investigación, envía el trabajo a una revista científica para su publicación. La revista tiene un sistema de referato, que es el proceso por el cual un grupo de pares anónimos evalúa los trabajos enviados. Esos pares hacen críticas, a veces con buena intención y a veces con mala intención. Algunas son críticas destructivas y algunas son críticas constructivas. Que la investigación en la que se trabajó esté publicada en una revista, aunque sea de las más exigentes, no es una vacuna que garantiza la verdad absoluta. No obstante, si lo publicado no es reproducible por experimentos u observaciones hechas independientemente por otras personas en otros lugares, empieza a perder fuerza de reconocimiento como algo sólido. A veces queda oculto por años como una rareza no reproducible, y, de repente, es rescatado por nuevas evidencias que confirman su universalidad. Esto ha pasado muchas veces en la historia de la ciencia.

Pero vuelvo a insistir: lo más importante, cuando uno está en un callejón sin salida, es preguntarse: ¿es correcta la pregunta que me estoy haciendo?, ¿es pertinente?, ¿es actual?, ¿es original? Y, lo segundo más importante: ¿es abordable?, ¿es factible responderla con los equipos que tengo, con los reactivos que tengo, con el presupuesto que tengo?

Cuando alguien comienza la carrera como científico, es importante que tenga una buena formación, aunque no es recomendable leer demasiada literatura científica, porque a la larga limita la creatividad del investigador. Es importante la formulación de preguntas en relación con su tema de investigación, pero es importante que luego se compruebe si en la literatura científica alguien ya lo hizo, para tener garantía de no repetir.

Las situaciones experimentales que han puesto a prueba las preguntas están dirigidas a cómo se encadena el encendido y apagado de los genes desde el cigoto hasta el animal o la planta adulta, cuáles son las bases moleculares de la diferenciación celular, la formación de órganos, la respuesta de los genes a estímulos ambientales, el funcionamiento del sistema nervioso.

Esta rigurosidad ciertamente reduccionista no exige de abordar con similar rigurosidad preguntas macro tales como las que se puede plantear un médico o un psicoanalista. La práctica de la ciencia no necesita imperiosamente del reduccionismo.

Los Darwin

Decir hoy que Darwin no sabía nada de ADN, de cromosomas, de ARN o del origen monofilético de la vida no es una carga para Darwin. Lo que él no sabía no le era una carga. Darwin tenía el mismo espíritu crítico y el mismo rigor que se aplica hoy en el campo de la bioquímica o de lo molecular, aplicado a la observación de la naturaleza, de la geografía, de la fauna, de la flora. Existe la fantasía errónea de pensar que investigar el microcosmos, lo molecular, lo atómico, lo físico o lo químico tiene más rigor científico que investigar el macrocosmos, la ecología o el ecosistema. Las conclusiones de Darwin fueron robustas por lo que él observó, y luego coincidieron (o se resignificaron, como dice el psicoanálisis) con la genética y la biología molecular.

Se podría decir que fueron descripciones novedosas de la realidad cuyo íntimo mecanismo se descubrió mucho tiempo después, aunque no quedaron invalidadas del rigor de cuando fueron postuladas. Darwin postula el ancestro común de la siguiente manera: hay dos especies que hoy en día no son idénticas y no se cruzan entre sí, pero deben haber tenido un ancestro común que dio origen a uno y a otro. Referir al ancestro común era una novedad en la época, y postula la selección natural.

Erasmus Darwin era el abuelo de Charles. Era un evolucionista pero sin fundamento observacional; un evolucionista simplemente por intuición y por subjetividad, lo que era sintónico con su deísmo y con su religión.

Si tuviera que decir cuál de los dos Darwin (Charles con la selección natural y Erasmus como generador de una teoría absolutamente sin fundamento y casi por capricho) se acerca más al psicoanálisis, diría que Charles Darwin, pese a que el psicoanálisis no necesita de la validación química, física y neurológica. Porque si yo encontrara a Erasmus Darwin cercano al psicoanálisis, caería en la simplificación de considerar al psicoanálisis un capricho, una ficción literaria. Pero no lo es. ¿Y qué es lo que hace que el psicoanálisis se acerque más a Charles que a Erasmus Darwin? El hecho de que, aunque no tenga una validación estadística poblacional, funciona. Y eso que funciona tiene validez. La teoría de Erasmus sobre la evolución no se podría sostener porque no podría ser ni siquiera sometida a prueba. Charles Darwin se basó en su observación, con todas las falencias y críticas que pueda tener. A su vez, podría hacer referencia a otro cuerpo disciplinario que no tiene validación estadística poblacional pero que ha demostrado funcionar en la práctica clínica, como el psicoanálisis. El psicoanálisis es una actividad humana cuya robustez o belleza radica en que tiene una lógica interna construida sobre la base de una serie de principios (sueños, lapsus, chistes, transferencia, fallidos, etcétera) que apuntan a la existencia del inconsciente. Además de operar sobre el individuo, tiene un valor histórico (el descubrimiento de que el hombre no está en control de todo lo que hace) y filosófico (al dar respuestas a muchas de las cosas que se planteaba la filosofía sobre la esencia del ser humano). No me preocupa particularmente la verificación empírico-estadística de sus postulados, sino el hecho de que funciona, de que hay una cura por la palabra, de que en el contexto analítico el paciente puede hablar de cosas que no habló con nadie, ni siquiera consigo mismo. El psicoanálisis no es una ciencia, ni pretende serlo. Pero, al igual que a la ciencia, se le exige que las afirmaciones que emite tengan algún fundamento y no sean meras enunciaciones dogmáticas.

Decir lo que se piensa... o no decir nada

Así como Freud es el padre del psicoanálisis, Darwin puede no ser el padre de la evolución –porque la evolución ya se conocía de antes– pero sí de la selección natural como mecanismo de evolución. Pero nadie en el mundo biológico tomaría al pie de la letra los escritos de Darwin, sino que se toman con una perspectiva histórica, como un campo fértil pionero. Luego de tanta acumulación de otras evidencias, de otras formas de ver, no hace falta recurrir a la palabra de Darwin para hacer ciertas afirmaciones. En el mundo psicoanalítico existe un hábito que no es del psicoanálisis como un corpus sino de los psicoanalistas. Ese hábito consiste en referirse a Freud (o a otros como Lacan), en sus escritos o charlas, haciendo culto al principio de autoridad: porque lo dijo Freud o porque lo dijo Lacan, debe ser tomado como verdadero. Esto tiene varios inconvenientes que resultan obvios para un observador externo.

El primero es la falta de contexto histórico. No se tiene en cuenta que hay vida después de Freud o después de Lacan, que las sociedades y el conocimiento humano cambian y que es positivo referirse a estos personajes como pioneros pero no necesariamente como guías actuales. Lo que Freud sabía sobre lo heredado y lo adquirido a comienzos del siglo XX es irrelevante hoy. Invocar las series complementarias como una guía hoy tiene sentido histórico pero nada más. Segundo: la excesiva veneración de la palabra de los pioneros limita la originalidad y la creatividad en la generación de nuevo conocimiento o de nuevas experiencias por parte de los analistas. No se animan a postular sus propias teorías porque están sometidos a sus padres castradores. Un contraejemplo presenta el papel de Darwin en la teoría de la evolución. Darwin fue un pionero, pero a ningún biólogo se le ocurriría citar sus escritos como si fueran actuales porque la evidencia acumulada en más de 150 años supera ampliamente lo que ellos pueden aportar. Es decir, se lo respeta como un pionero, no como un maestro actual. El tercer inconveniente es la permisividad que el colectivo de psicoanalistas da a releer, reinterpretar, re-citar, invocar, celebrar, reelaborar a Freud. Esto cercena la propia generación de conocimiento, con el consiguiente efecto de que cualquiera puede elaborar una ponencia aunque no aporte ideas propias. La importancia de dar una charla es poder dar aportes nuevos. Si no los hay, entonces no habrá que dar tantas charlas. Si las charlas no aportan algo nuevo, entonces no habremos. No es necesario recurrir al principio de autoridad para describir ese mundo. Para describir ese mundo lo que es necesario es que el psicoanalista tenga la fortaleza suficiente para decir lo que piensa. Y no lo que piensa respecto de lo que Freud dijo. Es importante decir lo que piensa, lo que le pasa, lo que concluye, lo que devala. Y, si no tiene todo eso, no tiene para qué hablar.

Si pensamos este tema con respecto a lo heredado y lo adquirido, siempre digo: si no sabés si tal característica de una persona es heredada o adquirida, si no tenés prueba de ninguna de las dos cosas, no solamente no puedes optar por una o por otra, sino que no tenés que decir nada.

La subjetividad del investigador

De ninguna manera la subjetividad del investigador es ajena al trabajo de investigación. En un extremo de esa subjetividad está el fraude científico, que es dibujar los datos, mentir flagrantemente. Esto es muy difícil de sostener, porque si otros investigadores no pueden reproducir el experimento, comienza a haber sospecha. Ese sería el extremo de la subjetividad, que es falsear datos, la mentira, la corrupción científica. Pero en el medio hay toda una variedad de influencia de lo subjetivo

que obviamente tiene que ser tenida en cuenta; el deseo, el estado de ánimo y las creencias que influyen en la tarea del investigador. Esa subjetividad puede llevar a omitir controles que se deberían haber hecho o a interpretar mal los resultados, de manera inconsciente. No es que conscientemente el investigador esté ciego, sino que inconscientemente ve solo una parte del resultado y no la otra. Esto lleva a sacar conclusiones que probablemente no son lo suficientemente correctas.

En general se trabaja en grupos de investigación. La investigación no se lleva adelante por un becario que está en su mundo y escribe su paper y su tesis con su director, sin que nadie más lo vea antes. Existen comités de seguimiento de tesis, reuniones grupales en donde se discuten los resultados. En muchas ocasiones los compañeros son los más críticos de todos. También está el referato, la instancia en que se evalúa el trabajo para su publicación.

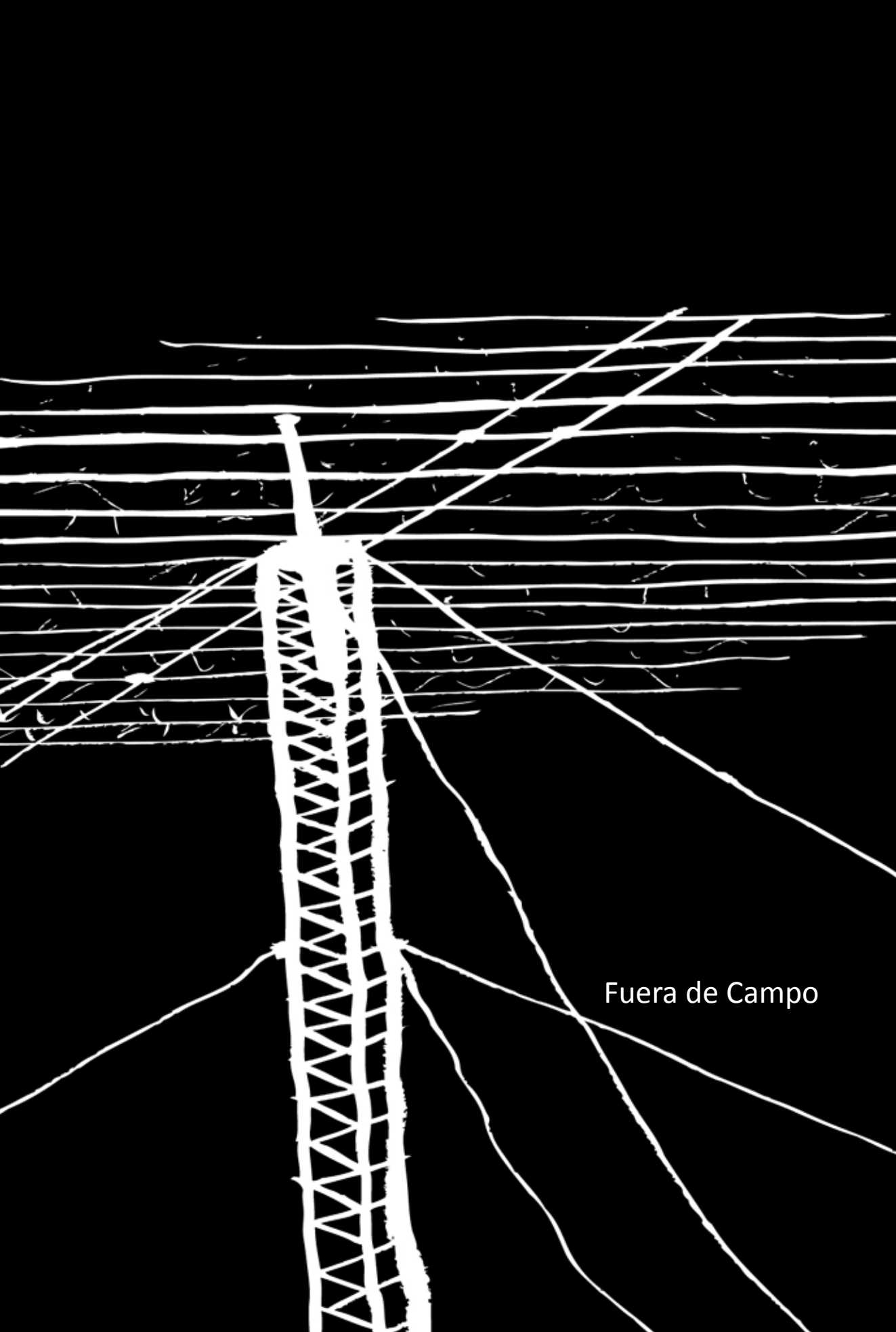
Es importante mencionar lo que se denomina vida del grupo de investigaciones. En muchas ocasiones, el director es muy autoritario y puede imponer de manera coercitiva al experimentador o al tesista que interprete sus resultados de una manera determinada, omitiendo ciertos controles. En ese caso, habría un elemento de poder de sometido y sometedor, en donde el sometido va a aceptar lo que el director dice a pesar de que su propia ética como científico no lo justifica, seguramente por miedo a que lo eche o le haga una mala carta de recomendación, o lo ponga en un “agujero negro”...

Existen dos variantes de esto: una es la del jefe autoritario que coercitivamente inhibe al tesista o al postdoc que está haciendo los experimentos, y este no le demuestra que la interpretación de los resultados no es correcta y que hay una manipulación. Y la otra, que no es tan común en el mundo latino pero es muy frecuente en el mundo oriental, es la del tesista que, en su afán de tener una publicación en una revista prestigiosa o de conseguir un puesto, tergiversa los resultados sin hacer cómplice al director, que el director le crea las cosas que le muestra y que las acepte como válidas, y que salgan después publicadas.

Habría que ver si hay estadística, pero todo esto tiene que ver con los valores que colocan el éxito por encima de la ética. No hay una ética personal que corresponda a una ética social, sino que a veces la presión del sistema por tener éxito lleva a ocultar resultados al director.

El lugar de la transmisión de la ciencia

En cuanto al lugar de transmisor de la ciencia como docente e investigador, sigo el paradigma de que uno no enseña lo que sabe, sino lo que es. Por lo tanto, incluyo en la transmisión mi gusto por las letras, por el arte o por el latín. Ocupan un lugar privilegiado en mi transmisión aquellos profesores que me enseñaron a pensar o que me deslumbraron no tanto por su sabiduría, sino por su capacidad de hacer entender cómo funciona la ciencia o cómo funciona la experimentación, y por su claridad al expresarlo.



Fuera de Campo

Júlio César Tadeu Chavasco Labate*

El cuerpo y los registros posibles de catástrofes psíquicas¹

Lo que impresiona hasta hoy –y causa más confusión– son los “cuerpos” de las víctimas. Muchos creen que esas figuras tan expresivas son los restos de los habitantes petrificados. En realidad son tan solo estatuas hechas a partir de los moldes dejados por los cuerpos verdaderos. La avalancha de cenizas y rocas que cayó formó una especie de cubierta, que se solidificó. Con el tiempo, el material orgánico se descompuso, dejando un espacio hueco en medio de las rocas. A medida que iban descubriendo las víctimas, los arqueólogos fueron rellenando con yeso ese espacio vacío, logrando reproducir la posición exacta de los hombres, mujeres, niños y hasta animales muertos durante la erupción. Los cuerpos ya no están allí, pero el sufrimiento y el dramatismo sí lo están.

Claudia de Castro Lima

Durante las múltiples excavaciones de las ciudades de Herculano y Pompeya, enterradas bajo la lava de la erupción del Vesubio en 1979, los arqueólogos se encontraron con espacios vacíos dentro de las rocas volcánicas. Solo algún tiempo después comprenderían que eran registros de cuerpos que fueron sepultados por lava y dejaron su marca en el vacío demarcado por la lava endurecida.

La historia de Herculano y Pompeya siempre me llamó la atención y me emocionó: la imagen visual de la tragedia, el sufrimiento plasmado en los “cuerpos” –los imaginaba como cuerpos petrificados. Se trata, en realidad, de estatuas de yeso. Esas estatuas me sorprendieron, puesto que sirven como modelo que representa el vacío generado en la corteza de lava. El vacío sin sentido que, al mismo tiempo, es la señal de una existencia, la señal de que una persona existió y sufrió determinada experiencia mientras vivía. En los espacios vacíos dentro de la corteza de lava endurecida está el registro de existencia de una vida. Estos registros sorprenden por aunar, más allá de la forma concreta del cuerpo físico, la dimensión abstracta del sufrimiento y del dramatismo vivido. Las escenas rescatadas, recompuestas a través del yeso como señales impresas por la mezcla de cenizas, rocas y lava, viajan a través del tiempo y transmiten el esbozo de lo que fue vivido en ese momento. Esa corteza, que conserva y conduce al registro de la catástrofe, se superpone a la escena conservada, confundiendo y mezclándose con ella hasta tal punto que ya no se discrimina una de otra. El espacio vacío, que fue moldeado sobre un cuerpo que no está más allí, permite reencontrar el registro de una experiencia emocional. En un principio solo se trataba de rocas, lava y agujeros constituyendo un caos sin otras informaciones. La búsqueda



<http://historianovest.blogspot.com.br/2009/06/furia-de-vulcano-em-pompeia.html>

de cierto sentido a partir de la convivencia de los elementos observados permitió el surgimiento de una hipótesis. Esta pudo ser confirmada a través de un acto que vino a ordenar y a dar sentido al caos. El llenado de los espacios vacíos con yeso permitió a los arqueólogos tener acceso a una dimensión hasta ese momento inaccesible. Los elementos que componían el caos adquirieron entonces un sentido muy próximo a la realidad a la que estaban ligados e informaron sobre la catástrofe ocurrida.

Viñeta clínica I: estatuas de yeso y corteza volcánica

A partir de una *rêverie* (Bion, 1962/1980) en que asocié estados emocionales de un paciente en análisis con las imágenes de las estatuas de yeso, una serie de cambios pudo tener lugar en la relación que estábamos viviendo. Percibí el contacto con ese paciente como el contacto con la corteza de lava endurecida y sin sentido, llena de vacíos incomprensibles. Fue necesario interactuar con esa corteza, sufrir con su dureza y su rigidez, soportar por medio de la capacidad negativa hasta que surgiera un momento en que algo pudiera reorganizar y dar sentido a lo que estaba siendo vivido.

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Ribeirão Preto.

1. Premio Sigmund Freud 2016.

El paciente se acercó buscando análisis y mostrándose desde el inicio en forma arrogante y autoritaria. Se quejaba de ansiedad trayendo quejas somáticas e hipocondríacas y relatando episodios en los que tenía la certeza absoluta de que iba a morir de un infarto o de cualquier otra dolencia. Era un empresario exitoso en el área de la salud, y se autodiagnosticaba. Al primer síntoma de malestar que sentía, exigía exámenes e indicaba su propio tratamiento. Con arrogancia, reclamaba a médicos y laboratorios que lo atendieran; sentía que tenía por derecho poder sobre todos a su alrededor. Desde luego, su postura hacia el análisis y hacia mí no era diferente:

Soy hipocondríaco. Siempre estoy preocupado por alguna dolencia física. Hay días en los que creo que estoy con el colesterol alto o con la próstata aumentada. Me hago exámenes con frecuencia, pero está todo bien. Sigo una dieta rigurosísima y tomo medicación como para prevenir enfermedades. Pero de repente tengo la certeza de que estoy enfermo. Tuve un accidente en mi ojo izquierdo. Me aparecieron máculas en el campo visual. Tengo miedo de quedarme ciego. Me internaron en el CTI. Fui atendido por los mejores oftalmólogos, que me dijeron que se podría haber desprendido un trombo...

Así, entre órdenes y contraórdenes, me cuenta su historia. Relata ese “accidente” en la visión que desencadenó el empeoramiento de su estado emocional y que culminó con el comienzo del análisis. Describe una situación en la que, luego de un desentendimiento en el trabajo, surgen *máculas* en su campo visual. Habla enseguida sobre la muerte de su madre en un *accidente* de auto, cuando él tenía tres años. No se resigna en cuanto a la forma en que ocurrió el accidente, el cual describe como “una estupidez”.

Yo era muy chico, tenía tres años y no fui a ese paseo. Era la primera vez que ella iba a ir en auto. Fue con mi hermana, que era recién nacida, y yo me quedé con mis abuelos. ¿Sabe que no tengo ni una foto de mi madre? Ni siquiera sé cómo era su cara... ¡Qué gente ignorante! No me acuerdo de nada de eso, sé lo que me contaron. No tengo un registro, una foto, un cuadro de mi madre. Ya no existe nadie vivo de aquella época que me pueda dar una respuesta.

Esta secuencia de asociaciones me llamó la atención de inmediato: la descripción de las máculas en su campo visual a las que llamó *accidente* en la visión, el recuerdo del accidente automovilístico en el que perdió a su madre, el hecho de señalar “no tengo ningún registro” y “no tengo una foto de mi madre”, el no conocer el rostro de su madre y el que no haya nadie que pudiera testimoniar su sufrimiento. Todo ello se me destacaba, a la vez que era presentado por él tan solo como datos de su historia, sin ningún sentido más allá, sin ninguna emoción pasible de elaboración. Estas informaciones eran para él tan solo datos biográficos sin la menor importancia. Fueron meses de espera, en actitud de contención e interpretaciones que, si bien yo consideraba pertinentes, no parecían tener ninguna relevancia en el trabajo. Continuaba como si nada hubiera sido verbalizado o vivenciado. Repetía y repetía las mismas palabras, los mismos actos.

Venía a muchas sesiones ansioso, irritado, arrogante, exigiendo mejoría y reclamando que el análisis fuera más eficiente: “¡Mi cabeza da lástima, vio, doctor! Tengo la cabeza muy mal. Solo puedo pensar en esa hipocondría. ¡El análisis me tiene que curar! Tengo que pensar en positivo”. En otras, hablaba sobre la relación fría y distante con su esposa, a la vez que elogiaba la mujer que era y el casamiento duradero, y contaba enseguida sobre sus relaciones

extraconyugales con la mayor naturalidad. Describía situaciones de dominio y poquísimos afectos, con gran temor a enamorarse de alguna amante o a verse involucrado con alguna mujer.

Sus sesiones eran secuencias de quejas que si bien inicialmente despertaron mi interés por él, con el tiempo pasaron a provocarme cansancio y desánimo. Lo que yo hablaba parecía no ser escuchado. El contacto con él se volvió difícil y desgastante, puesto que me sentía perdido y desorientado, y no llegaba a comprender qué estaba sucediendo. Me notaba a menudo angustiado, presionado, observando algo que no lograba comprender. Me sentía frente a algo duro, impermeable, irregular y desconocido, como una corteza volcánica con sus vacíos, sin lograr llegar a ninguna comprensión de lo que veía o del contacto con mi paciente. Parecía no existir frente a aquella superficie dura y agujereada. Esta era la persona que se presentaba ante mí. Esta era su forma posible de existir.

Meltzer (1990) señala ciertos elementos del comportamiento que serían manifestaciones plenas de sentido de la personalidad, discriminándolas de aquellas que representan maniobras sociales de adaptación, instintivas o aprendidas. A partir de las ideas centrales de la teoría del pensamiento de Bion, describe que si una experiencia emocional por algún motivo no puede ser procesada como para formar representaciones simbólicas, será evacuada de la mente en forma de alucinaciones, perturbaciones psicósomáticas, palabras o actos sin sentido y comportamiento grupal.

El contacto con estos aspectos de mi paciente era el contacto con la “corteza”, que pude entonces entender como aspectos inconscientes evacuados en actos sin sentido, hábitos, respuestas automáticas y quejas hipocondríacas.

El registro del sufrimiento psíquico expresado en el sufrimiento del cuerpo

Mi paciente tenía miedo de tener una enfermedad, pero al mismo tiempo creía que ya estaba enfermo, se lamentaba por ello y pensaba qué hacer cuando se confirmara el diagnóstico. Una vez entró a la sesión hablando alto y disculpándose por seguir hablando por celular. Decidió que lo dejaría prendido, puesto que esperaba el resultado de un examen de cáncer de próstata (PSA). Le habían tomado una muestra de sangre aquel mismo día en la mañana, “de urgencia”, puesto que él creía, desde el día anterior, que su PSA había aumentado y no podía sacarse eso de la cabeza. Ya había llamado al urólogo y quería agendar una consulta lo más rápido posible, y por ello también ya se había hecho el examen. En la sesión, al contarme, también me cuestionaba y acusaba:

Me van a llamar en cuanto esté pronto. Tengo hiperplasia benigna de próstata, ¿tendré que cambiar de médico? ¡Este no hace nada! Me mandó tomar un remedio en caso de que lo necesitara, pero solo después de que yo le insistí mucho. Tomarlo en caso de que tuviera mucha dificultad para orinar. Y hasta me preguntó: “¿Realmente lo necesita?”. No lo tomé. Tengo miedo de tomarlo. En el prospecto dice que puede generar impotencia.

Se presentaba ante mí una escena confusa y sin sentido. Lo que realmente ocurría no era conocido, no tenía registro, y lo que se veía era una escena inentendible. Lo que lo desesperaba y lo volvía impotente no le era accesible, pero los fragmentos sensoriales de la experiencia vivida estaban registrados en los vacíos de la corteza con la que se presentaba. Intercalaba ello con períodos en los que se sentía bien, aunque no hacía una crítica sobre su precario estado psíquico. Se quejaba sin entender de qué. Pude pensar que intentaba librarse de sentimientos de depresión,

tristeza y desánimo que no soportaba experimentar, a través de una situación en la que se veía enfermo. Por ello se realizaba exámenes para diagnosticar posibles enfermedades que significaban amenazas a su integridad. Al buscar un diagnóstico, podía lamentarse de cuán infeliz era por estar tan enfermo, dándole un significado posible a su estado emocional.

Creo que este paciente podría encontrarse en el estado que Bion (1963/2004) describe:

un estado mixto, en el cual el paciente es perseguido por sentimientos de depresión y deprimido por sentimientos de persecución. Estos sentimientos no pueden ser diferenciados de las sensaciones corporales y lo que podría ser descrito, a la luz de una ulterior capacidad para la discriminación, como cosas-en-sí-mismas. [...] Los elementos beta son objetos compuestos por cosas en sí mismas, sentimientos de depresión-persecución y culpa, y, por lo tanto, de aspectos de la personalidad ligados por una sensación de catástrofe. (p. 64)¹

Los elementos beta que pueden sufrir la acción de la función alfa generan pensamientos, los cuales pueden ser entonces almacenados y utilizados como recurso. Cuando falla la función alfa, esos elementos beta son evacuados, llevando en sí restos de registros sensoriales de esas experiencias emocionales insostenibles.

Eran innumerables las situaciones que se repetían de manera semejante. Para cada órgano que creía enfermo, el mismo funcionamiento, tomaba providencias y se aliviaba a los tres o cuatro días. Descripciones de situaciones de angustia que eran seguidas generalmente por ciertas acciones de las que se podía vanagloriar, en su omnipotencia. Esta era la manera posible de aproximarse a su estado emocional. El hecho de que no fuera feliz con su esposa, de que viviera con distancia a sus hijos, de que no pudiera tener una relación familiar verdadera y afectuosa, de que no tuviera relaciones de confianza ni con familiares ni con socios de su empresa era tan solo información desprovista de importancia emocional para él. La percepción posible remitía al padecimiento del cuerpo, era este el registro posible de la experiencia emocional que vivía.

Creo que la obra *Las calles de la ciudad* (1988) de José Leonilson² ilustra este aspecto de mi paciente. Reconozco en esta imagen “las verdades” que se encuentran en lo que podríamos entender como la mente en comunicación directa con los órganos del cuerpo, y este en contacto directo con el exterior, con “las calles de la ciudad”. Es verdadero lo que siente, lo que sufre físicamente. Es su comunicación directa con el mundo. De la mente hacia los órganos, de los órganos hacia “las calles de la ciudad” (Fig. 1), sin mediar ningún proceso de simbolización.

Su percepción acerca de posibles enfermedades tendría la función de denunciar un sufrimiento psíquico, una catástrofe de la cual no tiene conciencia y que, al mismo tiempo, sirve de vínculo entre diversos aspectos de su personalidad (Eingen, 1985). Desde esta conjetura, las máculas en su campo visual –de las que se quejaba al inicio del tratamiento– no serían puntos ciegos, sino flashes de conciencia incipiente que intentaban romper su ceguera, su inconsciencia. Al tener cierta conciencia incipiente, sufre inmediatamente la catástrofe de su conciencia, desorganizándose. Tiene como referencia, como señales, tan solo elementos que

1. N. del T.: Traducción de H. Fernández. La traducción, así como el número de página, corresponde a Bion, W. R. (2000). *Elementos de psicoanálisis*. Buenos Aires: Lumen Hormé.

2. Fortaleza, 1957–San Pablo, 1993.

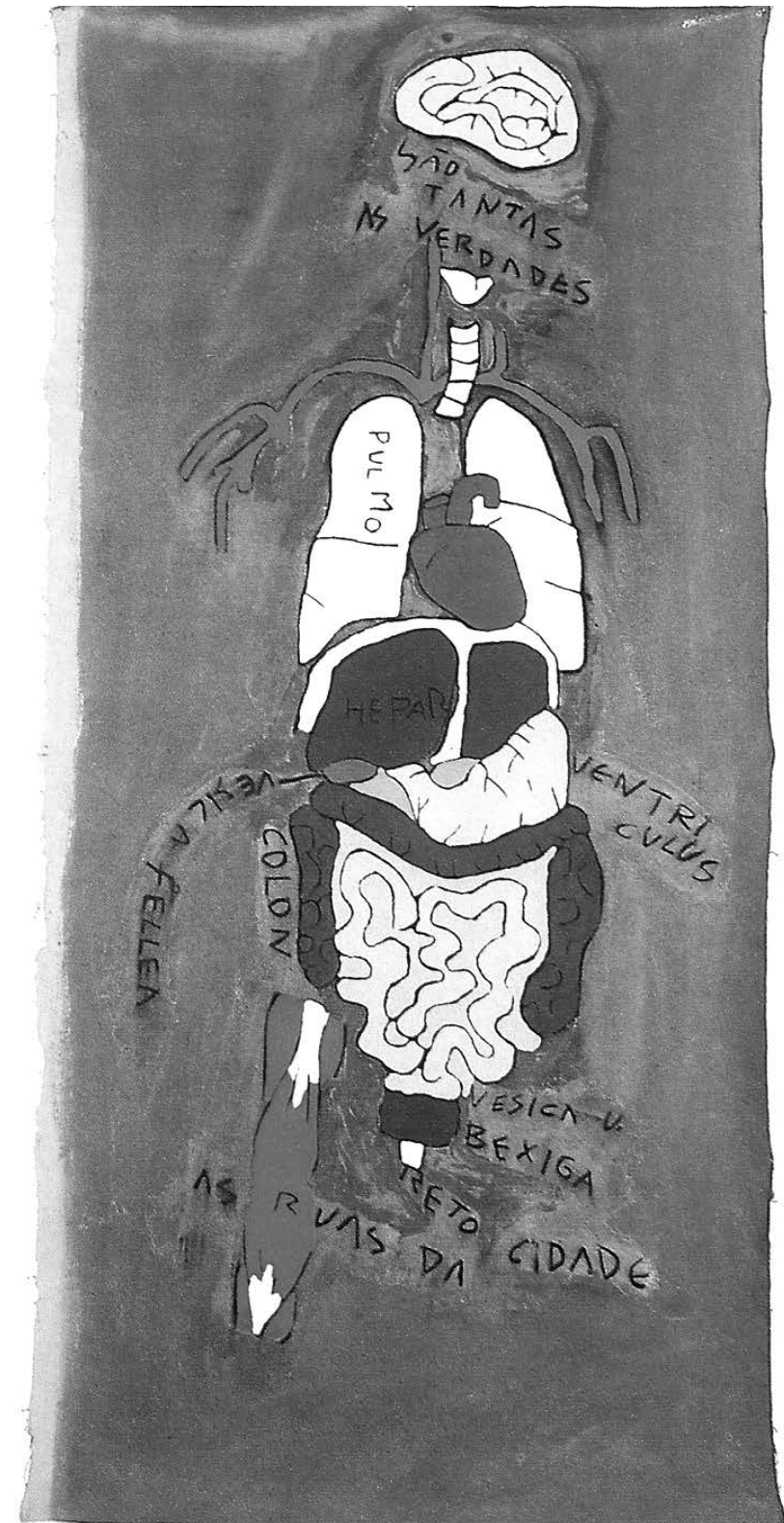


Figura 1

contienen fragmentos sensoriales de la realidad vivida y que no pudieron ser ligados a ninguna otra información de una experiencia anterior, que no pudieron experimentar el proceso de la función alfa (Bion, 1962/1980).

Atravesando la corteza

Luego del contacto inicial en el que presentó su historia, lo que conversábamos era utilizado como caudal de informaciones y experiencias sin significado. A lo largo de las sesiones, en muchas ocasiones apenas podía tolerarlo. Cada sesión parecía repetir un fragmento sin sentido, tan solo pedazos, consecuencias de catástrofes.

Cuando asocié con las imágenes de las estatuas de Herculano y Pompeya, sentí que estaba frente a las marcas de una catástrofe psíquica y que toda aquella forma de presentarse y de relacionarse tenía la función de comunicar sufrimientos inalcanzables. Sufrimientos cuyos registros estaban perdidos y que habían dejado tan solo estas señales no simbolizadas. Progresivamente el caos fue dando lugar a elementos que se organizaban dando sentido a lo que estaba viviendo. Me identifiqué con los arqueólogos. Ellos, al toparse con los agujeros vacíos que parecían no informar acerca de nada, tampoco nada podían inferir. Estar con mi paciente era como estar frente a los agujeros en la corteza de lava endurecida, en la que no había ningún sentido. Al principio, sus quejas no me decían nada, no permitían ningún contacto con su vida emocional. Vivíamos tan solo el caos.

En *Aprendiendo de la experiencia*, Bion (1962/1980) habla sobre la importancia de desarrollar condiciones apropiadas para la observación, que permitan un estado de *rêverie* es decir, un estado que conduzca a la función alfa, al surgimiento del hecho seleccionado y a la construcción de modelos relacionados con teorías esenciales.

En la clínica psicoanalítica, el descubrimiento del sentido de un determinado factor, elemento o característica, hasta entonces aparentemente sin significado, se asemeja a este modelo que propongo, en tanto que, por medio de los moldes de yeso, los agujeros en la corteza volcánica pudieron ser comprendidos y se pudo dar sentido a los otros elementos constitutivos de aquello que antes era caos y sinsentido.

Bion (1962/1980), al describir el término *hecho seleccionado*, cita a Poincaré:

Si un nuevo resultado ha de tener algún valor, debe unir elementos conocidos por mucho tiempo, pero que han estado hasta entonces dispersos y han sido aparentemente extraños entre sí, y súbitamente introducir orden donde había apariencia de desorden. (p. 103)

Abandonar la mirada calcificada del ángulo que define o aprisiona una información, sin juzgar, sin memoria ni deseo, me permitió ampliar la posibilidad de encontrar elementos que le dieran algún sentido a aquello que componía el caos, acercándome a una realidad que se transformaba. Desde que intenté no quedar sujeto a la información que el paciente traía, permitiéndome llevar más bien por las emociones que comunicaba, un nuevo horizonte de ideas surgió, a través del cual pude observar una reorganización de los elementos conocidos que permitía una nueva comprensión de lo que se veía a partir de un hecho seleccionado.

Viñeta clínica II: Accediendo a las catástrofes

Ya estábamos juntos desde hacía casi tres años. Continuaba con sus quejas repetitivas, pero venía progresivamente generando espacio para que conversáramos sobre

otros asuntos. Hablábamos, entonces, sobre sus idas al campo, las ciudades que visitaba y los recuerdos que empezó a tener de su infancia. Sus relatos empezaron a tener cierto colorido y llegó incluso a emocionarse algunas veces. Cierta día se quejaba de mucho cansancio, tensión y preocupación por los negocios de su empresa. Habló de su nieta pequeña, que tenía cólicos. Le dije, entonces, que así como ella, él también necesitaba un regazo. Contó enseguida que su nieto mayor, de poco más de dos años, venía llorando mucho. Dijo que extrañaba mucho a su madre. Cuando la madre estaba en la casa, se dedicaba más a la otra niña (hermana del pequeño), que era bebé. Mi paciente sentía que su nuera no era cuidadosa y dejaba a los niños mucho tiempo al cuidado de niñeras.

El que lloró mucho es el varón. Ahora empezó a ir a la escuela de tarde. Va a cumplir dos años recién, ¡es muy chico! Dicen que son celos de la hermana. Pero ahora cuando viene a casa para estar con nosotros, ¡no hace más que llorar! Me quedo triste, preocupado, me da rabia su madre... creo que él realmente está sintiendo su falta. ¿Le parece que así va a querer ir a la casa del abuelo? ¡Solo puede llorar! Hay que imaginarse, ¡pasar el día sin la madre! Un niño chico debe sentir cuando la madre pasa el día lejos... [Hace una pausa y prosigue]. Debe haber sido eso lo que yo sentí. Es esa falta lo que debo haber sentido cuando mi madre murió. Me quedé con mi abuela. Pero me imagino cuántas noches habré estado llamando: "¡¿Mamá?! ¡¿Mamá?!". Cuántas noches me habré quedado llorando hasta sentir ese amor por mi abuela.

Siento que no tengo ganas de terminar la sesión, que nos estamos entendiendo. Al finalizar, se levanta y se despide, y puede mirarme a los ojos y apretarme la mano con firmeza.

Tener acceso a *rêveries* modificó la perspectiva de nuestra relación. El clima de desafío, exigencias e irritación fue dando lugar a una atmósfera más amena, en la que otras emociones empezaron a fluir. Parecía menos amenazado al estar conmigo y se permitía elaborar emociones hasta entonces inaccesibles. La relación analítica pudo ir construyendo un continente para las experiencias emocionales que le resultaban insoportables. Poco a poco, la necesidad de verse enfermo fue menos intensa. Empezó a transitar por emociones que antes quedaban esparcidas en los vacíos de la corteza. En esta sesión, la experiencia de ser sostenido en un regazo le permitió visualizar el sufrimiento del nieto y aproximarse a emociones que hacía mucho estaban petrificadas.

Resumen

Observando a un paciente de difícil contacto interpersonal, con quejas de hipocondría y angustia, el autor relata que, a partir de la experiencia de *rêverie*, ocurren cambios en el patrón de la relación analítica. Cuando visualiza las estatuas de Herculano y Pompeya, ciudades que fueron enterradas por la erupción del Vesubio, se invita al lector a imaginar cómo sería la corteza de lava volcánica, asociando con el estado psíquico de su paciente, que se muestra rígido, impermeable y de difícil acceso, con vacíos sin sentido en su forma de relacionarse, vacíos impregnados de fragmentos de registros sensoriales de experiencias emocionales insoportables. A partir de la teoría del pensamiento de Bion, se aproxima a la idea de que los elementos beta, que no son elaborados por la función alfa, son evacuados a través de comportamientos, hábitos y síntomas hipocondríacos que se confunden con aspectos de la personalidad. Las quejas hipocondríacas pueden ser comprendidas

como registros de catástrofes inconscientes, que son mantenidas al largo del tiempo. Aborda la importancia de la *rêverie* y del hecho seleccionado para posibilitar una mejor tramitación de las experiencias emocionales insoportables.

Descriptorios: *Rêverie, Cuerpo, Experiencia emocional, Elemento beta, Hipochondría.*

Abstract

Of observing a patient who presents poor interpersonal skills, tormented by hypochondria and anguish, the author relates that, after experiencing a *rêverie*, changes occur in the analytical relationship pattern. When viewing the statues of *Herculaneum* and *Pompeii*, cities that were buried during *Vesuvius's* eruption, he invites the reader to picture the lava crust, associating it with his patient's mental state. This shows itself rigid, impermeable and difficult to access, with meaningless voids in its ways to bond. These voids are impregnated with fragments of sensory registers of unbearable emotional experiences. From Bionian thoughts' theory, the author approaches the idea that beta elements, which are not elaborated by the alpha function, are evacuated through behaviors, habits, hypochondriac symptoms, and can be mistaken for personality aspects. The hypochondriacal complaints can be comprehended as registers of unconscious disasters, which are maintained through time. Furthermore, he addresses the *rêverie* and selected fact's importance in order to be able to deal with unbearable emotional experiences more effectively.

Keywords: *Rêverie, Body, Emotional experience, Beta element, Hypochondria.*

Referencias

Bion, W. R. (1980). *Aprendiendo de la experiencia* (H. B. Fernández, trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).

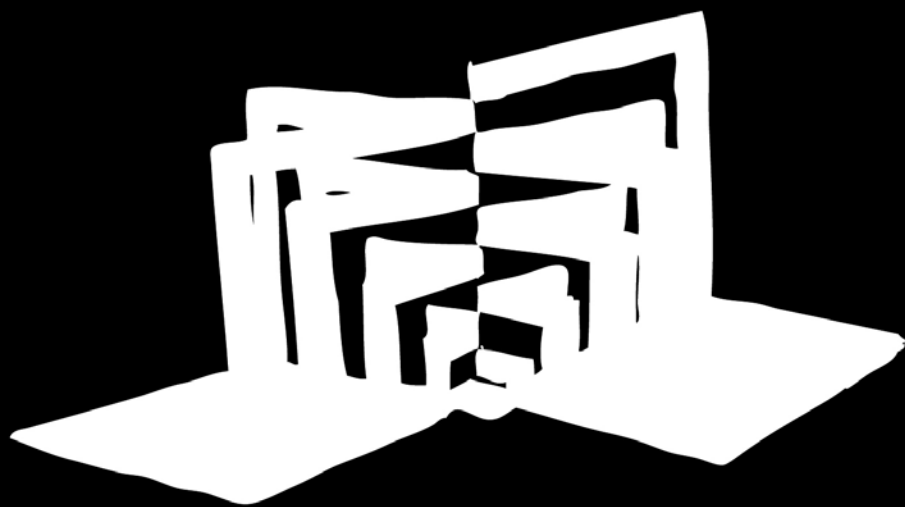
Bion, W. R. (2004). *Elementos de psicanálise* (J. Salomão, trad.; E. H. Sandler y P. C. Sandler, rev., 2ª ed.). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1963).

Castro Lima de, C. (2005). A fúria de Vulcano em Pompéia. *Aventuras na História*. Disponible en <http://guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/furia-vulcano-pompeia-433930.shtml>

Eigen, M. (1985). Toward Bion's starting point: Between catastrophe and faith. *International Journal of Psychoanalysis*, 66(3), 321-330.

Leonilson, J. (1988). *As ruas da cidade* [Acrílico sobre tela]. San Pablo: Colección particular.

Meltzer, D. (1990). ¿Qué es una experiencia emocional? En D. Meltzer, *Metapsicología ampliada: aplicaciones clínicas de las ideas de Bion* (pp. 16-24). Buenos Aires: Spatia.



Textual



Hanif Kureishi

Escritor nacido en Londres, de origen pakistaní. Estudió filosofía en el King's College de Londres. Obtuvo el premio Thames Television por su primer guion teatral. Fue nombrado autor fijo del teatro Royal Court en 1980.

Premios: George Devine Award, 1981. Premio Whitbread Book y premio PEN Pinter, 2010. Comendador de la Orden del Imperio Británico. Tiene una profusa carrera, con incursiones en diversos géneros: novela, teatro, guiones para cine, relatos y ensayos.

Se dedica a la enseñanza de la escritura en talleres para jóvenes. Ha publicado, entre otras obras:

Novelas:

- *El buda de los suburbios*. Anagrama, 1992
- *El álbum negro*. Anagrama, 1996
- *Intimidad*. Anagrama, 1999
- *El regalo de Gabriel*. Anagrama, 2002
- *Mi oído en su corazón*. Anagrama, 2004
- *Algo que contarte*. Anagrama, 2009
- *El cuerpo*. Anagrama, 2004
- *La última palabra*. Anagrama, 2014

Relatos:

- *Amor en tiempos tristes*. Anagrama, 1998
- *Siempre es medianoche*. Anagrama, 2001

Ensayos:

- *Soñar y contar*. Anagrama, 2004

Guiones de películas:

- *Mi hermosa lavandería*. 1984. Anagrama, 1991
- *Sammy y Rosie se lo montan*. Anagrama, 1991
- *Londres me mata*. 1992
- *Mi hijo el fanático*. 1997

La mejor conversación en mi vida

Entrevista a Hanif Kureishi*

¿Todavía estás en análisis?

Sí.

¿Lo disfrutas?

Por eso voy... Vi a mi analista la última vez la semana pasada. Sí, voy dos veces por semana... Dos veces por semana, durante 23 años. Acabo de empezar.

¿Con el mismo analista?

Sí. Pensaba el otro día: "bien, pago para escucharlo hablar". Cuando habla, es un hombre muy interesante. Disfruto de hablar con él. Puedo hablarle de mis sueños,

* Realizada para Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, en Londres, en octubre de 2016, por Mariano Horenstein.. Versión en español de la desgrabación realizada por Ana María Olagaray.

de mi madre... pero también puedo hablarle de Kafka, si he pensado algo sobre Kafka. También es escritor, así que si estoy pensando sobre Kafka, puedo hablarle sobre Kafka, si estoy pensando sobre Dostoievski, puedo pensar sobre eso, así que es la mejor conversación de mi vida. Por eso voy. No puedo decir que yo esté particularmente loco y necesite arreglo.

Cuando alguien te lee, hay una sensación de frescura, de permeabilidad del inconsciente. Es algo muy similar a lo que pasa en un análisis, ¿no crees? Tengo la sensación, al leerlo, de que estás en análisis. No me sucede con muchos escritores.

¿Empiezo desde el principio? Debo decir que en la universidad leía filosofía y siempre estaba interesado en la historia de las ideas. Uno de mis profesores creo que había estado en análisis con Melanie Klein, y empezó a hablarnos de Freud, empezó a hablarnos del inconsciente. Y yo empecé a utilizar, muy tempranamente en mi escritura, un método de asociación libre que llamo “escritura libre”. Podría decirse que mi escritura es un equivalente freudiano de la asociación libre. Y lo uso en la mañana cuando me siento a escribir mis páginas diarias... Entonces escribes tus sueños, escribes tus asociaciones, escribes algo que tu madre te dijo cuando tenías cuatro años, bla, bla, bla. Y he descubierto que la mejor manera de crear material para escribir es usar este método de escritura desde el inconsciente. Y descubrí que mucho de lo que salía era basura, pero, en el fondo, de vez en cuando, había algunas ideas bastante buenas que podía tomar y luego usar en mis historias, mis novelas, mis ensayos...

Encontré que cuando usaba este método de escritura libre, asociación libre en la escritura, decía cosas que no sabía que iba a decir. Después, cuando empecé a analizarme, vi que era una idea hermosa, que era la idea completa. Así que me gustaría pensar que las mejores ideas que se me han ocurrido se me han ocurrido, podría decirse, de manera automática o sin coerción. Y, como sabes, la idea de la escritura libre –como en la asociación libre– es suspender el superyó. Las cosas se te ocurren libremente y después puedes explorar. De modo que tengo voces en mi escritura. Siempre me interesó el inconsciente por los sueños, y después, 10 años después (bueno, hace 22 años, cuando empecé mi psicoanálisis), vi al inconsciente desde un punto de vista diferente, a través de la reflexión en el analista. Pero vi muy tempranamente como escritor que el mejor material llega cuando no estás mirando, podría decirse.

Así que esa es mi historia. Cuando estoy escribiendo –empiezo temprano en la mañana–, me siento y, al estar fresco, no tengo inhibiciones, no tengo superyó; trato de escribir lo más espontáneamente que puedo. Después, cuando estás escribiendo una novela, una película o lo que sea, lo creas, le das forma, lo haces artificial para el lector, pero el impulso inicial viene del inconsciente.

Es decir que, en tu opinión, hay vínculos estrechos entre el psicoanálisis y la literatura...

Bueno, como sabes si has leído el trabajo de Freud, está lleno de referencias a Sófocles, Shakespeare, Ibsen, y sabes por supuesto que Lacan era amigo cercano de los surrealistas; estaba muy interesado en Joyce, y *el psicoanálisis para mí ha estado siempre más próximo a la literatura y a la filosofía que a la ciencia*. Y, como sabes también, si estudias psicoanálisis y literatura, se iluminan mutuamente. Y podría decirse que si quisieras buscar lo que a los hombres y a las mujeres realmente les gusta, mirarías la historia de la cultura: la poesía, la literatura, la pintura, la música... Verías cómo eran los hombres y las mujeres. No lo encontrarías, por ejemplo, en la ciencia o en la psicología. Así que hay una gran superposición para mí entre psicoanálisis y literatura.

Amas la filosofía, el psicoanálisis y la literatura. Tienen algo en común: el lenguaje...

La misma cosa: el lenguaje común, hablado, escrito, y, podría decirse, las formas de la creatividad humana, sí.

El psicoanálisis no está de moda hoy, lo sabes...

Sí [interrumpe, convirtiendo al entrevistador en entrevistado], ¿qué piensa de eso?

Lo prefiero, no me gustan las cosas de moda. En Argentina, durante los años 60 y 70, estaba muy de moda. Todo el mundo estaba en análisis.

Igual en Londres, en París...

Prefiero esta situación. Pero ¿de qué modo te vuelves un analizando? ¿De qué modo se llega al diván?

Bueno, como sabes, el psicoanálisis estaba muy de moda en los años 60. Ahora digamos que hay un síntoma, hay miles de analistas: los analistas de la unión, los analistas que cantan, el aromaterapeuta... Buscas en la guía de teléfonos y hay miles de terapeutas. Y, como dices, a menudo me pregunto... Tengo amigos que son analistas, que viven en París, y no tienen pacientes porque el psicoanálisis no te promete la felicidad. El análisis no te promete nada. Si vas a cualquier otro terapeuta, te dice “sí, en seis meses estarás feliz” o “en seis meses podrás hacer esto, aquello y lo otro”. El análisis no te ofrece nada excepto sentarte en una habitación para hablar. Así que me preocupa el psicoanálisis, me preocupa el futuro del psicoanálisis como práctica, sí. ¿A ti no?

En Latinoamérica, el psicoanálisis es todavía bastante importante, aunque no esté de moda... A mucha gente le gusta tomar pastillas, o incluso hacer tratamientos cognitivos, más que el psicoanálisis.

Lo mismo en Londres. Cualquiera en Londres que se siente deprimido va a un doctor. “Oh, me he sentido un poco deprimido”, le hacen una receta y le dan pastillas. Amo las drogas, pero solo tomo drogas ilegales; son las únicas que te hacen bien. Cualquier cosa que el Estado prescriba, mejor olvidarla. Pero *estoy preocupado por el psicoanálisis, porque amo el psicoanálisis y pienso que es una idea hermosa que puedas sentarte en una habitación con un hombre –hombre o mujer– durante 20 años solo para hablar*. Qué gran idea es. Pero puedo ver que no ofrece nada. Aunque sí puedo decir que me salvó la vida.

¿Verdaderamente el psicoanálisis te salvó la vida?

Muchas veces, de muchas maneras, sí. De muchas maneras.

¿Puedes contarme sobre eso o es demasiado privado?

Bueno, puedo hablar de eso en términos generales. Quiero decir que una de las cosas que puede evitarte el psicoanálisis es ser tan autodestructivo. Y Freud creo que dijo en algún momento que todo lo que el psicoanálisis está preparado para hacer es mitigar los efectos del superyó o del instinto de muerte, o la posibilidad de

que nos hagamos daño. Me salvó de eso, que ya es mucho. Y también puedo decir que me permitió aprender a hablar... Hay muchos escritores en realidad a quienes no les gusta hablar, porque les gusta escribir, así que encuentran su inspiración o su creatividad en sus lugares privados, en su habitación, escribiendo, y entonces pueden decir la verdad.

¿Y tú?

Yo tuve que aprender a hablar. Además, cuando tienes unos antecedentes como los míos... Yo crecí en los 50... una época anterior a los 60, anterior a la ruptura de los tabúes. Cuando hay mucho que no dijiste, que no se te permitía decir (el habla era muy controlada en los suburbios; había muchas cosas que ellos no deseaban oír), tienes que aprender. Si eres un neurótico común como yo, tienes que aprender a hablar.

¿El psicoanálisis te ayudó a aprender a hablar?

Bueno, te enseñas a ti mismo a escuchar...

Escuchándote a ti mismo...

Sí.

Escucharse a uno mismo hablar...

Y escucharte no hablar. Bueno, escuchas dónde está el límite, la frontera, todo lo que podrías pensar que no puedes decir.

¿Y qué tal eso? ¿Cuánto podemos decir o aun escribir de lo que es imposible decir? Porque has citado a Wittgenstein en algunos ensayos...

Yo estaba fascinado con Wittgenstein, y así es como me interesé por Lacan, por la preocupación sobre el lenguaje. Él, como sabes, escribió sobre la idea de un lenguaje privado, que me interesó mucho porque es imposible un lenguaje privado, pero hay otro lenguaje privado que tiene que ver con la inhibición, con el límite del habla.

¿Y tú trabajas en los límites del habla? ¿O no?

No sé, no puedo responder eso. Me doy cuenta de eso cuando estoy escribiendo sobre lo que tienes miedo de decir y sobre lo que no se puede decir, y sobre aquellas cosas que te sientes nervioso de decir y que a menudo son las más significativas; más a menudo tienen la mayor fuerza, la mayor electricidad, sí.

¿Y qué lugar ocupa el psicoanálisis en tu trabajo y en tu vida, hoy en día?

Es muy central para mi trabajo el trabajo de Freud y el de Lacan, pero mayormente Freud. Y debes saber que Freud tuvo una enorme influencia en el cine. Todavía se ve cuando se piensa sobre la sexualidad, sobre la niñez, sobre los líderes –como Trump–, lo que sea. Para mí se ha vuelto imposible pensar sobre el mundo sin pensar a través de Freud, usando las ideas de Freud. Es central para mí, sí.

Eres una suerte de personaje anacrónico en el mundo contemporáneo...

¿Qué quieres decir?

Anacrónico en la manera en que amas el psicoanálisis y en que usas el psicoanálisis –y usas mucho el psicoanálisis–, que no está de moda. Y prestarle tanta atención a esta disciplina, sin ser psicoanalista... encuentro que es un poco anacrónico, en un buen sentido.

Es que el psicoanálisis no está de moda, como dijiste, pero está en todos lados.

En la cultura...

En la cultura. Si quieres hablar, no sé, de arquitectura o de la sexualidad, puedes ver que el lenguaje sigue estando lleno de ideas psicoanalíticas, a menudo estúpidas o malentendidas, pero ahí está.

Sabes que Susan Sontag ha dicho que la sesión psicoanalítica tiene una forma estética y podría ser una forma de instalación o *performance*. Nadie le ha prestado atención al carácter estético de la sesión psicoanalítica. ¿Qué piensas al respecto? Pensar la sesión no solo desde el punto de vista del pensamiento o del tratamiento de alguien, sino desde el aspecto estético.

No estoy seguro sobre esto. Es ciertamente una *performance*, podría decirse.

Una *performance* hecha por dos personas.

Es un *show*, una *performance*. Sí, podría decirse. No hay otra idea en el mundo como la idea de la sesión psicoanalítica, ¿no?: la idea de dos personas que están sentadas en una habitación; hombre o mujer, o dos hombres, pero sentados en una habitación durante 25 años, solo hablando, tal vez dos veces por semana, o tres o lo que sea, y solo hablan de las cosas más estúpidas. De hecho, la estupidez sería la esencia del trabajo, podría decirse. Es una idea extraordinaria. ¿Puedes ver por qué no está de moda! Porque es una idea tan extraña... Pero es una idea bella. Y parece más bella mientras más viejo soy: que uno pague para sentarse en una habitación y hablar tonterías durante 22 años me parece fantástico. Es algo absurdo.

También puede ser interesante escuchar tonterías durante muchas horas al día...

Bueno, no soy psicoanalista, pero soy profesor de escritura y muchos de mis alumnos vienen a sentarse aquí, y cuando nos encontramos, hablamos y, más que nada, los escucho hablar sobre la escritura, y hablan de sus madres, sus vidas, que esto y aquello. No estoy haciendo psicoanálisis...

Pero los escuchas de una manera especial... Como si fueras psicoanalista...

Una clase de psicoanalista, pero luego escucho algo y digo: “Lo que acabas de decir es una idea realmente interesante. ¿Por qué pensaste en eso? A lo mejor lo podrías poner en tu novela. ¿Por qué no empiezas a pensar más en eso?”. Así es que noto cosas de su parte que puedo devolverles y ellos pueden usar o no usar.

¿Y alguna vez pensaste en ser psicoanalista?

No. No creo que se pueda ser psicoanalista y novelista. Es imposible, porque siempre sentirías que estás buscando material o escucharías material... No escucharías a los pacientes con el mismo desinterés. Estaría buscando material como escritor, y no se puede hacer eso como analista. De todos modos, ya tengo un trabajo realmente bueno, tengo un trabajo grandioso. Mi analista usualmente escucha gente desde las siete de la mañana hasta las cinco, seis de la tarde... Es un montón de puta escucha. No sé cómo lo hacen, realmente no lo sé...

Te encanta estar contigo mismo, trabajando...

Me encanta, me hace muy feliz sentarme en una habitación y escribir una hora y otra hora. Me hace muy feliz hacerlo. No necesariamente necesito mucha compañía.

Pero sabes que, en mi opinión, cuando una persona se compromete en un análisis durante tantos años de manera tan importante, está más cerca de ser un analista. Lacan pensaba que, más allá del estudio de seminarios y textos freudianos, la posición de quien se ha analizado no está tan lejos de la del psicoanalista, sin importar si decide trabajar como psicoanalista o no. Creo que la manera en la que escuchas a tus alumnos probablemente podría ser un tipo de manera psicoanalítica, más allá de una manera de enseñar...

Bueno, tienes razón. Porque con los alumnos de escritura, la verdad está en ellos, no en mí. Si son escritores, entonces la verdad está en ellos y yo tengo que... Podría ayudarlos a que saquen la verdad, pero la verdad no está en mis conocimientos sino en sus historias, podríamos decir, así que en ese sentido es similar. Pero lo que has dicho también es interesante porque *el psicoanálisis no es una cura a través del habla, es en realidad una cura a través de la escucha*, es una cura al ser escuchado, podría decirse. Sentir que eres escuchado es muy sanador o aliviador.

Has dicho que hoy en día nadie escucha a los demás.

No, todos están distraídos, nadie quiere escuchar, y es interesante. Lo veo con los estudiantes: vienen a verme, se sientan ahí, a veces solo hablan, hablan, hablan, y después se van al carajo y te dejan, y tú piensas: "esta gente no tiene capacidad de escucha". No tienen deseo de escuchar, no hay lugar, no hay sueño, no pueden estar sentados. A veces les digo: "¿por qué no te sientas ahí y miramos por la ventana?". Podemos estar sentados media hora y no se lo aguantan, es muy difícil hacerlo. La habilidad para permanecer callado es muy importante; eso me gusta. Entro en la habitación de mi psicoanalista y es totalmente silenciosa. No hay ruidos, ni radio; nada. Nos sentamos ahí en silencio y el silencio es bello, y es un medio. Realmente funciona.

Y en el silencio también tienes ideas. Quiero decir, esto es meditar. En la meditación el ideal es deshacerte de tus pensamientos. En el psicoanálisis, en el silencio de dos personas juntas como tú y yo, tienes buenos pensamientos, pensamientos interesantes, pensamientos creativos.

¿De qué modo piensas que tu propio análisis ha determinado tu manera de contar historias?

Esa es una muy buena pregunta. Espero que haya hecho que mi escritura sea menos lógica. Espero que haya hecho mi escritura más extraña.

Más extraña aun para ti...

Espero. El psicoanálisis me permitió pensar más libremente porque el psicoanálisis te enseña a no estar a la defensiva; el psicoanálisis te enseña que tú tienes los pensamientos o los sentimientos que tienes, así que me permitió pensar más libremente. Cuando era joven estaba muy inhibido, estaba muy nervioso: nervioso por la gente, nervioso por tener que hablar, nervioso por mis propios pensamientos. Mis pensamientos me parecían peligrosos. Otra cosa que aprendes con el psicoanálisis es a decir todo, y, cuando lo dijiste, te das cuenta de que no hace daño. En realidad es más bien interesante. Así que es –dijo Freud– una reeducación, y me permitió pensar y decir y escribir cosas que yo pensaba que me avergonzaban, de hecho, pero eran realmente interesantes. Y no solo eran sobre la sexualidad, sino sobre las relaciones, sobre la amistad, sobre cualquier cosa. Solo pensar más libremente, pensar, tener más ideas, de modo que tu psiquis se vuelve más una democracia. Hay más cosas en la república democrática de tu psiquis.

“La república democrática de tu psiquis”. Me gusta eso.

Tener más pensamientos y tener conciencia de lo que estás reprimiendo o cerrando, en la medida en que puedas. Es decir: siempre estuve interesado en los sueños, fascinado por los sueños, y trabajé por años con mi analista sobre sueños. No demasiado ahora, pero durante un largo tiempo los sueños fueron realmente de interés para mí.

Es el título de uno de tus ensayos...

Soñar y contar [Kureishi, 2002/2004]. Durante años lo hicimos y lo encontré profundamente iluminador: pensar y hablar de sueños, y usar y conocer el lenguaje de los sueños, el lenguaje que usas para hablar de los sueños. Así que lo encontré muy liberador. Quiero decir, no soy psicótico.

Sí, lo sé.

Que es una pena para un artista.

¿No ser psicótico es una pena?

Sí.

¿Porque piensas que solo los psicóticos pueden ser buenos artistas?

Mayormente, sí. ¿No estás de acuerdo?

No, no estoy de acuerdo. Los psicóticos sufren mucho...

Lo sé, no me importa [ríe]. Pero me imagino, en mi fantasía, que hay una libertad en la psicosis que no está en alguien que tiene inhibiciones...

¿Lo crees?

Me imagino, no lo sé.

No, no lo creo. Existe la idea popular de que hay mucha libertad en los psicóticos. Hay mucho sufrimiento en los psicóticos, no libertad.

¿De verdad?

Sí, eso creo.

Pero los psicóticos tienen muchas teorías, ¿no? Y encuentro sus teorías bastante creativas.

Sí, es cierto. En algún modo tal vez Joyce estaba muy cerca de la psicosis.

Lacan pensaba eso de Joyce, sí.

Y cuando hablas en un diván, ¿piensas que eres como un personaje de Kureishi, o no?

Cuando hablo en el diván no tengo *self* [“sí mismo”]. Uno abandona la seguridad del *self*.

Pero imagina por un momento que puedes verte y escucharte hablando en el diván...

Cuando hablo en el diván, como sabes, no es una conversación normal, obviamente, así que no intento decirle al analista “¿cómo estás?”, “¿cómo te sientes?”, “¿qué haces?”...

Es una suerte de conversación loca...

Sí. Así, en este sentido, él no es una persona, porque no pensé, no seguimos las reglas de una conversación normal: “¿cómo se siente usted hoy?”, “¿cómo está su resfriado?”, bla, bla, bla. Y yo no soy yo mismo tampoco, así que no diría que soy personaje. *Soy solo una máquina que hace palabras.*

“Una máquina que hace palabras”. Sí, pero te explicaré un poco más lo que quería preguntarte, porque te has mostrado mucho en tus novelas y en tus ensayos, pero lo que muestras de este modo es también una ficción, aunque hables de ti mismo de un modo muy íntimo y de una manera que le permite al lector sentir lo que estás diciéndote a ti mismo, tu verdadera intimidad. Pero imagino que es también una ficción...

Sí, es artificial. Lo he creado y lo estoy haciendo... Es como una ficción, es una *performance*, un libro. Es lo que dijo Philip Roth: que somos un *sit-down* [“sentado”]. Como los comediantes que hacen *stand-up* [“de pie”], nos sentamos como comediantes que brindan historias, digamos, sobre nosotros mismos, sobre un yo ficcional, para entretener al lector. En el psicoanálisis no estoy tratando de entretener a mi analista para nada, ni siquiera estoy tratando de entretenerme a mí mismo: solo estoy hablando. Así que diría que no hay, para nada, un personaje; no hay un yo si te abres al análisis. Es mucho más aleatorio si tienes suerte.

Utilizas muchos conceptos técnicos, usualmente lees (no solo a Freud, Winnicott, Lacan, Bion...), haces un uso muy preciso de algunos conceptos psicoanalíticos...

Leo todo eso, pero siempre trato de no usar lenguaje técnico. No escribo para psicoanalistas, escribo para gente común que ha oído sobre Freud o leído a Freud,

pero no son psicoanalistas. Y la mayoría de la escritura psicoanalítica, como sabes, es muy mala y difícil de leer. *Lacan es imposible de leer, Freud es un gran escritor.* Así que uso conceptos psicoanalíticos, pero uso un lenguaje común. Pero mi analista usa el lenguaje común también.

Sí, claro. El lenguaje en el que hacen las interpretaciones es el lenguaje común. Pero has leído a muchos autores psicoanalíticos...

Tengo muchos amigos, de muchos años, que son psicoanalistas, sí.

Padres e hijos

¿Cuántos años tienen tus hijos?

Tengo mellizos, de 22, y luego tuve otro, ahora de 18. Tengo tres varones, así que podría escribir sobre jóvenes...

¿Y a alguno de ellos le gusta escribir, o no?

Uno de ellos es escritor, pero escribe para la televisión. Todos quieren trabajar en películas y en televisión, que es el futuro, o el presente y el futuro. No quieren escribir novelas, no leen novelas.

Esa es otra cosa de la que quería hablar: la manera en que tratas a tu padre. Disfruté mucho del libro que escribiste sobre él [Kureishi, *Mi oído en su corazón*, 2004] y encontré deliciosa la manera en que tratas este tema. Freud pensaba que el tema del padre era el más importante para un hombre; lidiar con eso. Y la manera en que tratas ese tema, con Kafka mirándolo... [Kafka, en una fotografía, nos *mira* desde su cocina].

Sí, es hermoso.

Y Philip Roth también escribió –y me gustó mucho– *Patrimonio* [1991/2007], sobre su padre...

Sí, un libro maravilloso.

Terminé de leer *Patrimonio* y me llegó mucho, y a tu libro lo encuentro maravilloso, pero me pregunto: tu padre, tu padre tal como lo has retratado en el libro, ¿es una suerte de invento, es una invención tuya? ¿Inventas allí a tu padre?

Por supuesto, sí, lo inventé, igual que Kafka inventó a su padre. Kafka se los inventó a todos, a toda la familia. Es una idea hermosa. Es el instrumento; domina a su propio padre, podría decirse. Lo domina por siempre al crear a su propio padre. Lo he notado, sí, así que el padre de Kafka se vuelve más bien una caricatura grotesca en la literatura de Kafka... Sí, inventé a mi padre. Pero también era una persona.

Sí, me imagino.

Además de ser una invención mía, era una persona, pero mi padre... Tengo los diarios de mi padre aquí [se levanta y busca unas carpetas que me muestra como quien ofrece una prueba]. Estos son los diarios de mi padre, que leo y releo, y sobre los que pienso. Bien, estoy leyendo los diarios de mi padre, así que también era una persona real sobre quien también puedo pensar. Era una persona real también.

Pero no es tan fácil ir más allá de tu padre, porque hay que matar al padre de algún modo, ¿no lo crees? Y tú has llegado más allá que tu padre como escritor.

Sí, lejos, mucho más allá como escritor, sí. ¿Qué piensas tú de eso?

Yo me preguntaba, por ejemplo, si para escribir el libro sobre tu padre... ¿Fue necesario que hubiera fallecido para escribir ese libro?

Sí, oh, Dios. Sí, para escribir libremente. Mi padre se murió en el 92, antes de que mis hijos nacieran. Tuve que esperar a que mi padre muriera para hacer muchas cosas, en realidad: tener hijos, enamorarme... Muchas cosas, en muchos aspectos. No estoy seguro de que Freud tuviera razón en que el padre es la figura más importante. En realidad, yo diría que la madre lo es igualmente. Entiendo lo que Freud quiso decir y puedo ver lo que decía, pero no estoy seguro.

Freud tenía la tendencia a subestimar a las mujeres, ciertamente a las madres. Hay muy poco sobre la madre en Freud, no lo suficiente, razón por la cual los trabajos de Melanie Klein o Karen Horney son tan importantes.

Necesitaste que tu padre falleciera para hacer muchas cosas, pero de algún modo debiste haberlo matado para escribir muchos libros antes de que muriera; escribiste mucho antes de eso, antes de 1992.

Escribí *Mi hermosa lavandería* en 1984 y, antes de eso, desde fines de los 70 hasta mediados de los 80, estaba escribiendo teatro, así que... Mi primera novela fue *El buda de los suburbios*, que salió en 1990, así que siempre fui escritor.

Mi papá quería que fuera escritor, mis tíos eran escritores y, ahora, al menos uno de mis hijos es escritor, así que es posible escribir sin matar al padre.

Pero se mata al padre de un modo simbólico.

Bueno, lo mantuve vivo y lo maté al ponerlo en un libro, igual que hizo, podría decirse, Kafka en *La metamorfosis* [1915/2009]: lo mantienes vivo y lo matas, pero lo dejas en su lugar. [Interrumpe la entrevista para hablar por teléfono con su hijo].

¿Estás cansado?

No, no, no. Puedo hablar un poco más.

Podemos hablar sobre este tema un poco más, sí. Lo encuentro muy importante. ¿Alguna vez has leído un libro de un dibujante americano, Art Spiegelman? Escribió *Maus* [1977/2003]...

Sé quién es pero no lo he leído.

Habla de su padre, un sobreviviente de Auschwitz, de una manera muy interesante. Los escritores tratan el tema del padre de distinto modo... Paul Auster en *La invención de la soledad* [1982/2012], Art Spiegelman en *Maus*, Kafka... ¿Qué piensas de la manera en que hablas tú mismo de tu padre?

Bueno, el tema de mi padre fue difícil para mí porque era un patriarca, era fuerte, tenía opiniones muy fuertes. Era un hombre grande para mí en mi vida infantil, obviamente. Pero en otro sentido era también un hombre muy débil, lo que

empeoraba las cosas. Quiero decir: es más difícil deshacerse de un padre débil que de uno fuerte. Porque mi padre durante las últimas dos décadas de su vida estuvo enfermo. Tuvo muchos ataques al corazón y también era un fracaso, él se sentía un fracaso como escritor. Quería ser realmente un novelista profesional, y periodista, y nunca fue realmente exitoso, así que era infeliz en su trabajo. Mi papá además era un inmigrante que había llegado a Inglaterra y pienso que siempre se sintió infeliz; un alienado en Inglaterra. Y tenía una muy mala relación con su madre, que tenía 12 hijos, que es mucho, y él era uno de los más pequeños, de modo que no recibía mucha atención. Además, el padre de mi padre, mi abuelo, había sido muy cruel con él, así que, aunque era padre, también era un hombre débil que había sido humillado, lo cual hace muy difícil que el hijo se deshaga de él; que mate, como dices, al padre. Porque pasé mucho tiempo, de joven, tratando de mantener a mi padre con vida, de no matarlo, de escucharlo, de escuchar sus historias, sus sueños, las novelas que quería escribir, su vida. Así que era también, podría decirse, su analista, su sostén, su amigo, su hermano, además de ser su hijo. Así que un padre como ese, un "padre débil", un padre que no puedes tirar a la basura así nomás... es una idea mucho más compleja que si tú y tu padre son ambos fuertes, y tienes una pelea y lo tiras a la basura, que es imposible. Y además, por supuesto, de joven yo estaba muy interesado en el tema de la inmigración y el cambio social, y en la raza que estaba teniendo lugar en Gran Bretaña. Y mi padre era muy vulnerable en Gran Bretaña porque era un inmigrante, era pakistaní. Así que había muchos asuntos que tengo que pensar mejor. La idea de que simplemente puedes deshacerte de tu padre no la tengo clara, no es el caso, pero lo que puedes hacer es evitar que tu padre sea un límite o una frontera para ti, para que puedas ir más allá de tu padre felizmente y continuar respetándolo y amándolo como centro de la familia.

¿Y qué piensas sobre el fracaso y el éxito?

Bien, podrías decir, si eres freudiano, que el fracaso es algo que uno hace o que es algo que es muy importante para uno, y que mi padre fracasó, de niño, en la relación con sus padres, lo cual era muy malo. Y que fracasó toda su vida como escritor, fue humillado por los editores porque no les gustaron sus libros. Y pasó su vida como un hombre humillado, fue humillado. Yo pasé parte de mi vida humillado, pero he tenido un largo análisis, así que me deshice de eso, y ahora podría decirse que tengo lo que llamas éxito y fracaso: ya ninguno es un problema para mí. Ni pienso en ellos tampoco.

No crees en el éxito...

No. Pensaría en la felicidad o en la capacidad para amar a alguien o de ser amado, o en mi capacidad para criar a mis hijos, o en mi capacidad para tener amigos.

Sabes que esa es una manera en la que Freud definía la salud mental: la capacidad para amar y la capacidad para trabajar... Se puede hacer las dos cosas.

Sí, casi, casi [toca madera, golpeando sobre la mesa].

En mi país, la madera no debe tener patas...

¿De verdad? ¡No lo sabía! Funciona igual.

De algún modo podría decirse que te vuelves..., que trasciendes, que puedes trascender la idea de fracaso y éxito. Yo escribo. A alguna gente le gustan mis libros, a otros no. Pero los escribo y tengo mi familia, así que no pienso en eso.

¿Y piensas que escribir un libro, por ejemplo, podría sustituir un análisis? ¿Podría ocupar el mismo lugar que un análisis?

Bueno, Lacan dijo, ¿no?, que el pecado original de Freud fue analizarse a sí mismo, y se analizó, podría decirse, a través de su correspondencia, más que nada con Fliess. Y cualquier otro diría que es imposible analizarse a uno mismo. Es como ver la parte de atrás de tu cabeza: es imposible, no puedes ver tu propio inconsciente. Así que no creo que un libro sea un análisis, no. No lo creo. No puedes analizarte sin que haya alguien más ahí, ese es el punto. Es una fantasía.

No sé si has leído las cartas que Freud le escribió a Oskar Pfister, el sacerdote...

No, no las he leído. ¿Son interesantes?

Pfister era un buen hombre. Era un pastor y, a la vez, un analista. Y Freud dijo, en una de esas cartas, que para ser buen analista no puedes ser buena persona: un analista debe comportarse como un mal tipo, como un artista –dijo– que se gasta todo el dinero de la familia para comprar los materiales para pintar; debe portarse como un malhechor. Y cuando leo algunos de tus trabajos, encuentro agallas: la forma en la que hablas de tu vida tan abiertamente, con una suerte de descaro... Lo sé porque he leído que has pagado un costo por esa manera, ¿es cierto?

No estoy seguro de qué quieres decir...

Que no es gratis hablar de la familia.

Oh, veo...

Philip Roth pagó un alto precio por escribir sobre su familia. ¿Qué piensas de eso?

Es un precio que vale la pena pagar.

Sí, siempre pagamos un precio.

Siempre hay un precio. ¿Qué piensas del precio del silencio? El precio del silencio es alto, es más caro que hablar. Siempre hay un costo, como dices. El psicoanálisis podría explicar que no hay ningún lugar seguro. *No hay ningún lugar seguro. Si estás en silencio, es peligroso; si hablas, es peligroso. Siempre es peligroso.*

¿Encuentras que el análisis es una actividad peligrosa, de algún modo?

Soy, como dije, una persona bastante nerviosa y bastante inhibida. Así que cuando me tiendo en el diván y empiezo a hablar, encuentro peligroso lo que digo y lo que no he dicho antes. Aun ayer, cuando fui a ver a mi analista, cuando me subí a la bicicleta y fui a verlo, estaba muy nervioso. Le dije: “hace 22 putos años que me acuesto acá y todavía estoy nervioso”. Dijo: “eso es bueno, quiere decir que funciona”.

He leído que tu hermana se molestó una vez, o hasta se enojó, porque no estaba de acuerdo con tu descripción familiar.

Mi versión de los hechos.

Pero es como si no estuviera de acuerdo con tu familia, como si ella hubiera tenido otra familia.

Sí. La tuvo.

Sí, claro, es algo asumido en el psicoanálisis y en la literatura. La manera en que contamos nuestra historia, de manera singular... De algún modo, todos tuvimos diferentes familias y padres, ¿no?

Sí, pero ella pensó que todos tuvimos la misma familia y que yo no podía ver correctamente.

¿Sigue enojada contigo?

No lo sé, se lo voy a preguntar. No lo sé. No he hablado con ella en 20 años, así que le podría preguntar. Tal vez no la enojó mi versión, tal vez la enojó que yo hablara, mi libertad para hablar. Pero esto pasa muy seguido entre hermanos. Un hermano tiene una mirada del pasado, otro tiene otra; todos tienen miradas diferentes. Los padres tienen una mirada diferente.

Hoy en día eres mayor que tu padre cuando murió, ¿no es cierto?

Sí, él murió más o menos a mi edad, así que me voy a morir pronto. Sí, él murió más o menos a los 61, 62; creo que se murió a los 63, pienso, 64...

¿Qué se siente tener la misma edad que tu padre en ese momento?

Bueno, yo sé que soy más feliz de lo que era mi padre, pero también sé que estoy muy satisfecho porque soy escritor y la gente lee mis libros y me gana la vida con mis libros, que es importante para mí.

Y además, en la generación de mi padre –estoy seguro de que con su familia pasa lo mismo–, tener 60 era ser realmente viejo. Bastante viejo. Uno generalmente se moría a los 65, 70. Ahora la gente vive. Tengo un amigo que tiene 75 y tiene una nueva novia, acaba de empezar con una novia. Se compró un departamento, tiene expectativas y se coge a su novia. Trabaja como director de cine, sabes, y es como de 35. Así que tenemos distintas concepciones de la edad. Pero también tengo tres hijos y todavía tengo que cuidarlos, aunque ya tienen más de 20. Todavía tengo que seguir empujándolos y ayudándolos financieramente... Viven con su madre, todos en el barrio.

¿En cuál de tus libros eres más claramente tú?

Bueno, probablemente en los primeros. Particularmente en *El buda de los suburbios*, porque cuando leo sobre mis padres... Si abro *El buda de los suburbios* y lo miro, es como mirar una película. Ves a tus padres, ves a tu madre, “hola, mamá”, ahí está tu padre. Y porque... cuando escribí ese libro yo tenía 30 años, así que mis padres estaban todavía con vida, y ahora, 30 años después, puedo verlos. Oh, ahí están. Esto

es lo que decían, esto es lo que hacían, y yo era más naif cuando escribí este libro, podría decirse. Solo lo escribí: lo que veía, lo que recordaba, lo que decían. Así que es como un vistazo, podría decirse. Un libro es como un sueño de hace mucho tiempo y todo se aclara repentinamente. Sabes, cuando tienes un sueño, no lo entiendes, pero cuando vuelves al sueño años después, está completamente claro. Un libro es así, para que veas, aunque yo no lo leería, pero si lo abro, miro algunas páginas y ahí están, aquí está mi papá, ¡hola! ¡Sorprendente!

La división entre ficción y no ficción: ¿estás de acuerdo con esa división en tu trabajo?

No realmente. Para mí todo es escritura, es solo escritura. Hacer una película, o hasta el periodismo, es todo escritura para mí. No pienso verdaderamente sobre la diferencia; no, no es ningún problema.

¿Y de qué tradición literaria te sientes parte? ¿Qué tradición inventas?

¿Ser parte? ¿Ser parte de ella? ¿De qué pienso que soy parte? No puedo responder. Puedo decirte qué escritores me gustan, puedo decirte qué escritores admiro, pero no podría decir que soy como ellos... Sabes que yo diría que amo a Nietzsche, o que amo a Freud, o que amo a Kafka, o que amo a Dostoievski, a Chéjov, quien sea, pero no diría que estoy en esa tradición; ni siquiera diría que son iguales. Pero me gusta escribir cerca de la vida.

¿Qué quiere decir eso?

Bueno, que no creo que mis libros sean puro entretenimiento. Son sobre la falta de significado, son sobre la felicidad, son sobre el fracaso sexual, son sobre desastres, así como son sobre el deseo y la felicidad y las familias. Quiero escribir sobre cosas oscuras, negras, de manera interesante, para una gran audiencia.

¿No piensas que el escritor y el psicoanalista podrían compartir el lugar de extranjero de alguna manera?

Bueno, podría decirse que el psicoanálisis promocionaría la idea de que todo el mundo es un extranjero, porque todos son extraños frente a su propio inconsciente, y también podría decirse que lo son del inconsciente de otra gente, así que esta idea de la extranjería es muy central en el psicoanálisis. Y, por supuesto, Freud era un extranjero también, porque era un judío en Viena en aquel entonces.

Pero un escritor (también un analista) nunca está demasiado integrado a su sociedad, como puede estarlo un sargento o un profesor, ¿no te parece?

No quiero estar integrado.

Sí, lo sé, estoy seguro...

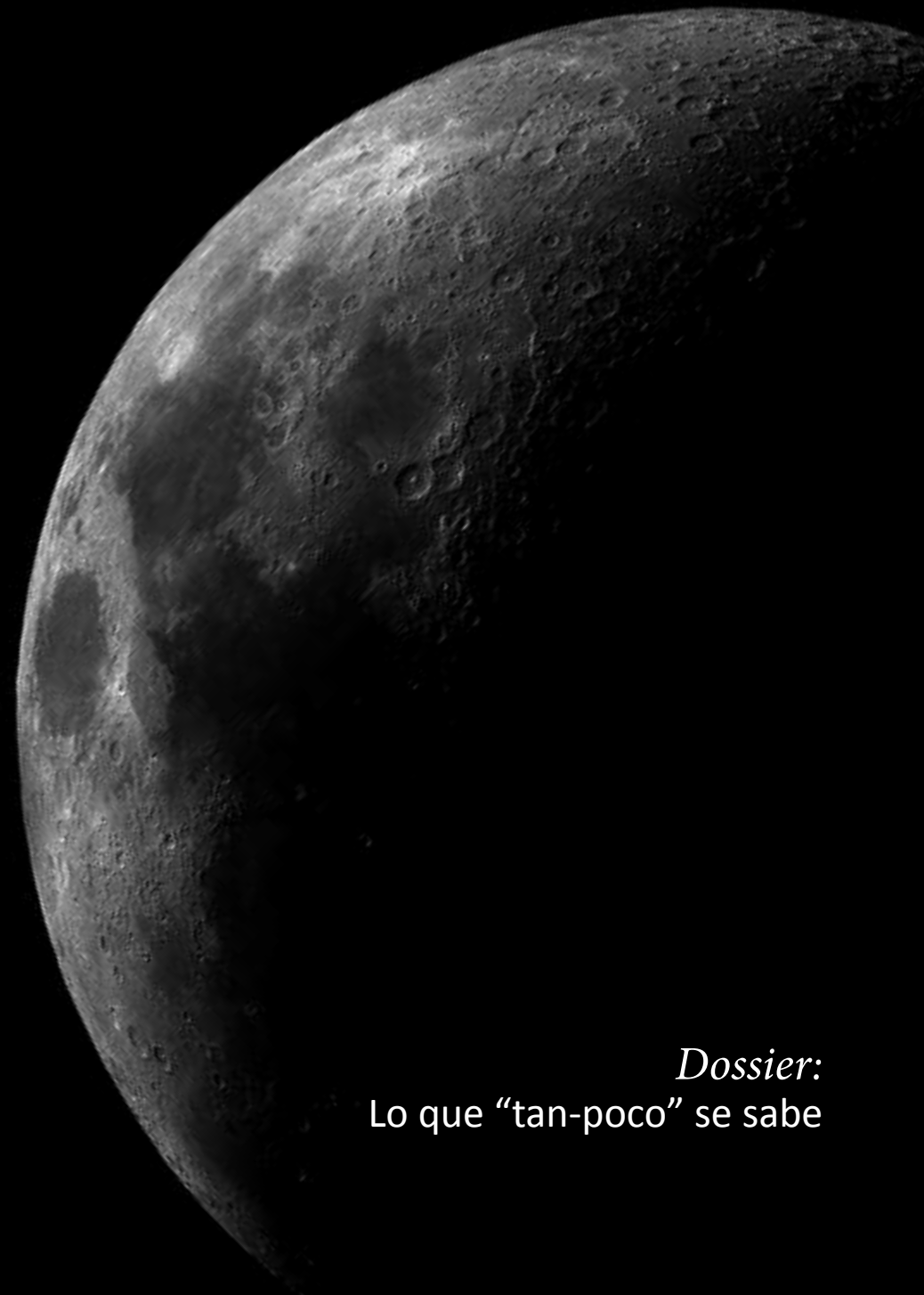
Me gusta no estar integrado. Cuando era chico quería estar integrado, por supuesto, pero ahora soy un adulto. Me parece que no estar integrado es una idea bella.

¿Cómo se siente la extranjería viviendo en Londres hoy en día?

¡Me siento extranjero en Londres porque hablo inglés! Mi novia es italiana. Es de Roma, se vino a vivir a Londres conmigo y dice que es sorprendente. Dice que caminas por Londres y que todo el mundo habla en español, todo el mundo habla italiano, todo el mundo habla árabe, todo el mundo habla persa. Nadie habla inglés en Londres. Le dije que soy la única persona ahora; soy el indígena londinense.

Referencias

- Auster, P. (2012). *La invención de la soledad*. Barcelona: Anagrama. (Trabajo original publicado en 1982).
- Kafka, F. (2009). *La metamorfosis*. Madrid: Espasa Calpe. (Trabajo original publicado en 1915).
- Kureishi, H. (1990). *El buda de los suburbios*. Barcelona: Anagrama.
- Kureishi, H. (1991). *Mi hermosa lavandería*. Barcelona: Anagrama. (Trabajo original publicado en 1984).
- Kureishi, H. (2004). *Mi oído en su corazón*. Barcelona: Anagrama.
- Kureishi, H. (2004). *Soñar y contar*. Barcelona: Anagrama. (Trabajo original publicado en 2002).
- Roth, P. (2007). *Patrimonio*. Barcelona: Debolsillo. (Trabajo original publicado en 1991).
- Spiegelman, A. (2003). *Maus*. Londres: Penguin. (Trabajo original publicado en 1977).



Dossier:
Lo que "tan-poco" se sabe



Raya Angel Zonana*

Lo que “tan-poco” se sabe: algunas notas

*La vida es un milagro
cada flor,
con su forma, su color, su aroma,
cada flor es un milagro.
Cada pájaro,
con su plumaje, su vuelo, su canto,
cada pájaro es un milagro.
El espacio, infinito,
el espacio es un milagro.
La memoria es un milagro.
La consciencia es un milagro.
Todo es milagro.
Todo, menos la muerte.
- Bendita la muerte, que
es el fin de los milagros.¹
Manuel Bandeira*

¿Cómo hablar de lo que no se sabe? Solo es posible aventurarse en este territorio munidos de lo que sabemos/vivimos y del permanente deseo de búsqueda que acompaña al ser humano desde su nacimiento hasta su muerte (único punto “conocido” en ese viaje, pero del cual, por cierto, nada sabemos). Entonces...

- En el capítulo 7 de la *Interpretación de los sueños*, texto inaugural del psicoanálisis, publicado en 1900, Freud se dedica a estudiar

minuciosamente el funcionamiento mental partiendo del sueño, creación siempre enigmática. Observa y propone un nuevo lenguaje, el del inconsciente: otra lógica, con sus movimientos propios, sus meandros. Describe el método psicoanalítico como la forma de penetrar en ese “espacio”. La escucha, la interpretación. Va “deshojando” las sucesivas capas de lo oculto, lo reprimido... hasta que llega a un punto impenetrable: el “ombligo” del sueño. Existe “una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar [...]”. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. [...] Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio” (Freud, 1900, p. 519).

Lo oscuro del sueño, lo que no se deja interpretar, es lo que mueve al deseo hacia lo que tan-poco se sabe.

- En 1932, después de 40 años de trabajo, y habiéndose varias veces preguntado sobre lo femenino Freud escribe su último texto dedicado específicamente a ese tema: la 33 *Conferencia: La feminidad*. Al final del artículo, al aceptar sus limitaciones para la exploración de este objeto, Freud sugiere al lector que

quiera ir más allá que busque lo que no se sabe de lo femenino en su propia experiencia o que le pregunte al poeta, aquel que tiene el poder de, al conservar la fantasía infantil, adentrarse en el misterio de lo desconocido, del “continente negro”.

Esquema del psicoanálisis, de 1938, es el último texto de Freud, que queda inacabado cuando muere. Un esquema, algo para ser pulido, rediseñado. Territorio en que todavía hay mucho por buscar. Él sabía que habría ampliaciones, agregados, digresiones, disensos, rupturas, descubrimientos, transformaciones en el diseño de esta joven teoría, de la cual, en realidad, hasta hoy somos exploradores, en el intento de ir más allá de aquello que no se sabe.

Lo que no se sabe en psicoanálisis es lo que señala un norte, lo que se constituye como la posibilidad de contacto con “agujeros negros móviles” que, o bien se desfasan, o bien se tocan el uno con el otro, conformando nuevas figuras que luego se diluyen y que, en determinados momentos, se iluminan por mediación de la palabra y del lenguaje, volviéndose por un instante comprensibles. Pero queda siempre un resto, la palabra nunca lo dice todo y, de este modo, el objeto del psicoanálisis solo se puede rodear, tantear. En este proceso de fugacidad del conocimiento, se produce una trama que permanece y por la cual podemos caminar. Es un esquema, es el *Esquema del psicoanálisis*.

Por la brecha que Freud deja abierta en este *Esquema del psicoanálisis*, van pudiendo entrar los autores que, a partir de él, ampliaron el espacio conceptual psicoanalítico en busca de lo desconocido. Y en este espectro de autores no hay solamente psicoanalistas, puesto que el campo teórico creado al final del siglo XIX en Viena alcanzó muchas otras disciplinas, así como obtuvo de ellas aportes fundamentales para su desarrollo. Cada nuevo pensamiento de cualquier disciplina mapea la ruta con nuevos deseos que nacen de los rastros de lo ya sabido. El comienzo se da por la fantasía. El comienzo del comienzo, aquel que, en verdad, toma la ruta ya construida, surge del deseo, ese eterno insatisfecho. No hay linealidad, y sí un movimiento continuo de enlazamiento de lo nuevo con lo ya existente y conocido.

En todos los comienzos hay intención y actitud. Cada comienzo crea una singularidad, pero también entrelaza lo existente, lo conocido, la herencia de la creación del lenguaje de la humanidad, paralelamente a su propio fértil y singular alejamiento. (Oz, 2007, p. 15; traducción propia)

Así también *Calibán* sugiere lo nuevo, un pensamiento singular, fecundo, que encuentra en lo que no se sabe su estímulo, su búsqueda.

El *Dossier* de este número de *Calibán* –*Lo que no se sabe*– sigue este tema en áreas no específicamente propias del psicoanálisis, en las cuales, sin embargo, nosotros, los psicoanalistas, siempre buscamos savia que nos nutra. De este modo, pedimos a los autores que intentaran, cada uno en su oficio, caminar por los terrenos de los cuales “tan-poco se sabe”. En cada uno de los artículos que siguen los autores revisitan lo sabido, lo familiar, como fuente de cierta seguridad para, desde allí, generar hipótesis, deseos y fantasías. Crean así un trayecto particular, en su propia lengua.

En tonos musicales, Arrigo Bernabé, compositor brasileño de vanguardia, nos lleva por ese trillo con la frescura y la delicadeza con la que se revisitan recuerdos de infancia. Nacido en una ciudad del interior de Paraná, en el sur de Brasil, Arrigo, en un texto muy personal, relata el impacto que le causaron los primeros contactos con el mundo “psi” y con la música. Las fantasías que el mundo adulto provoca en el niño, palabras sonoras cuyo significado se intenta descifrar y percepciones extrañas a la mirada infantil van surgiendo del texto de Arrigo, junto con su trayectoria por el mundo musical, campo de creación del autor. En muchos momentos de su obra, el psicoanálisis se conjuga con la música, constituyendo un espacio de descubrimientos hacia nuevos saberes.

Los recuerdos, como hilos que la memoria teje artesanalmente, cuentan la historia de cada ser humano, ligan lo pasado y lo que se hace presente. ¿Cómo? Pedro Bekinshtein nos cuenta algo de lo que la biología sabe sobre la memoria, en una prosa clara que nos aproxima a los laberintos del funcionamiento cerebral. Al final del texto, el autor expone algu-

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo.

1. A vida é um milagre./ Cada flor,/ com sua forma, sua cor, seu aroma,/ cada flor é um milagre./ Cada pássaro,/ com sua plumagem, seu voço, seu canto,/ cada pássaro é um milagre./ O espaço, infinito,/ o espaço é um milagre./ A memória é um milagre./ A consciência é um milagre./ Tudo é milagre./ Tudo, menos a morte./ – Bendita a morte, que é o fim de todos os milagres.

nas dudas que la biología espera solucionar, interrogantes que el psicoanálisis sostiene como guía para sus pasos. Encuentro siempre productivo y con nuevos significados la relación entre el psicoanálisis y la biología.

La memoria, aunque de otra forma, es también guía en el texto de Marcio de Moraes, juez brasileño. Siendo Juez Federal en los *años de chumbo*², época de extrema represión durante la dictadura militar en Brasil (1964-1985), Marcio presenta su experiencia al juzgar el caso Herzog. Vladimir Herzog, periodista, quedó marcado en la historia de esa nación como un símbolo de la resistencia a la dictadura, al ser encarcelado, torturado y asesinado, con lo que se oficializó la extrema violencia y el desprecio por lo humano con los que los militares sometían al país. En el relato de Marcio de Moraes, se denuncia la evidente intención de borrar la historia para que, como sucede muchas veces en nuestros países latinoamericanos, tan-poco se pueda y se quiera saber.

Lo indescifrable habita el texto de Héctor Martínez, astrónomo. El autor nos pone en contacto con el universo que nos rodea, que no conocemos y que no llegaremos a conocer, a pesar de formar parte de él. Adentrarse en este universo oscuro nos “des-astra”, palabra que se origina en la idea de “perder al astro”, perder el rumbo. El objeto de estudio de Héctor Martínez es esquivo y se da a conocer menos por los astrónomos que por los “físicos que estudian lo más pequeño. Es muy paradójico –y, por momentos incómodo– que las cosas que más abundan en el universo nos sean tan esquivas a nosotros, los astrónomos”. El astrónomo, en su deseo de conocer, lamenta que puede ser antecedido por el físico en la aventura de penetrar en lo desconocido, en el lado oscuro del universo.

En este *Dossier* le corresponde a Osvaldo Pessoa, físico y estudioso de filosofía de la ciencia, penetrar en la delicada intersección entre física cuántica y psicoanálisis. En los caminos de esta intersección, el autor se mueve con argumentos en un lenguaje que no nos es familiar a nosotros, los psicoanalistas, y que tal vez, exactamente por la extrañeza que nos genera, activa la curiosidad, herramienta

esencial en nuestro diario quehacer.

Finalmente, como psicoanalistas, “lo que tan-poco se sabe” se hace presente permanentemente en nuestra clínica, en cada historia que vivimos, analizando (y no analizando por analizar). Somos como el *flâneur* que recorre la ciudad sin un objetivo aparente, pero con una mirada atenta a la historia de los lugares por los que transita. La errancia del analista durante la sesión, la atención flotante, camina al encuentro de algo nuevo, que no se conoce, hacia una creación de la dupla.

Que el lector pueda, en los encuentros con cada uno de los textos que siguen, construir un espacio de exploración y descubrimiento, hacia lo que tan-poco se sabe.

Referencias

Freud, S. (1976). *La interpretación de los sueños*. En J.L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).

Óz, A. (2007). *E a história começa*. Río de Janeiro: Ediouro.

2. Se ha traducido como “años de plomo”.



Arrigo Barnabé*

Faltaban páginas...

A comienzos de los 60 tuve mi primer contacto con el término *psico*. Fue cuando se estrenó en Londrina (mi ciudad natal, en el estado de Paraná, región del sur de Brasil) *Psicosis* de Alfred Hitchcock (1960).

Recuerdo que había cierto *frisson* entre los adultos; todos estaban hablando de la película. Mis padres, mis tíos y mis tías fueron a una función nocturna, y nosotros –mis hermanos, mis primos y yo– nos quedamos con mi abuela materna, Constanza. En aquel tiempo no había televisión en Londrina, por lo que el cine, además de la función del domingo de tarde, daba siempre en la semana una función nocturna. Ir a esa función nocturna era costumbre. A veces los niños acompañaban a los adultos. Recuerdo que así fui a ver *Peter Pan* (Disney, 1953), en una función nocturna. Y en una función nocturna, las tristezas y angustias que eventualmente existieran resultaban realzadas por lo punzante del film. Ya volviendo

a casa, en la pequeña peregrinación por las calles familiares, cuando ya habíamos superado la angustia del ocaso y cierta tranquilidad parecía provenir de la ciudad que reposaba en calma, las escenas proyectadas en la pantalla, intensificadas por las sombras de la noche, parecían adquirir vivacidad en lo más íntimo de nosotros mismos, lo que hacía que nos fuera difícil conciliar el sueño y generaba reflexiones sobre la vida, el mundo, la religión, lo efímero. Sobre crecer. Y sobre Peter Pan y los niños perdidos. Y Wendy. Y volar, volar, volar. Y el feroz Capitán Garfio. Y el cocodrilo.

Por ello, para no propiciar esas angustias, se volvió cada vez más raro lo de ir al cine de noche con los adultos. La noche de niños y risas solo tenía lugar cuando se daban comedias de Oscarito y Grande Oteló, Cantinflas, Mazaropi, Totò, Fernandel...

Pero ahora estoy hablando de una noche en particular, de la noche en que se exhibió

* Músico y actor.

una película evidentemente siniestra, plagada de escalofríos.

Una película para adultos.

Esa noche, entonces, nos quedamos con mi abuela Constanza, en la casa de mi tía Laura, la menor de las hermanas de mi madre. Tía Laura tenía una enorme colección de historietas de terror: *Terror negro*, *Gato negro*, *Sobrenatural*... A veces nos dejaba leer esas revistas prohibidas, divertida con nuestro espanto, y leía nuestras expresiones de pavor con ese deleite peculiar que sienten los adultos frente a la fascinación infantil.

Pero esa noche la tía Laura estaba en el cine también y el terror había quedado en la luz proyectada sobre la pantalla.

Esa noche, las historietas quedaron guardadas en un estante del living.

Esa noche, el pequeño acordeón azul de Felipe no salió de su estuche.

Esa noche, ni música ni juegos inocentes reconfortaban a los indignados niños, puesto que la diversión fue reservada para los padres: la película *Psicosis*.

A los hijos les tocaba la rutina tridimensional nocturna de las reuniones de niños: las escondidas, las adivinanzas, la gallinita ciega.

Mi prima Cida, con los ojos vendados y guiada por las risas sofocadas, intentaba tocar a alguien en el momento en que volvieron los adultos.

Pocas veces presenciamos tal frenesí después de una función de cine.

Era algo que se salía de la rutina, tal como la conversación, que parecía indescifrable; conversación de adultos. Conscientes de estar en los umbrales de nuestra comprensión, tanteábamos, en lo oscuro de las palabras, palabras comunes pero que no tenían sentido para nosotros:

—¡Él era la madre!

Claramente, el pronombre personal masculino en tercera persona, *él*, designado como “la madre”. ¡Más allá de toda comprensión!

—En ese momento me tapé los ojos —dice alguien, hablando de la impresionante escena en que descubren que la madre, además de estar muerta, había sido precariamente conservada por el hijo. Era una calavera con peluca sentada en una silla. Escalofríos.

Después de aquel día, presencié algunas conversaciones sobre psicología y sobre “complejos”, pero todo parecía muy lejano; ese conocimiento quedaba completamente por fuera de nuestro universo. Nuestro mundo era pueblerino.

Mi profesora de piano y teoría musical, D. Eudora Pitrowsky, fue una persona muy importante en mi formación como músico. Con ella aprendí a gustar de Bach y estudié las invenciones a dos y tres voces. Además de eso, tenía una mentalidad muy abierta, sin ningún preconceito sobre la música popular, y era gran fan de Ernesto Nazareth. Me acuerdo de ella deslumbrada con “Pedro Pedreiro” (Buarque, 1966, canción 6) y “Olê, Olá” (Buarque, 1966, canción 10), canciones recién estrenadas por Chico Buarque, en los comienzos de la MPB¹.

Y bien, en 1964 o 1965, estábamos con mi primo Felipe en una clase de teoría musical, cuando Doña Eudora habló sobre una película que acababa de estrenarse: ¡*Freud!* (Reinhardt, 1962). Nos recomendó que fuéramos a verla, que era una película importante y demás (ahora me doy cuenta de que debe haber sido en 1965, porque la película era prohibida para menores de 14 años, y el control en la entrada del cine era riguroso). Fuimos. Quedamos muy impresionados.

Recuerdo la escena en que David McCallum (al que conocíamos de la serie *El agente de C.I.P.O.L.* [Rolfé, 1965-1968], como Illya Kuryakin) abrazaba con pasión el maniquí con las ropas de su madre y después atravesaba con un sable el maniquí con las ropas de su padre... Y también las escenas en que Freud se desmayaba en el cementerio, mientras se esforzaba inútilmente por atravesar el portón del campo santo... Tantas escenas impactantes... Pero para mí nada fue más impresionante que la paciente bajo hipnosis que gritaba al recordar el lugar en que su padre había muerto:

—¡Se murió en un *burdel!* ¡Murió en un *burdel!*

Yo no sabía lo que era un *burdel*, y pasé algún tiempo cavilando aquello. Un día resolví preguntarle a mi padre qué era un *burdel*. Por el silencio que siguió capté que no era una buena pregunta. Pude percibir una



contracción en su rostro, como si se le estuvieran plegando las orejas contra la cabeza. En aquel momento me pareció que se había enojado por mi pregunta. Hoy pienso que quizás estaba conteniendo la risa. Después de algunos perceptibles segundos, llegó la respuesta, que no admitía réplica:

—Es donde viven las mujeres de mala vida.

Bueno, me quedé en la misma, pero aprendí que existían mujeres de mala vida. Yo no sabía en absoluto qué era eso. Pero noté que aquello se adentraba en algún territorio prohibido...

La película repercutió inmensamente en mi primo y en mí. Él, resuelto a seguir los pasos de Freud, cuando se le preguntaba por su vocación, respondía sin pestañear: ¡psiquiatra!

El nombre de Freud se nos volvió familiar. La ciencia de descubrir las dolencias de la psique, de curar las mentes defectuosas, de reconfortar a los enfermos del alma pasó a formar parte de nuestro universo pueblerino.

Cabe relatar otro episodio, acontecido en Curitiba, capital del estado, cuando fui allá a estudiar, en 1969.

El Hotel Barbosa, verdadero antro en la zona central de Curitiba, fue mi residencia. El lugar tenía tal mala fama que el taxista no me quería dejar allí, y me advertía:

—¡Pero aquí era la pensión Marumby! ¡Este era un lugar de mujeres de mala vida!

Tuve que explicarle que ahora era una pensión de estudiantes e insistirle en que todo

estaba bien. El taxista, desconforme, se fue, y entonces allá me dirigí yo, dispuesto a entrar en el exburdel en el que pasaría uno de los mejores años de mi vida junto con los amigos con los que conviví: el inolvidable Hotel Barbosa. Hasta hoy sueño que llego a Curitiba, voy al hotel —que en el sueño aún existe— y me hospedo allí por una noche, y me espanto al darme cuenta de cómo lograba ser tan feliz viviendo en un lugar tan poco confortable.

Como tenía el hábito de frecuentar bibliotecas, me hice socio de la Biblioteca Municipal de Curitiba. Para mi alegría, tenían las obras completas de Sir Conan Doyle, libros sobre yoga, esoterismo, paleontología y, como descubrí un día, uno de Sigmund Freud. No “sobre” Sigmund Freud, sino de su autoría. Era un libro de colección, encuadernado, que retiré en el riguroso invierno de Curitiba. Luego de atravesar ciertas dificultades, logró atraer mi interés el relato de cuando él estaba en el tren y su madre le dio algo para jugar. Era algo así, pero describía muy bien aquel viaje en tren. Me acuerdo de ello porque me quedé con la sensación de haber hecho yo mismo el viaje descrito en el libro. De repente el relato se interrumpe ¡porque faltan páginas en el libro! No pude seguir la lectura porque faltaban páginas (realmente se volvía indescifrable). ¡Siempre me pareció impresionante esta historia!

Bueno, en los años 70, ya en San Pablo, alumno de la Facultad de Arquitectura y

1. N. del T.: Música popular brasileña.

Urbanismo (FAU), tenía un colega que hacía terapia con Gaiarsa (terapeuta famoso en San Pablo en aquel momento). Psicodrama, esas cosas que me daban un miedo tremendo. Como lo de hacer un laboratorio teatral, algo que siempre me pareció horrible; eso de tener que abrir la intimidad a un desconocido...

Siempre le tuve un poco de miedo al diván, a lo que podría descubrirse en mí, cosas que podrían ser malas y de las cuales yo no tenía conciencia alguna.

En 1978 hice una canción, con letra y música inspirada por el “Sertanejo Lisérgico” (así era como yo llamaba a la poética de Tetê Espíndola y sus hermanos, recién llegados de Mato Grosso do Sul). Tetê fue después bastante conocida por ganar un festival con la canción “Escritas estrelas” (Espíndola, 1996, canción 12), en 1985. Sin embargo, en 1978 su trabajo estaba bastante basado en una mixtura de géneros típicos del Mato Grosso do Sul, como la *guarânia* y la polca paraguaya (bastante asimilados por la música *sertaneja*²) con el blues, el rock, Janis Joplin, Mahavishnu, etcétera.

Había entonces una mirada *sertaneja* para las cosas, pero era una mirada de quien conocía el “viaje”, de quien conocía el ácido lisérgico.

Ello me impulsó a componer “Canção dos vagalumes” (Barnabé, 1982, canción 3) para Tetê Espíndola.

Fue una de las primeras composiciones que hice usando el sistema dodecafónico.

La letra trabajaba bastante con aliteraciones y choques consonánticos, porque yo quería crear un efecto de *cri-cri* de grillos cuando fuera cantada a ritmo rápido.

La canción se presentaba primero en forma lenta, *rubato*, bien tranquila. Después el *tempo* se volvía vigoroso y el ritmo, muy vivo. Entonces, buscando los choques consonánticos, fui haciendo:

Brincou no brejo, brilhou no pantanal [secuencias de *br* en *brin*, después *bre*, después *bri*...]
Luz de pirilampo, o sol já morreu
Cigarras gritam pelo fim do dia [aquí tenía

el *gr* de *gritam*]
Dragão brinca na brisa [*dra, bri, bri*...]
Frágil tremular [*fra, tre*...]
Brotam plumas, palmeiras ao luar [*bro, plu*...]
Brilhando longe no breu do arrozal [*bri, bre*...]
Luz azul luzindo
Gravetos bailam [*gra*...]
Cricri de grilos Freud não explica [*cri cri, gri, freu, pli*...]
Caboclo bugre durma [*clo, gre*...]
Nave espacial
Gravita entre cravos e cristais [*gra, cra, cris*...]³

Al escribir la letra, iba al diccionario a buscar las palabras que generaran ese efecto y que fueran adecuadas. Por ejemplo, en la página que tenía *fr*, todos los vocablos empezaban con ese choque consonántico. Iba seleccionando de acuerdo a las posibilidades que intuía en las palabras y después intentaba utilizarlas en la letra. Cuando pensé en *cricri*, la frase fue irresistible: “cricri de grillos que Freud no explica”...

Después de que todo estuvo pronto, me di cuenta, divertido, de que la música no era dodecafónica: ¡había utilizado una serie de 11 sonidos, en lugar de los 12 prescritos por Schönberg! Pero quedó bien y también sonaba bien, aunque no siguiera las reglas. ¡Por suerte, no había notado esa “falla” mientras estaba componiendo, si no, la canción no hubiera visto la luz!

Más adelante, en 1994, leyendo la sección de cultura del *Jornal da Tarde*, un título llamó inmediatamente mi atención: “Conversando con el Hombre de los Lobos”. Era una página de reseñas literarias. No pude dejar de pensar: “El hombre de los lobos... ¡Pero qué buen nombre!”. Y enseguida pensé: “incluso podría ser ‘El hombre de los Cocodrilos’...”.

Yo todavía no sabía nada de ese libro, *Conversando com o Homem dos Lobos*, de Karin Obholzer (1982). Leí entonces la reseña. Era sobre un caso famoso de Sigmund Freud, *Historia de una neurosis infantil* (Freud,

1918/1974), caso germinal en el desarrollo de la teoría psicoanalítica. El paciente, apodado como “hombre de los lobos”, todavía vivía cuando el libro fue escrito, por lo cual la autora pudo entrevistar personalmente a Sergei Pankejeff. Compré el libro y conocí así un poco de la historia de ese atormentado noble ruso y de cómo fue protegido y amparado por la sociedad psicoanalítica de Viena hasta el final de su vida; fue analizado no solo por Freud, sino por prácticamente todo el linaje de psicoanalistas más importantes a partir de él. Y sin resultados positivos, lo cual quedaba en evidencia por la recurrencia de los síntomas. Lo que me interesó también fue eso: que era un caso célebre de Freud pero que Freud no logró resolver, que Freud no explicó, como en el juego de la canción de las luciérnagas.

Pensé que era un buen material para una ópera. Se me ocurrió hacer una ópera en el diván, con toda la acción transcurriendo en el consultorio psicoanalítico. Un compositor en crisis (ay, ay, ay) no logra componer y busca ayuda en el psicoanálisis. Esa era mi idea. Y, para que fuera más autobiográfico, el título sería “El hombre de los cocodrilos”.

Hasta ese momento yo nunca había estado en análisis, aunque tenía amigos que lo habían estado, así como amigos psicólogos, psicoanalistas y psiquiatras...

Tendría que explicar ahora el porqué del cocodrilo. Aunque algunos lectores lo puedan saber, creo que no todos conocen mi trabajo más divulgado, *Clara Crocodilo* (Barnabé, 1980).

Esa música (y uso el término intencionalmente, puesto que no se trata de una canción) fue compuesta en etapas sucesivas en los años 70.

Toda la parte musical fue compuesta en Londrina, junto con Mário Lúcio Cortes, cuando volvíamos de las vacaciones: Mario, del Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA) en San José de los Campos, interior de San Pablo, y yo, de la FAU, en San Pablo. Teníamos un grupo de amigos en Londrina que se había formado al final de la adolescencia, a partir de los 16 años, y estábamos todos muy interesados por la cultura, especialmente por la música, tanto erudita como popular. Mário, al ser increíblemente musical, era admirado por todos.

En las vacaciones de diciembre de 1971 empezamos a trabajar y, a finales de enero de

1972, habíamos compuesto los dos primeros módulos de *Clara Crocodilo*. La cooperación entre nosotros se daba muy bien. Pensábamos en una “obra abierta”, en hacer una composición en módulos, que permitiera diferentes configuraciones. En las vacaciones de julio de 1972 terminamos los cinco módulos y comencé a pensar en agregar un texto en dos módulos que tuviera líneas melódicas evidentemente vocales.

Empecé a pensar entonces en ese texto. Buscaba un personaje, me gustaban los cómics del Hombre Araña, que era una especie de antihéroe, mientras la dictadura asolaba el país y la sensación de opresión era muy grande. Pensé en un antihéroe andrógino, en yuxtaponer un nombre femenino y uno masculino, evidentemente inspirado en Alice Cooper o Béla Bartók (un día, en 1969, en Londrina, después de haber comentado acerca de la inexistente presencia de mujeres en el área de la composición erudita, Mário me llamó por teléfono para aclararme que sí había mujeres componiendo música erudita y que él había descubierto a una: una húngara llamada Béla Bartók. Llamé entonces a una amiga pianista, Marta Furtado, para comentárselo, y ella se murió de la risa al escucharme porque, según me explicó, Béla era un nombre masculino en Hungría. De todos modos, me dijo que ella estaba justamente estudiando su *Allegro barbaro* –nombre de por sí sugerente...– y nos invitó a escucharla tocar. Fue así que, deslumbrados, conocimos a Bartók).

El nombre surgió de esos contrastes entre femenino y masculino: lo femenino etéreo, luz, *Clara*, y lo masculino sumergido, oscuro, rugoso, *cocodrilo*. Lo que unía los dos nombres era la repetición de letras, como si unas estuvieran infiltradas en las otras.

Finalmente, esa “pieza”, *Clara Crocodilo*, se volvió bastante conocida y mi personaje, el reportero radiofónico que va a entrevistar al monstruo, se fue confundiendo con el monstruo, el cocodrilo...

Bueno, dicho esto, vamos a seguir con la ópera. Yo tenía la idea, pero sabía de mi incapacidad para escribir el libreto. En ese momento supe de la existencia de un autor de canciones, dramaturgo y escritor de Buenos Aires, Alberto Muñoz, a quien le gustaba mucho mi traba-

2. N. del T.: Del Sertão (Sertón, en español), región semiárida del nordeste brasileño.

3. N. del T.: Se dejó el original para respetar el juego de sonidos. La traducción aproximada sería: “Jugó en el pantano, brilló en el pantanal / Luz de luciérnaga, el sol ya murió / Cigarras gritan al final del día / El dragón juega en la brisa / Frágil tremolar / Brotan plumas, palmeras a la luz de la luna / Brillando a lo lejos en la brea del arrozal / Luz azul reluciendo / Astillas bailan / Cricri de grillos que Freud no explica / Caboclo salvaje duerme / Nave espacial / Gravita entre clavos y cristales”.

jo. Fui hasta Buenos Aires, en 1994. Conocí a Alberto y sentí que podríamos trabajar juntos. A partir de mi idea inicial, Alberto (con formación en psicología) tuvo otras geniales: el compositor no logra componer porque tiene miedo de que la tapa del piano se cierre sobre sus manos mientras trabaja, y lo “castre”. Tuvi- mos algunos encuentros más y surgieron más ideas, hasta que finalmente, en 2001, surgió la posibilidad de realizar el trabajo gracias al pa- trocinio del Centro Cultural Banco do Brasil, de San Pablo.

En ese tiempo terminé casándome con una psicoanalista (pura coincidencia) y es- tuve en análisis algunos años (con otra psi- coanalista, claro...).


A través de Silvana, mi mujer, supe un poco más del psicoanálisis y me pareció interesante el pensamiento de Fabio Herr- mann, de la teoría de los campos. Tengo la impresión de que existe algún tipo de pa- ralelismo entre la actuación o la configuración del análisis propuesta por él y la actuación de los músicos en la improvisación libre contemporánea, tal como la propuesta por John Cage o Smetack.

Cuando se hace improvisación libre es ne- cesaria una libertad muy grande y, al mismo tiempo, un “diálogo desapegado” con los otros músicos. Pero, realmente, no tengo suficiente conocimiento de estos temas como para saber si esa intuición es aplicable o no. Quizás ten- dría que leer algún libro.

Ojalá que no falten páginas...

Referencias

- Barnabé, A. (1980). *Clara Crocodilo* [CD]. San Pablo: Nosso Estúdio.
- Barnabé, A. (1982). *Canção dos vagalumes* [grabada por T. Espíndola]. En A. Barnabé, *Pássaros na garganta* [CD]. San Pablo: Som Da Gente.
- Buarque, C. (1966). *Olê, Olá*. En *Chico Buarque de Hollanda* [CD]. Río de Janeiro: RGE.
- Buarque, C. (1966). Pedro Pedreiro. En C. Buarque, *Chico Buarque de Hollanda* [CD]. Río de Janeiro: RGE.
- Disney, W. (productor), Geronimi, C., Jackson, W. y Luske, H. (directores). (1953). *Peter Pan* [Película]. Estados Unidos: Walt Disney Productions.
- Espíndola, T. (1996). *Escrito nas estrelas*. En *Canção do amor* [CD]. San Pablo: Movieplay.
- Freud, S. (1974). Historia de una neurosis infantil. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 6). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1918).
- Hitchcock, A. (productor y director). (1960). *Psycho* [Película]. Estados Unidos: Shamley Productions.
- Obholzer, K. (1982). *Wolfman: Conversations with Freud's patient sixty years later*. Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Reinhardt, W. (productor), y Huston, J. (director). (1962). *Freud* [película]. Estados Unidos: Universal Studios.
- Rolfe, S. (Productor). (1965-1968). *The man from U.N.C.L.E.* [Serie]. Estados Unidos: MGM Television.



Héctor J. Martínez*

El lado oscuro del universo

Si nuestro conocimiento actual del universo es correcto, o si al menos nuestro conocimiento de la gravitación (la teoría de la relatividad general de Einstein) lo es, los astrónomos hemos acumulado en las últimas décadas evidencia contundente de que vivimos en un universo que está abrumadoramente dominado en su dinámica global por dos componentes enigmáticos y, por el momento, esquivos: la materia oscura y la energía oscura.

Si nos preguntásemos de qué está hecho el universo, la respuesta sería la siguiente: la materia de la cual estamos hechos nosotros, la Tierra, el Sol, los miles de millones de estrellas de nuestra galaxia y todos los millones de galaxias que habitan el universo observable resultaría ser solo un 4%, mientras que la materia oscura constituiría el 26%, y la energía oscura sería el 70% de lo que existe.

En otras palabras: de todo lo que existe, solo podemos acceder mediante la observación directa a una minúscula fracción. Lo que es aun más impactante es que estos dos componentes oscuros dominan la dinámica del universo y las estructuras que hay en él. El universo está regido por un costado oscuro enigmático que es objeto de algunos de los mayores esfuerzos observacionales y teóricos de la astronomía actual para intentar explicarlo.

La materia que conocemos, llamada materia bariónica, constituida por protones, neutrones y electrones, interactúa con la radiación electromagnética y, por lo tanto, es detectable con instrumentos sensibles ya sea a la luz o a radiación electromagnética de otras longitudes de onda como radio, microondas, infrarrojo, ultravioleta, rayos X o rayos gamma. Nosotros mismos somos emisores de luz infrarroja y reflejamos luz visible. Los dos componentes oscuros del universo no pueden ser detectados con ningún tipo de radiación electromagnética –tal es su cualidad común de *oscuros*– y, por lo tanto, su existencia y accionar nos son revelados por medios indirectos.

La materia oscura es una forma aún no identificada de materia que solo interactúa entre sí y con la materia bariónica a través de la fuerza de gravedad. No puede estar constituida por las partículas elementales que conocemos porque, si así fuese, podríamos detectarla directamente. Sin su existencia, las galaxias como nuestra propia Vía Láctea no existirían. La materia oscura rodea y permea las galaxias, y actúa a modo de pegamento gravitacional que impide que estas, como también las agrupaciones de galaxias, se desarmen. Sin la contribución gravitatoria de la materia oscura no se hubiesen formado las grandes estructuras

* Universidad Nacional de Córdoba. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

que hoy observamos en el universo, es decir que las galaxias no existirían y, con toda seguridad, no se hubiese formado nunca una minúscula estrella a la que llamamos Sol, lo que conlleva a entender que no existiría la vida, por lo menos como la conocemos.

Por su parte, la energía oscura es una forma aún desconocida de energía uniformemente distribuida en todo el espacio, que es responsable de uno de los fenómenos más extraños: la expansión acelerada del universo. Su densidad es extremadamente baja, de modo tal que su acción, similar a la de una fuerza repulsiva que acelera la velocidad con que las galaxias se alejan unas de otras, se manifiesta solo cuando se consideran distancias enormes, incluso para las escalas astronómicas. Es decir que su efecto es tangible sobre el universo como un todo y no lo es en escalas de tamaños de galaxias o sistemas de galaxias.

Los dos componentes oscuros del universo son de naturaleza distinta –uno es materia, el otro, energía– y sus roles son contrapuestos. La materia oscura, mediante la fuerza de gravedad, cumple un rol atractivo que hace que las estructuras en el universo se formen y se mantengan cohesionadas. La energía oscura actúa como una fuerza repulsiva que acelera la expansión cósmica. Podemos pensar que su rol es opuesto al de la materia oscura; su accionar es, en cierto modo, destructivo.

La materia oscura

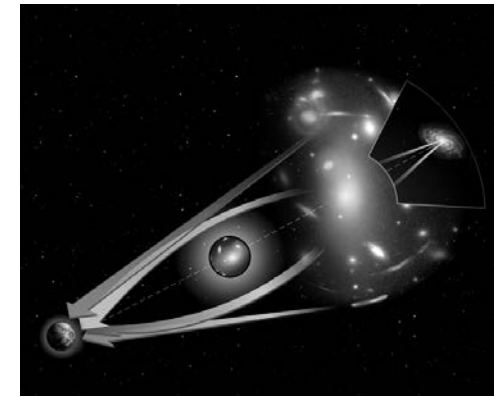
Las primeras evidencias de la existencia de la materia oscura datan de 1933, cuando el astrónomo suizo Fritz Zwicky estudiaba el movimiento de las galaxias en los cúmulos de galaxias. Los cúmulos de galaxias, los objetos más masivos del universo, son agrupaciones que pueden contener entre 50 y miles de galaxias, las cuales interactúan entre sí a través de la fuerza de gravedad. Zwicky encontró que las velocidades con que las galaxias se mueven dentro de los cúmulos son muy altas y que la

única forma de que los cúmulos permanezcan en equilibrio y no se desarmen es que entre ellos haya mucha más materia que la que aportan las galaxias que los integran. Esta materia extra provee la fuerza de gravedad necesaria para mantener los cúmulos en pie. Para algunos cúmulos se necesita hasta cinco veces más materia que la que brindan las galaxias.

Desde el trabajo pionero de Zwicky a la fecha, la evidencia de la existencia de la materia oscura –y de su notable abundancia– se ha ido acumulando a partir de observaciones astronómicas de naturaleza muy dispar, que involucran la necesidad de explicar fenómenos gravitacionales que no podrían darse sin la existencia de una gran cantidad de materia “perdida”, no visible. Dos tipos de observaciones que revelan la existencia de la materia oscura sobresalen por su precisión y por su contundencia: la rotación de las galaxias espirales y las lentes gravitacionales.

Las galaxias espirales, como nuestra Vía Láctea, son sistemas que incluyen miles de millones de estrellas y gas, distribuidos en un disco que contiene zonas de mayor densidad –los brazos espirales– y en un esferoide central. Una característica fundamental de este tipo de galaxias, y que les da su estructura, es la rotación. Las estrellas y el gas que constituyen una galaxia espiral participan de un movimiento de rotación alrededor del centro de la galaxia. En nuestro caso, el Sol gira en torno al centro de la Vía Láctea con una trayectoria circular de 27.000 años luz¹ de radio, y se mueve a una velocidad de 220 kilómetros por segundo, por lo que una vuelta completa le toma unos 240 millones de años. El estudio de la rotación de las galaxias espirales arroja resultados concluyentes: estas galaxias rotan demasiado rápido y deberían desarmarse si todo el material que las compone fuese solo el material en forma de estrellas y gas que se puede observar. Para explicar la rotación de las galaxias espirales se necesita asumir que están inmersas en grandes formas esféricas de materia oscura,

¹ El año luz es una medida de distancia, no de tiempo. Es la distancia que recorre la luz durante un año a su velocidad de aproximadamente 300.000 kilómetros por segundo. Un año luz equivale a 9.460.730.472.581 kilómetros; de ahí la comodidad de expresar distancias en años luz en vez de en kilómetros. Como referencia de algunas distancias en el universo, la distancia Tierra-Luna es de 380.000 km o 1,3 segundos luz; la distancia Tierra-Sol es de 150.000.000 km u 8 minutos luz; la distancia a la estrella más próxima a nuestro sistema solar es de 4,3 años luz; la distancia del Sol al centro de la Vía Láctea es de 25.000 años luz; la Vía Láctea tiene 100.000 años luz de diámetro; la distancia a la galaxia de Andrómeda, compañera de la Vía Láctea, es de 2.300.000 años luz.



Utilizando el fenómeno de lente gravitacional para medir la masa de un cúmulo de galaxias y detectar materia oscura. **Arriba:** Esquema del funcionamiento de una lente gravitacional. La luz que proviene de una galaxia distante (recuadro de la derecha), representada por las flechas curvas, se encuentra con un cúmulo de galaxias en su camino (círculo central) y es desviada por la gravitación que este ejerce. Como resultado, desde la Tierra, observamos múltiples imágenes en forma de arcos de la galaxia distante, que parecen provenir de las direcciones definidas por las flechas rectas. **Abajo:** Imagen del cúmulo de galaxias Abell 1689 obtenida con el telescopio espacial Hubble. Las galaxias que pertenecen al cúmulo son la mayoría de las galaxias de color amarillento, las imágenes con forma de arco corresponden a galaxias distantes detrás del cúmulo, deformadas por el efecto de lente gravitacional. El estudio de las formas y posiciones de los arcos, y de las distancias al cúmulo y a las galaxias distantes, permite medir la cantidad de materia que hay en el cúmulo. Esta forma de pesar el cúmulo permite deducir que la mayor parte de la materia que conforma el cúmulo es materia oscura. *Créditos: NASA / Imágenes sacadas de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gravitational_lens_full.jpg - https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abell1689_HST_2003-01-a-1280_wallpaper.jpg*

mucho más masivas y extendidas que el material visible de las galaxias, que proveen de la atracción gravitatoria necesaria para que las galaxias no se desarmen. Al estudiar las galaxias podemos saber no solo cuánta materia oscura se requiere para que permanezcan en equilibrio, sino también cómo tiene que estar distribuida espacialmente esa materia oscura.

Otro fenómeno en el que se manifiesta la existencia de grandes cantidades de materia oscura en los cúmulos de galaxias es el de lente gravitacional. La teoría de la relatividad general predice que la luz que pasa cerca de objetos masivos es desviada de su trayectoria rectilínea y es deflectada hacia otra dirección. El fenómeno es análogo al que producen las lentes ópticas, que desvían la trayectoria de los rayos de luz y los enfocan en el punto deseado. Un cúmulo de galaxias actúa como lente que desvía y enfoca los rayos de luz provenientes de objetos ubicados en la misma dirección en que se encuentra el cúmulo, pero mucho más lejos. El estudio de las deformaciones en las imágenes de las galaxias lejanas cuya luz ha

sido afectada por el efecto de lente nos permite extraer valiosísima información acerca del cúmulo que actúa de lente: podemos saber cuánta materia hay en el cúmulo y cómo está distribuida. Estos análisis nos llevan a corroborar lo que sabíamos desde la época de Zwicky: que los cúmulos de galaxias están dominados por materia oscura. Ahora arribamos a la misma conclusión por métodos totalmente distintos y complementarios.

En la actualidad sabemos cuánta materia oscura hay en el universo y cómo se distribuye, y entendemos el papel fundamental que juega en la formación de las estructuras en el universo. Lo que no sabemos aún es su naturaleza. Por motivos que exceden el alcance de este artículo, con el correr de los años se han ido descartando varias explicaciones posibles para la materia oscura, como, por ejemplo, que se trate de materia común pero en formas difícilmente detectables, o que se trate de partículas muy veloces y casi sin peso conocidas como neutrinos.

Muy probablemente, la respuesta final a la naturaleza de la materia oscura no la daremos

los astrónomos sino los físicos de partículas. Por más paradójico que suene, los estudiosos de lo muy pequeño tal vez tengan la llave para explicar lo muy grande. Se han propuesto muchos candidatos para la partícula constituyente de la materia oscura. Por el momento, el candidato favorito se llama WIMP (por sus siglas del inglés *Weakly Interacting Massive Particle*, o “partículas masivas que interactúan débilmente”). Estas partículas hipotéticas interactuarían entre sí y con la materia común a través de la gravedad y de la fuerza nuclear débil. Esta fuerza nuclear débil es muchísimo más poderosa que la gravedad, pero de un alcance infinitamente más corto, mucho menor que el tamaño del núcleo de un átomo de hidrógeno. Se calcula que cada centímetro cuadrado de superficie en la Tierra es atravesado por millones de WIMP cada segundo. Al ser tan poco probable que interactúen con la materia ordinaria, es muy difícil su detección. Sin embargo, en la actualidad hay un número importante de experimentos bajo la superficie de la Tierra que intentan detectar directamente la existencia de los WIMP. Algunos de ellos llevan funcionando casi una década, y han logrado detecciones que pueden explicarse como WIMP, pero que también pueden explicarse mediante el accionar de otros fenómenos físicos. Aún no se ha logrado ninguna detección que pueda atribuirse únicamente al accionar de los WIMP, por lo que, por ahora, siguen siendo una hipótesis.

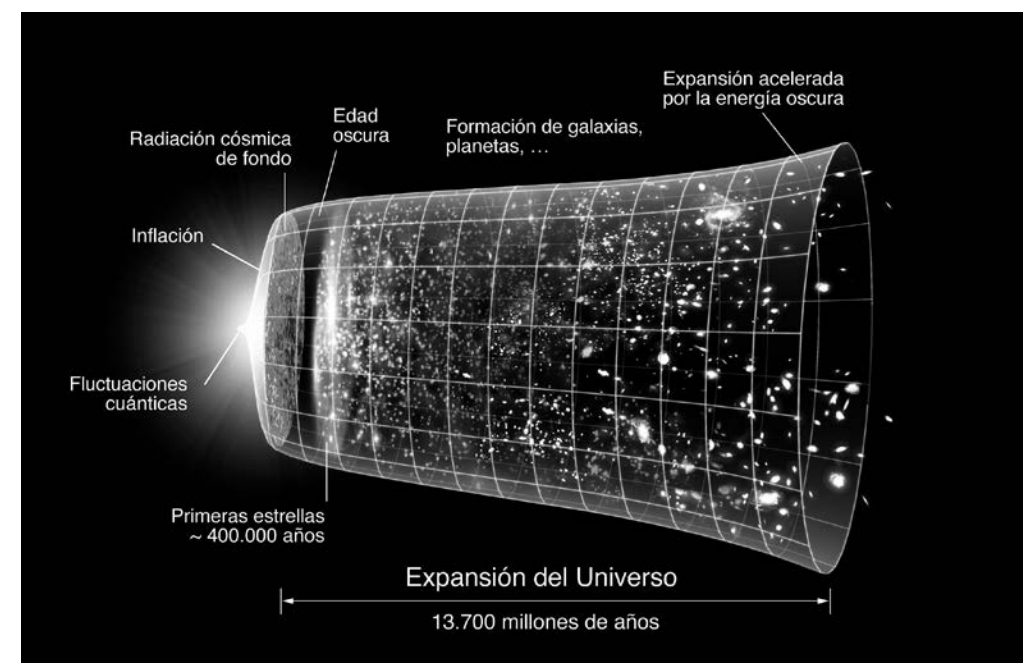
La energía oscura

En astronomía, mirar lejos es mirar atrás en el tiempo. Aunque la luz se mueve a una velocidad fantástica, demora un tiempo en llegar a nosotros desde cualquier lugar que consideremos. La luz emitida por un objeto demora más en llegar a nosotros cuanto más lejos esté el objeto en cuestión (ver la nota al pie previa). Así, la luz del Sol demora ocho minutos en llegar a la Tierra y la luz de las galaxias más lejanas observadas ha estado viajando por el universo durante miles de millones de años hasta llegar a nosotros. Muchas de las galaxias que observamos son tan distantes que la luz que hoy vemos de ellas inició su camino hacia nosotros mucho antes de que la Tierra misma

se formara. Por lo tanto, estudiar objetos situados a distancias muy grandes y variadas es estudiar el universo en épocas muy anteriores y distintas. En particular, podemos estudiar con qué velocidad el universo como un todo se expandía en distintos momentos del pasado.

Desde fines de la década del 20, con los primeros estudios de las velocidades de las galaxias por Hubble y Humason, se sabe que el universo como un todo está en expansión. La distancia entre puntos distantes del espacio crece continuamente. Esto no es así en distancias menores, donde la fuerza de gravedad vence a la expansión y mantiene los objetos cerca unos de otros, moviéndose en interacción mutua y contenidos dentro de las estructuras que conforman el universo, como las galaxias y las agrupaciones de galaxias. Pero si miramos lo suficientemente lejos, los objetos se alejan unos de otros. La expansión del universo constituye uno de los descubrimientos más importantes de la ciencia del siglo XX. La teoría de la relatividad general explica cómo es el universo en grandes escalas y nos dice cómo se tiene que comportar la expansión según el contenido del universo. Así, un Universo con una densidad de materia por encima de un determinado valor crítico deberá detener su expansión debido a la atracción gravitatoria mutua entre los objetos, y posteriormente deberá contraerse. Por el contrario, si la densidad de materia es inferior a ese valor crítico, la expansión deberá ir frenándose pero sin detenerse nunca. El debate sobre si el universo frenaría su expansión en el futuro o no se desarrolló durante décadas con partidarios de uno y otro caso, pero sin demasiada evidencia en uno u otro sentido.

En 1998 y 1999 se publicaron los primeros trabajos científicos –de dos equipos distintos de astrónomos– que presentaban evidencia de que la expansión del universo no estaría amnoriando, sino todo lo contrario: estaría acelerándose. En estos trabajos se estudiaron un número importante de explosiones de estrellas (conocidas como supernovas) a grandes distancias de la Tierra, y se pudo medir por primera vez la velocidad de expansión del universo en distintos momentos del pasado. Este descubrimiento de la expansión acelerada del universo les valió a los principales responsables de esos equipos, Saul Perlmutter, Brian



Efecto de la energía oscura en la expansión del universo. La imagen muestra un esquema de la historia del universo desde el *Big Bang* hasta el presente. Las semillas de las estructuras más grandes que hoy conforman el universo se originaron de pequeñas fluctuaciones de la densidad de energía inmediatamente después del *Big Bang*. El universo tuvo una primera fase de crecimiento extremadamente veloz, conocida como inflación. Posteriormente, el universo se expandió a velocidades menores y decrecientes, y se fueron formando las estructuras que hoy observamos. Hace unos 5.000 millones de años aproximadamente, la energía oscura empezó a tomar el control de la expansión haciendo que esta se acelerara, es decir, haciendo que el universo se expandiera cada vez más rápidamente. Créditos: NASA / Imagen tomada de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Evolution_Universo_CMB_Timeline300_no_WMAP.jpg

Schmidt y Adam Riess, el premio Nobel de Física del año 2011.

¿Cómo se entiende una expansión acelerada del universo? Para dar una explicación, se desenterró una vieja idea de Einstein del año 1917. Las ecuaciones de su relatividad general, cuando se aplicaban al universo, implicaban que este era inestable y que debía colapsar bajo el efecto de la gravedad, pero esto no era lo que se observaba. Por el contrario, la imagen que se tenía del universo en esos años era de uno que no se contraía ni se expandía. Las cosas se movían en el universo, pero el universo como un todo era estático. Einstein notó que si incluía en sus ecuaciones lo que él denominó *constante cosmológica*, que actuaba a modo de fuerza repulsiva, el universo, en sus ecuaciones, se volvía estático. La constante cosmológica era

la explicación de por qué el universo no colapsaba. Con el descubrimiento, unos años después, de la expansión del universo, ya no se necesitaba invocar una fuerza repulsiva que contrarrestara la gravedad. El universo no colapsaba porque se estaba expandiendo. Quizá en un futuro lejano la expansión se frenaría y el universo se contraería, pero por el momento la constante cosmológica se volvía innecesaria. Einstein la descartó y se refirió a ella como un gran error. Cuando se descubrió, a fines de los años 90, que el universo se expande aceleradamente, se necesitó una vez más de algo que actuase a modo de fuerza repulsiva: la constante cosmológica, descartada durante siete décadas. La constante cosmológica de Einstein, actualizada a la jerga de la cosmología contemporánea, se conoce como energía oscura. Es descripta en

las ecuaciones como una energía inherente al vacío, el cual no estaría tan vacío en realidad sino lleno de esta forma de energía.


La evidencia de la existencia de esta forma de energía, que constituiría el 70% de todo lo que existe en el universo, no se limita a las observaciones de supernovas distantes, sino también a una serie de estudios astronómicos de naturaleza diversa que van desde la radiación de microondas proveniente del universo temprano hasta la distribución espacial de las estructuras en el universo. En la actualidad, se están llevando a cabo relevamientos de zonas muy grandes del universo para determinar si el vacío ha tenido siempre la misma densidad de energía oscura o si ha habido variaciones con el correr del tiempo. En estos hipotéticos escenarios más complejos ya no se habla propiamente de una energía oscura, sino de una *quintaescencia*: una versión más complicada de la energía oscura. Por ahora la evidencia dice que la energía oscura domina la dinámica del universo y hace que a cada momento la velocidad con que los objetos distantes se alejan de nosotros y entre ellos aumente.

El universo tuvo su comienzo en un evento que dio origen al espacio y al tiempo, y que se conoce como *Big Bang* (“gran explosión”), hace unos 13.800 millones de años. La velocidad con que el universo fue expandiéndose en distintos momentos de su historia estuvo determinada fundamentalmente por la abundancia relativa de la materia oscura, la energía luminosa y la energía oscura. La energía oscura comenzó a tener el control del universo hace relativamente poco en términos cosmológicos: unos 5.000 millones de años aproximadamente. El detalle que vuelve a esta cifra muy curiosa es que se trata de la época en que nuestro sistema solar y nuestra Tierra se formaron en la galaxia espiral que conocemos como Vía Láctea.

El conocimiento que tenemos de la energía oscura es, en el mejor de los casos, bastante preliminar. Si lo que hoy sabemos de ella es correcto, podemos adelantar algunas ideas sobre cómo será el destino del universo. La velocidad con que los objetos distantes se irán alejando unos de otros aumentará sin parar. Llegará un momento muy remoto en el futuro en que dejaremos de ver los objetos más dis-

tantes porque se estarán alejando más rápido que la luz, y la luz que ellos emitan no podrá alcanzarnos nunca. Gradualmente perdemos de vista objetos cada vez más cercanos y nuestro universo visible será cada vez más pequeño. Eventualmente las estructuras en el universo se irán disgregando, a medida que la expansión desbocada le vaya ganando a la fuerza de gravedad. Este escenario, por ahora más de ciencia ficción que de ciencia, se conoce como *Big Rip* o “gran desgarramiento”.

Como con la materia oscura, muy probablemente la explicación definitiva de la naturaleza de la energía oscura venga de los físicos que estudian lo más pequeño. Es muy paradójico –y, por momentos, incómodo– que las cosas que más abundan en el universo nos sean tan esquivas a nosotros, los astrónomos. Los actores principales en el drama cósmico, la materia oscura que produce las estructuras más grandes y la energía oscura que lo acelera y que puede determinar el fin de las mismas estructuras, son los dos enigmas más grandes que enfrenta la astronomía contemporánea.



Marcio José de Moraes*

Notas sobre un caso judicial

Escribir nunca es fácil para mí, y cuando debo escribir sobre una experiencia personal –como lo voy a hacer aquí– es aun peor. Más si sé que, al escribir para psicoanalistas, será leído también entre líneas, en lo latente. Quién sabe qué vayan a leer. Pero la edad tiene sus beneficios. Nos vuelve más complacientes con la crítica y, aunque la vanidad proyecte ansiedad, la antigüedad genera alguna benevolencia.

Comienzo por referirme a algo estructural para el psicoanálisis y un tanto extraño para el derecho, que es la subjetividad. Y en esa materia no cabe adentrarme porque esta revista se dirige a especialistas en eso. Cabe apenas señalar que la cuestión de la subjetividad en el campo del derecho, en cuanto a sus operadores, es en gran parte desconocida. De ella no se ocupa específicamente la literatura jurídica, salvo en algunas pocas obras de filosofía del derecho (por ejemplo, *A justiça de toga*, Dworkin, 2010) o en cier-

tas creaciones doctrinarias (por ejemplo, *Teoria da decisão judicial*, Lorenzetti, 2014). Pero los afectos, angustias y, en último término, el inconsciente de los juristas, del miembro del Ministerio Público, del abogado, del procurador y, más especialmente, del juez –porque es él quien decide sobre las contiendas procesales– no son considerados más ampliamente por la ciencia del derecho. Es comprensible, de todos modos, esa posible omisión. Es que el derecho es una ciencia (para los que así la consideran) normativa. Estudia el orden jurídico y su implicancia en la vida nacional como una estructura de normas jurídicas que se jerarquizan y buscan armonizarse. El derecho, visto como orden jurídico positivo, aún hoy está adscripto a una visión positivista y normativa de inspiración kelseniana¹.

En suma, el derecho se preocupa por la norma jurídica, por su interpretación y su aplicación, pero no investiga acerca del

* Juez Federal de Brasil.

1. Con la finalidad de legitimar su teoría y apartarla de críticas y cuestionamientos indeseables, Hans Kelsen (jurista y filósofo austriaco, 1881-1973) consideró la ciencia jurídica como pura, positivista y antiideológica, y la apartó de la influencia de otras ciencias. Según Kelsen, la cuestión de los valores y de las normas de la justicia se relacionaría con otras ciencias, tales como la sociología y la filosofía. La ciencia jurídica debería tan solo describir la realidad, y se legitima por sus propios fundamentos.

aplicador y su subjetividad. Sin embargo, es indudable que la subjetividad del juez, por ejemplo, estará implicada directamente en su decisión en el proceso y, si así no fuera, corre el magistrado el riesgo de transformarse en un Procusto autoritario, que aplicará sus medidas normativas a todos a los que juzga indiscriminadamente, sin la imprescindible mediación de su subjetividad y de la subjetividad y las circunstancias particulares de las partes. Y esto es así porque la sentencia de un juez es, antes que nada, en última instancia, ¡una obra humana! Por tanto, estará necesariamente impregnada de subjetividad y de su inconsciente, aun cuando esta afirmación suponga un escándalo (¡ah, el inconsciente!) para los puristas que todavía se apegan a la visión mecanicista de finales del siglo XIX del juez como “la voz de la ley”, mero autómatas de la previsión normativa.

Véase lo que dice Richard A. Posner (2008/2011), magistrado del Tribunal de Apelaciones del Séptimo Circuito de los Estados Unidos de América:

Podría parecer que darle el cambiazco a lo “político” por un significado u otro, nos permitiría agotar el recuento de los posibles factores no legalistas que están presentes en la adjudicación. Pero no es ni siquiera el comienzo. Otros posibles factores (llamémoslos “personales”) incluyen los rasgos de la personalidad o los temperamentales (de este modo, la emotividad estaría en un extremo del espectro temperamental y la indiferencia en el otro), que constituyen características personales innatas.

Y más adelante, del mismo autor: “Los factores políticos crean preconcepciones, muchas veces inconscientes, que el juez proyecta en cada caso” (p. 21).

Así es que, para contribuir a este debate sobre el estudio de la subjetividad del juez y de los demás operadores del derecho, les comento lo que ocurrió en un caso que vine a juzgar como juez federal, en San Pablo, en 1978. Aquí me propongo relatar ciertas impresiones de cuño personal para hablar de algunas perplejidades, angustias, sentimientos e incluso amarguras que un juez vive al decidir un proceso y que, a consecuencia de lo humano de cada

juez –que afortunadamente está–, influyen en la elección normativa que hará posteriormente para decidir un caso concreto.

El caso judicial fue el siguiente.

Brasil vivía entonces una dictadura militar, que comenzó con el golpe perpetrado por las fuerzas armadas en 1964 y se extendió aproximadamente hasta 1986. Del mismo modo ocurrió también en buena parte de América Latina, especialmente en Argentina, Chile y Uruguay. En esos países, principalmente en los dos primeros, la represión de las dictaduras se reveló hasta más violenta que en Brasil. Pero violencia es siempre violencia, es atentado al mundo del derecho y provoca tragedias entre los inocentes, aunque difícilmente entre los acólitos que se nutren de ella.

La década del 70, especialmente, estuvo marcada entre nosotros por un período de gran represión política, a causa de una disidencia en las fuerzas armadas brasileñas que amenazaba con recrudescer el régimen aun más. Esa disidencia ultraconservadora, integrada también por parte del alto empresariado, temía algunos avances conquistados por los sindicatos de trabajadores a través de movimientos huelguistas, y se confrontaba con cierta oposición de la intelectualidad que esbozaba manifestaciones por los medios, a pesar de la censura oficial promovida por la dictadura.

El ala militar radical intensificó, entonces, la llamada “caza de los comunistas”, y puso en acción los dictámenes de la doctrina de seguridad nacional, de inspiración norteamericana, adoptada como ideología por la Escuela Superior de Guerra, institución militar de formación superior de los oficiales de las fuerzas armadas. Los comunistas constituirían, según la propaganda oficial, el núcleo de resistencia al régimen, incluso con participación masiva en la lucha armada clandestina.

En San Pablo, el comando militar del II Ejército, con la colaboración de policías militares y civiles estatales, comenzó la persecución de opositores, y buscó comunistas primeramente en la prensa y luego en los sindicatos. De este modo llegó a intimar al director del telediario de TV Cultura, vinculado a la Secretaría de Cultura del Estado, Vladimir Herzog, para que prestara declaraciones aclaratorias en el Destacamento de Operaciones de Infor-

mación – Centro de Operaciones de Defensa Interna (DOI CODI) del II Ejército. Allí compareció el periodista a la mañana, acompañado por un colega. Al día siguiente, el ejército divulgó un comunicado oficial que decía que Vladimir Herzog se había suicidado, por ahorcamiento, en aquella dependencia militar. Para ello habría usado el cinturón del uniforme de presidiario. Se exhibió en el comunicado la foto en la que Herzog aparece colgando del cinturón sujeto a una ventana y con las piernas flexionadas.

En aquel tiempo, en 1975, yo aún no era juez federal sino abogado liberal, y tenía mi estudio en el centro de la ciudad de San Pablo, cerca de la Praça da Sé. El día en que Herzog se presentó al DOI CODI, y tras haber leído esa noticia en el diario, en una pequeña columna (había censura para la prensa), recuerdo haberme sentido inquieto. Se empezaba a decir, principalmente en los medios académicos y en los diarios clandestinos, que el régimen militar estaba encarcelando, torturando y matando personas. Se decía que los tales DOI CODI eran en realidad centros de tortura y que existían centros semejantes en otros estados, no solo pertenecientes al ejército, sino también a la marina y a la aeronáutica. Yo me resistía a creer tales noticias. Mi hermano, que estudiaba en la Facultad de Historia de la Universidad de San Pablo (USP), me relataba casos de colegas que habían sido llevados presos o desaparecidos, y aun así yo no lo podía admitir, incluso cuando desde la Facultad de Derecho de la USP, donde estudié (generación 1968), llegaban informaciones alarmantes en el mismo sentido, con nombres de colegas que yo conocía, presos o desaparecidos.

De todos modos, al leer en el diario la noticia de la presentación de Herzog en el DOI CODI, temí un poco. Se me generaron dudas, pero las desconsideré. Sin embargo, al día siguiente, cuando vi la noticia de su suicidio por ahorcamiento según la versión oficial, ahí sí sentí estupor. Y ya no dudé. Pensé inmediatamente: ¡lo mataron! Hoy creo que en ese exacto instante de rebelión, de vergüenza por mi cómoda ingenuidad, aun cuando no existía todavía el proceso del caso y no era yo juez, empecé a juzgar lo que sería después el caso Herzog. Hago entonces una afirmación que tengo

para mí como verdad, no desmentida por casi 40 años de experiencia de magistratura: el juez, en los casos más candentes, juzga primero con su experiencia como ciudadano, o, mejor aun, con su ética de vida, o aun más, con un saber desconocido, empírico y recóndito (¿inconsciente?), y, recién después –necesariamente eso también es cierto–, con la Constitución y las leyes. La pregunta indispensable en este sentido es si la formulación ética de experiencia de vida del juez se ajusta o no a la Constitución y a las leyes. Si se ajusta, residirá allí el núcleo de una sentencia que estará próxima a hacer justicia para un caso concreto. Si no se ajusta, deberá ser revista y reformulada, y apuntar al mismo ideal de justicia.

De todos modos, incluso después de ese choque con la realidad, creo que recaí. Me pareció que debía comparecer en el culto ecuménico que se realizaba por la muerte de Herzog en la Catedral da Sé algunos días después de su fallecimiento (31 de octubre de 1975), como muestra de solidaridad y de protesta. El día del culto, al llegar solo, percibí el clima de guerra que la policía había montado allí, que condecía con las noticias del diario que anunciaban una posible intervención policial para dispersar a la multitud a la fuerza. Confieso que me pareció mejor no entrar en la catedral, de donde no habría posibilidad de huir. El confinamiento en la multitud siempre fue para mí una situación un tanto fóbica. Me quedé en la plaza, bordeando al público que abarrotaba la catedral, próximo a una pastelería y calculando que, en el caso de que se diera la tan anunciada represión, tendría la excusa de estar allí como un transeúnte inocente, dispuesto a comer un pastel. Luego del culto volví a mi estudio de abogado con cierto peso en la conciencia, por haber negado dos veces antes de que cantara el gallo: la primera, cuando puse en duda las noticias sobre la ferocidad del régimen militar, y, la segunda, cuando fui a protestar pero me escondí.

Jamás podría suponer que casi dos años después sería un juez federal y que, por circunstancias inéditas en la historia judicial, sería el encargado de juzgar el caso Herzog. La viuda de Vladimir Herzog, Clarice, y sus dos hijos menores antepusieron a la Justicia Federal de 1ª Instancia de San Pablo una acción declaratoria

contra la Unión Federal para que fuera declarada la responsabilidad civil por la prisión ilegal, tortura y muerte de Vladimir Herzog.

Ese proceso fue distribuido a la 7ª Jurisdicción de la Justicia Federal de San Pablo, en la que yo era juez suplente. El juez titular era el Dr. João Gomes Martins Filho, quien presidió e instruyó todo el proceso sin mayores incidentes hasta que resolvió designar una audiencia para anunciar su sentencia. En ese punto, el Tribunal Federal de Recursos, en Brasilia, con el argumento de que la lectura de la sentencia podría atentar contra la seguridad nacional, determinó a través de una orden judicial que al juez federal, encargado del proceso y en pleno ejercicio de sus funciones jurisdiccionales, le fuera prohibido dictaminar su sentencia. Tal hecho, único e insólito en los anales de la Justicia, fue chocante para todos.

Aun al recibir noticias posteriores de que el presidente de aquella Corte tenía motivos serios para dar esa orden, les quedó muy claro a todos los que convivían con la Justicia Federal de San Pablo, y especialmente a mí, el objetivo perverso del régimen militar al engendrar aquella aberración. El juez titular Gomes Martins Filho estaba en vísperas de cumplir 70 años, es decir, estaba próximo a su jubilación. Según los cálculos del gobierno militar, el juez titular no tenía nada que perder si condenaba a la Unión Federal y se retiraba de la carrera como magistrado con un “gran final”, por decirlo así. Pero la misma dictadura debía haber calculado que el juez federal suplente, en el comienzo de su carrera y con solo dos años de magistratura, tendría mucho que perder en su ascenso en funciones, puesto que para ascender era indispensable, como hoy aún lo es, el apoyo político del Ejecutivo Federal, que incluso expide los actos de nombramiento. Es decir: la dictadura confiaba en que el nuevo juez podría serle favorable en la medida que, de otro modo, estaría arriesgando, como mínimo, su carrera.

Pero había un riesgo aun mayor que seguramente también entró en los cálculos de la dictadura. La sentencia del caso Herzog se dictaría en octubre de 1978, en vigencia del Acto Institucional N° 5 (AI 5) que, en síntesis, legitimaba cualquier acto de fuerza del gobierno militar, sin posibilidad de revisión por

el Poder Judicial. El gobierno podía entonces ejercer o practicar cualquier acto de fuerza sin que la víctima tuviera derecho a defensa. Por lo tanto, el riesgo que el juez corría no era solamente en relación con su carrera, sino que era también personal, concerniente a su integridad física y, por consecuencia, extensible a su familia. Varios amigos me visitaron en aquella ocasión, incluso de círculos gubernamentales, para sugerirme que esperase para dar sentencia al cese de vigencia del AI 5, que sería en enero de 1979, es decir, solo cuatro meses después. En ese momento, decían, si me resolvía a condenar a la Unión Federal no tendría contra mí la amenaza de los actos de fuerza contenidos en el AI 5. Sin embargo, rechacé de inmediato esas sugerencias porque intuí que la condena a la Unión Federal por la tortura y muerte de Herzog tendría mucho más valor, como acto de resistencia a la dictadura, si se daba mientras seguían vigentes las amenazas que aquel acto revolucionario despertaba.

Esas fueron las circunstancias inusitadas que me llevaron a asumir y sentenciar el proceso del caso Herzog. Yo, que dos años antes no había creído las noticias acerca de que la dictadura torturaba y mataba personas, y que me había presentado en el culto ecuménico pero escondido por miedo. Yo, que –como dije– había negado dos veces antes del cantar del gallo, tuve la convicción absoluta de que, costara lo que costara, al dictar sentencia no negaría por tercera vez: esta vez condenaría a la Unión Federal.

Lo que a esta altura me incomodaba era solo saber cuál sería la extensión de la condena, porque ya había elaborado mentalmente los marcos teóricos y técnicos de acuerdo a estudios anteriores en materia de responsabilidad civil del Estado. Recibí las resoluciones judiciales de las manos del propio juez titular João Gomes Martins Filho. Él me entregó los documentos del proceso en su oficina, con una nota manuscrita que decía al final: “ellos no saben que el proceso será asumido por manos aun más fuertes que las mías”. Me preguntó si me quería llevar también la copia de la sentencia que él había preparado. Le agradecí pero preferí no aceptar. No quería que me influenciara. Fue muy significativa para mí esa ocasión de recibir los materiales en la

oficina del juez titular de la Jurisdicción, un hombre al que aprendí a admirar como gran humanista. Con él me di cuenta de que la cultura humanista es un presupuesto imprescindible y anterior a la formación jurídica de un magistrado. Al verme blandir los códigos, artículos, incisos y aspectos técnicos procesales a los que me atenía cuando discutíamos casos judiciales con colegas de profesión, él me escuchaba y, sutilmente, creo que en respuesta, me iba introduciendo en la obra de algunos clásicos, como Eça de Queirós. Me prestó de su biblioteca el cuento *El conde de Abranhos* para mostrarme la ironía refinada y demolidora de Eça (1925/2012). Ese movimiento intelectual que emprendí en la literatura con su ayuda fue fundamental en mi formación como juez y como persona. Desde entonces, siempre intenté realzar y desarrollar en la formación de los jueces federales ese aspecto cultural-humanístico. Creo que sin ese sustrato cultural el magistrado corre el riesgo de perderse en tecnicismos normativos vacíos y autofágicos que pueden embotar su sentido de justicia respecto a las realidades y dramas de vida que le caben juzgar.

Me veo entonces, en aquella época, llevando los documentos del proceso del caso Herzog a mi casa. No había mucho que extraer de ellos y yo ya los conocía en gran parte, pero, claro, estuve varios días leyendo minuciosamente el proceso, hoja por hoja. Pedí licencia por 30 días para dedicarme exclusivamente a la confección de la sentencia. No quería extender el tiempo del procedimiento para que no dijeran que le di preferencia a este caso por sobre procesos anteriores. Además, y principalmente, estaba la cuestión de la vigencia del AI 5, por lo que la publicación de la sentencia que empecé a pronunciar de ninguna forma podría ir más allá de diciembre de 1978. Durante casi 10 días no logré escribir ni una línea. Me atormentaba la tragedia de lo que había sucedido con aquel hombre y su familia. Lo que habría sufrido en aquellos sótanos de la calle Tutóia, al lado de la iglesia del Santísimo Sacramento, lugar por donde muchas veces pasaba sin imaginar las atrocidades que allí ocurrían. Recuerdo sueños de mucha angustia, de los que despertaba sobresaltado, sofocado, con escenas de una aflicción confinada entre paredes infranqueables.



El examen de mérito del proceso, que de antemano sabía que conduciría a proceder en actos y condenar a la Unión Federal, era el eje de la cuestión. Podría perfectamente, y esa fue mi primera idea, dar una solución cómoda y ascética al proceso, sin mayor compromiso por mi parte. Es decir, podía aplicar simplemente la teoría de la responsabilidad objetiva del Estado: la Unión Federal sería civilmente responsable de la muerte porque la detención se había dado en sus dependencias (en ese sentido había sobrada jurisprudencia). Pero esa tesis en sí misma no tocaría el hecho de la tortura ni el pretendido suicidio, y había que recordar que el laudo del examen necroscópico atestiguaba la muerte por asfixia mecánica. Se trataba pues de una prueba documental fuerte a ser considerada en la sentencia. Constaté, además, que el referido laudo fue elaborado y firmado por un solo perito y, recién unos días después, fue firmado por otro que, además, no participó del examen cadavérico, aun cuando el Código del Proceso Civil entonces vigente exigía la presencia y firma de dos peritos.

Declaré, entonces, la nulidad formal del laudo y me dediqué a examinar evidencias que contradecían su conclusión material, es decir, la tesis del suicidio. No había forma de aceptar el suicidio con ahorcamiento si se consideraban las piernas flexionadas: aunque esa hipótesis, según la medicina legal, no fuera considerada completamente imposible, era sí altamente improbable y siempre en circunstancias especialísimas, que no existían en este caso. Además, ¿cómo habían dejado

al preso con el cinturón del uniforme si hasta los cordones de los zapatos le habían quitado? Además, todos los testigos que estuvieron al mismo tiempo en el DOI CODI fueron víctimas de malos tratos y escuchaban constantemente gritos de tortura, incluso desde la celda a la que fue llevado Herzog. El conjunto de las pruebas, por tanto, no dejaba dudas acerca de que él también había sido torturado.

Después de que estuviera prácticamente pronta la redacción de la sentencia, me vi frente a un dilema. Le mostré el borrador a un juez federal de mayor antigüedad, en el que tenía confianza absoluta, y, al leerla, me preguntó si yo iba a aplicar el entonces llamado artículo 40 del Código de Proceso Penal. El artículo referido, que yo no recordaba y que fui a buscar enseguida, determina que el juez, al tomar conocimiento de la práctica de un delito de acción pública en procedimientos legales, debe dirigir al Ministerio Público Militar las copias y los documentos sobre tales actos criminales. No había pensado en eso. Había llegado al máximo rigor, a mi criterio, al desmentir la versión oficial de las autoridades militares y condenar a la Unión Federal por la prisión ilegal, tortura y muerte de Vladimir Herzog. ¿Y si la sentencia provocaba un endurecimiento aun mayor del régimen? ¿Y si me aplicaban los actos de fuerza citados en el AI 5? Ahora, actuar contra el Ministerio Público Militar para que fueran investigados y denunciados los criminales, torturadores y asesinos existentes en la corporación militar involucrada... ¡por cierto que sería demasiado! De todos modos, sentí que no podía retroceder, que tendría que ir hasta las últimas consecuencias y dar una sentencia completa. Confieso que entonces no lo medité por mucho tiempo porque si lo pensaba, quizás no lo hacía. Como ráfaga, creo que sudando frío, agregué una última hoja a la sentencia que ya había firmado para aplicar el artículo que ordenaba que fuera oficiado, con copia integral del proceso, el jefe del Ministerio Público Militar, para que tomara las providencias correspondientes con miras a la comprobación de los crímenes. Fue una frase deliberadamente exenta de adjetivos, seca, con la que, en no más de tres líneas, jugué el último movimiento en ese tablero de temeridades, en lo que supuse que era un jaque al rey.

Publicada la sentencia, incluso en forma íntegra en algunos diarios de gran circulación, me fui sorprendiendo hasta el espanto al comprobar que nadie comentaba aquella orden judicial contenida en la sentencia. No me ha llegado hasta hoy ningún comentario, ni siquiera de especialistas, sobre el final de la sentencia, que tanta angustia me costara. Nadie captó mi pretensión de jaque al rey. Parece que en aquel momento no le interesaba a nadie la providencia que dictaminé. Supongo que a todos les bastó con la condena a la Unión Federal. Pero ¿por qué?, me pregunto. Por lo que sé, esas investigaciones para la identificación y el castigo de los torturadores nunca se llevaron a cabo. No se sabe quién recibió –o si nadie recibió– mi oficio dirigido al Ministerio Público Militar de la Unión Federal. No hay registros de su trámite en las reparticiones militares. Los torturadores no fueron oficialmente identificados y, mucho menos, procesados criminalmente y penados.

En 2010, el Supremo Tribunal Federal, por mayoría, declaró constitucional la Ley de Amnistía de agosto de 1979 (nótese que fue editada menos de un año después de la sentencia del caso Herzog), por lo que se entendió que ella incluía entre sus beneficiarios a los asesinatos y torturadores de la dictadura militar, quienes resultaban así amnistiados, como si no hubieran cometido crimen alguno.

Por todos los que sufrieron tanto y por mi país, lo lamento. Lamento la tentativa de transformar en lo que no se sabe algo que todos sabemos.

Referencias

- Dworkin, R. (2010). *A justiça de toga*. San Pablo: Martins Fontes.
- Eça de Queirós, J. M. (2012). *El conde de Abranhos*. Barcelona: Acantilado. (Trabajo original publicado en 1925).
- Lorenzetti, R. L. (2014). *Teoria da decisão judicial*. San Pablo: Revista dos Tribunais.
- Posner, R. A. (2011). *Cómo deciden los jueces*. Madrid: Marcial Póns. (Trabajo original publicado en 2008).

¿Necesita la psicología de la teoría cuántica?

1. Breve introducción a la teoría cuántica

La teoría cuántica es la teoría física que describe átomos, moléculas y la radiación entre ellos. Suscintamente, involucra dos tesis. La primera, ontológica¹, formulada por primera vez por Louis de Broglie (1924), afirma que *la materia es ondulatoria*. Es decir, que hay oscilaciones muy rápidas asociadas a átomos, moléculas y radiación, y que tales oscilaciones ondulatorias se manifiestan experimentalmente en *patrones de interferencia*.

La segunda tesis está asociada a las mediciones efectuadas en partículas microscópicas que, al ser tan pequeñas, necesitan energía externa para que su presencia pueda ser amplificada hasta los niveles macroscópicos a los que tenemos acceso directo. Al final de ese proceso, tanto la luz como la onda de materia (como electrones) son detectadas en forma de puntitos discretos, *quanta* (plural de *quantum*), que nos recuerdan partículas. Quien tropezó por primera vez con esta cuantización de la materia fue Max Planck (1900), pero la noción de que ella es fruto de la interacción del observador con el objeto cuántico fue desarrollada por Werner Heisenberg y Niels Bohr, en 1927.

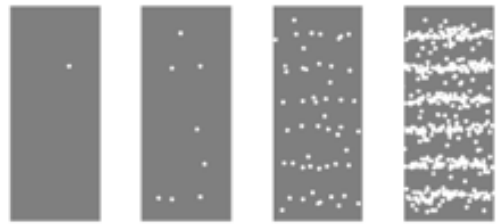


Fig. 1. Ondas luminosas o electrónicas aparecen paulatinamente, en forma de puntitos discretos (*quanta*); luego, de la acumulación de esos *quanta*, surge un patrón de interferencia que manifiesta la existencia de regiones prohibidas (regiones oscuras), explicadas a partir de la noción de *interferencia destructiva* de la física ondulatoria. Fuente: *Elaboración propia*.

2. Interpretaciones realistas y antirrealistas de la teoría cuántica

A partir de lo anteriormente expuesto, nos podríamos preguntar qué es lo que está sucediendo en la realidad, antes de que se complete la medición (en el campo de lo inobservable). ¿Los puntitos corresponden a partículas que siguen trayectorias bien definidas (interpretación corpuscular)? ¿O la luz y los electrones se propagan como ondas, pero al ser detectados terminan “colapsando” en un punto (interpretación ondulatoria)?

* Universidad de San Pablo.

1. Ontología se refiere a la naturaleza de las cosas, al “ser”, mientras que epistemología se refiere al conocimiento de las cosas, a cómo son observadas y medidas, o a cómo pueden ser inferidas.

Vemos que la teoría cuántica puede interpretarse de diferentes maneras (decenas de maneras, por cierto), todas ellas consistentes con la parte *objetiva* de la teoría cuántica, que son los datos medidos y la expresión teórica de esas previsiones experimentales. Las interpretaciones que postulan una realidad tras las mediciones, realidad que sería bien definida a cada instante, se denominan interpretaciones *realistas*. Por ejemplo, De Broglie y David Bohm (1952) propusieron una interpretación realista dualista, en la que los corpúsculos coexistirían con una onda que los guiaría.

Las interpretaciones *antirrealistas* se basan solo en lo que se observa y se rehúsan a especular sobre una realidad que nunca podrá observarse directamente. La interpretación de la complementariedad de Niels Bohr es antirrealista, puesto que el cuadro que asociamos a un determinado experimento, que puede ser ondulatorio (cuando hay interferencia, como en la Fig. 1) o corpuscular (cuando se puede inferir una trayectoria bien definida para cada *quantum*, como en la Fig. 2, abajo), es entendido tan solo como una representación mental (al estilo de la filosofía de Kant) y no como un retrato de la realidad que estaría por detrás de las observaciones (para más detalles, ver Pessoa, 2003).

3. Pausa para la comparación con la psicología

Podemos esbozar una comparación simplificada entre aspectos epistemológicos de la física cuántica y lo que ocurre en la psicología (incluidas las diversas corrientes psicoanalíticas). En la psicología, el científico o el clínico tienen acceso a síntomas manifestados por un ser humano, en forma de comportamientos, expresiones y palabras. Estos comportamientos observados pueden generalmente ser considerados como hechos objetivos. Sin embargo, ¿qué ocurre tras las apariencias, en el cuerpo y la mente del sujeto?

El behaviorismo adopta la postura instrumentalista (antirrealista) de evitar hablar de estados mentales, salvo como una disposición a un comportamiento. Otras corrientes psicológicas adhieren a una visión más realista. El cognitivismo supone que el procesamiento de la información tiene lugar en el encéfalo del sujeto.

El psicoanálisis freudiano supone la existencia de procesos inconscientes reales que provocan ideas y comportamientos, siendo *materialista* en su origen. El psicoanálisis junguiano adopta un realismo no materialista, en el que un inconsciente colectivo ligaría experiencias de diferentes individuos. El psicoanálisis laciano tiende a ser antirrealista, al abandonar una noción de verdad por correspondencia.

La neurociencia viene trabajando “de abajo hacia arriba” para atacar la cuestión de lo que ocurre tras el comportamiento manifiesto. A partir del estudio de las células nerviosas (neuronas y glías) y de su estructuración en diferentes núcleos y regiones en el encéfalo, por medio de técnicas como la electroencefalografía e imágenes, apunta a construir explicaciones materialistas (una forma de realismo) para diferentes estados de consciencia y de comportamiento.

Veremos que, desde los orígenes de la teoría cuántica, diversos autores han señalado una conexión íntima entre los fenómenos cuánticos, por un lado, y la consciencia o la subjetividad, por otro. Ello ha sugerido una aproximación entre teoría cuántica y psicología. Quizás la semejanza mayor entre ambos campos sea el hecho de que cualquier observación del objeto por parte del sujeto influya en el propio estado del objeto (un átomo, en un caso; un ser humano, en el otro) de manera incontrolable e incontrolable (Pessoa, 2003, p. 93).

4. “Colapsos” según la interpretación ondulatoria

Volvamos a la física cuántica y exploremos brevemente una de las interpretaciones realistas, la que considera que un ente cuántico, como un átomo, es una onda que se esparce por el espacio, hasta que interactúa con un detector (medidor) y “colapsa” en un paquete de onda bien comprimido. La onda en cuestión se suele representar con la letra griega Ψ y se considera que, antes de generar un *quantum* observable, expresa una “realidad potencial”, como discutiremos más adelante. En otras palabras, podemos decir que, antes de la detección, el átomo se encuentra en una *superposición* de diferentes posiciones, es decir, está *potencialmente* en diferentes posiciones. Tal

potencialidad, sin embargo, no sería una cuestión de ignorancia por parte del científico: de hecho, ontológicamente, el átomo estaría distribuido en diferentes posiciones.

La Fig. 2 representa un experimento cuántico simple, en el que el científico puede observar el átomo en el detector A o B. Antes de la detección no se puede decir que el átomo esté en una posición definida, puesto que sería posible recombinar los dos haces y obtener patrones de interferencia, como los de la Fig. 1 (Pessoa, 2003, pp. 48-50). Se puede asociar el átomo a una onda que está dispersada en los caminos A y B.

Por otro lado, cuando se mide el átomo, va a aparecer en uno de los dos detectores de manera bien definida: en la figura aparece en el detector A. Antes de la detección, la probabilidad de aparecer en A es $\frac{1}{2}$ (es decir, 50%) y de aparecer en B es también $\frac{1}{2}$. Luego de la medición, el átomo ya no está en una superposición de estados, su estado *colapsó* (o “se redujo”) a un estado de posición bien definida (aquella que fue detectada por el aparato de medición).

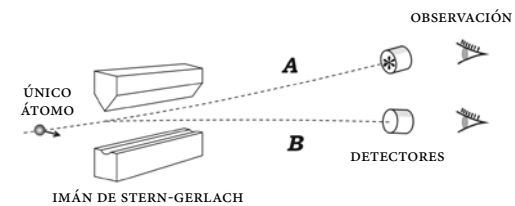


Fig. 2. Experimento de Stern-Gerlach. Antes de la detección, el átomo está en una superposición de estados A y B, y tiene probabilidad $\frac{1}{2}$ de caer en cada detector.

Fuente: Elaboración propia.

5. El problema de la medición

La Fig. 2 es un ejemplo de cómo en física cuántica la observación provoca una alteración en el objeto medido, puesto que el estado del sistema se altera durante la medición. ¿Cómo se da esta observación? Se trata de un proceso que involucra un intrincado aparataje experimental. Entre el objeto y la consciencia del científico hay una cadena de diferentes etapas, representada esquemáticamente en la Fig. 3. El *análisis* se refiere a la separación del haz en diferentes componentes, lo cual no supone colapso (puesto que los haces pueden ser

recombinados, lo que genera interferencia). El término *detección* se refiere al instante en que el objeto cuántico se aproxima a la fina placa metálica del detector e interactúa con el “mar de electrones” presente en el metal. En la figura hay dos líneas punteadas, cada una impacta en una placa detectora. Esas dos líneas representan un *único* átomo, que está superpuesto en los *dos* caminos. Cada uno de esos componentes interactúa con electrones en el metal, y ello puede terminar haciendo que un electrón salga volando del otro lado de la placa. Pero nótese que ello sucede en las *dos* placas. Por lo tanto, hay ahora una *superposición* de electrones, cada componente toma por un camino diferente pero ambos están asociados a un *único* electrón.

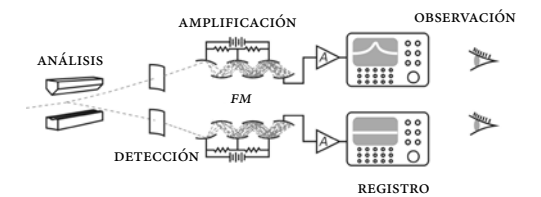


Fig. 3. Proceso de medición del componente de espín de un átomo de plata, en un aparato de Stern-Gerlach, con amplificación de la señal electrónica. ¿En qué etapa del proceso de medición ocurriría el colapso? Fuente: Elaboración propia.

La etapa siguiente es la amplificación. En esta tiene lugar el aumento de energía (proporcionado por una batería) necesario para que el ser humano pueda ver el resultado de la medición. El amplificador representado en la figura como FM (una fotomultiplicadora) transforma un electrón que entra en un millón de electrones que salen. ¿Continuarán esos millones de electrones en estado de superposición? Interpretaciones *objetivistas* afirman que no, es decir, afirman que el proceso de amplificación es suficiente para que ocurra un colapso. Por cierto, bastaría el acoplamiento del objeto cuántico al amplificador en un estado *metaestable* para que haya pérdida de coherencia de la onda cuántica, de forma que el colapso puede ocurrir incluso cuando no hay efectivamente una amplificación (esta es la llamada “medición de resultado nulo”, ver Pessoa, 2003, pp. 54-56). En 1980, esta pérdida de coherencia fue bastante estudiada en el

abordaje conocido como “incoherencia inducida por el ambiente”. El ambiente en cuestión puede ser el propio aparato de medición macroscópico, un ambiente térmico agitado en torno a una molécula en estado cuántico, la cual pierde su carácter cuántico al ser *monitoreada* por este mismo ambiente.

Visiones llamadas “subjetivistas” consideran que incluso luego de la amplificación se mantiene una superposición, de forma que el registro macroscópico del camino tomado por el átomo de plata continúa ontológicamente indefinido (es decir, no se trataría de una cuestión de falta de conocimiento por parte del observador).

Finalmente se llega a la última etapa de la cadena de medición, que es cuando el ser humano observa conscientemente las señales registradas en el papel o en la pantalla de la computadora. En ese instante, sin duda alguna, el científico estará observando tan solo *una* señal, y no dos en superposición, por lo que entonces podría anunciar: “¡ocurrió un colapso de la onda cuántica!”. Pero la duda permanece: si el colapso fue algo real, ¿dónde y cuándo ocurrió? ¿En la detección? ¿En la amplificación? ¿En el registro macroscópico? ¿O en la observación hecha por un ser consciente? Este es el “problema de la medición” (o del colapso).

6. Interpretación subjetivista

Todas las posibilidades sugeridas al final de la sección anterior son consistentes con la parte objetiva de la teoría cuántica, pero el problema está lejos de estar resuelto. Sin embargo, la concepción de que *el ser humano consciente sería responsable del colapso* siempre llamó la atención de filósofos y psicólogos, y es esta interpretación *subjetivista* la que examinaremos ahora.

La idea de que la mente o la consciencia humana provocarían el colapso de una partícula surgió en la década de 1930, en un período en que algunos consideraban inminente el surgimiento de una revolución científica en la biología y en la psicología, tal como había sucedido en la física. En 1939, el físico alemán Fritz London y el francés Edmond Bauer popularizaron esa visión en un pequeño libro.

London y Bauer (1939) consideraron la cadena que conforman el objeto cuántico, el aparato de medición y el observador consciente, de

forma que todos estarían en una superposición antes de que tenga lugar un colapso. Influenciados por la fenomenología de Edmund Husserl, apuntaron a la facultad de introspección del observador: “en virtud de este ‘conocimiento inmanente’, se atribuyó a sí mismo el derecho de crear su propia objetividad” (p. 251). Es decir, la cadena de superposiciones cuánticas se quebraría solamente con la presencia de un observador consciente. De este modo, inauguraron la *interpretación subjetivista* de la mecánica cuántica (llamada a veces *mentalista* o *idealista*), que defiende que nuestra consciencia tendría el poder de provocar un colapso. Sin embargo, es importante destacar que nuestra consciencia *no podría afectar el resultado* mismo de la medición (ver sección 8). La visión subjetivista es una variante de la interpretación ondulatoria realista.

Otros científicos de la primera mitad del siglo XX que defendieron explícitamente posiciones semejantes fueron los físicos Walter Heitler y James Jeans, el astrónomo Arthur Eddington y el bioquímico John Haldane. El físico Eugene Wigner sostuvo esta visión en los 60 (después la abandonaría por el concepto de incoherencia). Vemos así que la interpretación subjetivista de la teoría cuántica fue defendida por diversos científicos ortodoxos, aunque fueran una minoría en la comunidad académica. A partir de 1975, esas ideas fueron incorporadas como punto de partida del movimiento cultural que podría llamarse “espiritualidad cuántica” y que hasta hoy está bastante presente en el medio (ver sección 8).

Otra corriente del período inicial de la física cuántica, asociada con los nombres de Niels Bohr y Werner Heisenberg, destacaba que la separación entre sujeto y objeto sería imposible en la nueva teoría, conclusión que generó múltiples análisis filosóficos. Vinculado con esta posición, Wolfgang Pauli llegó a explorar con Carl Jung ciertas conexiones entre la noción de complementariedad y el psicoanálisis. Después de la Segunda Guerra Mundial, Bohr adoptó una postura más objetivista, pero Heisenberg tuvo un viraje idealista o platónico. El más respetado defensor actual de la interpretación subjetivista, Henry Stapp (2007), trabajó con Heisenberg y Pauli en este período, al final de los años 50.

7. ¿El cerebro sería cuántico?

Hasta los años 60, los partidarios de la interpretación subjetivista defendían tan solo que la consciencia humana sería responsable de la ocurrencia de un colapso de onda de materia, asociada por ejemplo a un átomo. A partir de los años 80, sin embargo, surgieron varios abordajes que intentaron ligar la teoría cuántica a la mente también en el sentido opuesto; es decir, se empezó a utilizar la física cuántica para explicar el funcionamiento del cerebro.

El neurocientífico espiritualista y ganador del premio Nobel John Eccles defendió que la liberación de neurotransmisores es un proceso probabilístico que sería descrito tan solo por la física cuántica. Tal liberación, llamada *exocitosis*, ocurriría con una probabilidad relativamente baja. De acuerdo con él, la mente (que, en su visión dualista, existiría independientemente del cerebro) podría alterar levemente esas probabilidades de exocitosis, lo que constituiría un mecanismo para la acción de la mente sobre el cerebro (Beck y Eccles, 1992).

Otro importante defensor de la teoría del cerebro cuántico es el matemático inglés Roger Penrose. Su punto de partida fue la tesis de que la mente humana sería capaz de hacer cosas que una computadora nunca podría hacer: computar funciones “no recursivas”. Penrose considera que un matemático, al hacer un descubrimiento nuevo que involucra mucho la intuición, estaría haciendo algo que una máquina mecánica nunca podría hacer. Luego de este primer paso, Penrose (1989/1994) argumentó que el problema del colapso en la física cuántica requiere, para su solución satisfactoria, la introducción de una nueva ley, y que esta ley desempeñaría un papel esencial en el cerebro humano, explicando cómo este sería capaz de computar funciones no recursivas.

Después de ello, Penrose aunó esfuerzos con el anestesista Stuart Hameroff, quien sostenía que ocurrirían procesos esencialmente cuánticos en el interior de los microtúbulos de proteína que conforman el esqueleto celular. Era sabido que tales microtúbulos tenían una función estructural y de transporte, pero Hameroff defendía que el citoesqueleto tenía también una función cognitiva, ligada a la memoria. Es decir, el procesamiento de la in-

formación en el cerebro no ocurriría tan solo a nivel neuronal, sino también a nivel subneuronal. Como esos microtúbulos son estructuras muy pequeñas (25 nanómetros diámetro), es en principio posible que se mantengan superposiciones cuánticas en ellos. Tegmark (2000), sin embargo, calculó que el tiempo de decoherencia de esas superposiciones cuánticas, debido a las fluctuaciones térmicas, sería muy breve, lo cual inviabilizaba el planteo.

Se han hecho otras propuestas (Pessoa, 1994), pero el balance no es muy alentador para aquellos que piensan que la consciencia es un fenómeno esencialmente cuántico. Está claro que los átomos del cerebro funcionan de acuerdo con la mecánica cuántica, pero en el pasaje de un nivel microscópico a uno mesoscópico, los efectos esencialmente cuánticos se cancelan o se diluyen (decoherencia cuántica), con lo cual no generan ningún efecto que no sea explicable en términos de física clásica.

A pesar de las dificultades para que se mantenga una superposición cuántica a las temperaturas relativamente altas de un organismo biológico, un fenómeno esencialmente cuántico fue descubierto en 2007 ¡en la biología! Se trata de un proceso cuántico involucrado en la *fotosíntesis* de ciertas algas. Los dos grupos responsables de este descubrimiento surgieron en la Universidad de California, en Berkeley, con la supervisión del químico Graham Fleming. Ellos mostraron que, a bajísimas temperaturas, macromoléculas involucradas en la absorción de la luz solar presentan oscilaciones electrónicas conocidas como “batimientos cuánticos” que solo pueden ser descritos por la física cuántica (Collini *et al.*, 2010). La luz es absorbida como onda por diferentes centros de absorción (átomos de magnesio) de la macromolécula, que así entran en superposición, antes de que el cuántum de energía sea absorbido por una molécula de ADP, lo que provoca el colapso de la onda cuántica (en proceso análogo al de una medición). Si el sistema fuera el clásico, el colapso tendría que acontecer tan solo en uno de los centros de absorción. Como cada uno de ellos vibra con una frecuencia levemente diferente y entran en superposición, resulta de allí el fenómeno ondulatorio de batimento y se genera una frecuencia más baja de oscilación (como ocurre cuando se tocan dos notas musicales muy próximas). Aunque el resultado experimental inicial

involucra bajas temperaturas, existen buenos indicios de que el sistema funciona cuánticamente también a temperatura ambiente.

A pesar de que los nuevos fenómenos de la biología cuántica puedan confirmarse, la conclusión de esta sección es que el psicoanálisis o cualquier teoría de la mente *no necesitan* de la física cuántica. Muchos psicólogos vienen difundiendo una nueva “psicología cuántica” (Chopra, 1989/1990), pero tal aproximación no es aceptada por la mayoría de los físicos. Exploremos a continuación algunos aspectos de esta “espiritualidad cuántica”.

8. El dilema de la espiritualidad

El dilema de la espiritualidad y de lo religioso frente a la ciencia es el siguiente: ¿se debería aceptar la existencia de fenómenos que van en contra de lo que prevé la ciencia establecida o se debería aceptar tan solo la existencia de entidades y procesos que no entran en contradicción con la ciencia? Llamaré al primero espiritualismo *desafiante* de la ciencia y al segundo espiritualismo *conciliador* con la ciencia (Pessoa, 2010).

Por ejemplo, ¿se debería aceptar que el ser humano evolucionó a partir de otros primates, a lo largo de millones de años, o se debería creer que fue creado por Dios, en forma ya acabada? Alguien que crea en Dios y en otros misterios, más que aceptar la evolución biológica del ser humano, está adoptando una postura *conciliadora* con la ciencia. En este caso, el texto de la Biblia será interpretado de manera figurada, y no en forma literal. Por otra parte, los llamados *creacionistas* adoptan una postura *desafiante* de la ciencia.

Sabemos que la física cuántica puede ser interpretada de manera espiritualista. En los últimos años, el físico indio Amit Goswami se ha destacado en el medio defendiendo una interpretación *idealista* de la teoría cuántica. Una de sus tesis centrales es que la consciencia humana sería responsable del colapso de la onda cuántica. Ya vimos en la sección 4 que esta interpretación subjetivista es consistente con los

resultados de la física cuántica, a pesar de que la mayor parte de los científicos no la acepta. Defender que el observador consciente es quien causa el colapso de la onda es un ejemplo de espiritualismo conciliador con la ciencia.

Según la teoría cuántica, en el experimento de la Fig. 2, el observador no puede alterar las probabilidades de detección simplemente con su voluntad (salvo que él intervenga en el aparato). Sin embargo, algunos autores afirman que la voluntad consciente del observador puede alterar los resultados de los experimentos cuánticos. De hecho, dos ingenieros de la Universidad de Princeton, Robert Jahn y Brenda Dunne, realizaron experimentos que afirman que un observador consciente puede alterar las probabilidades en diferentes procesos estocásticos (como el de lanzar una moneda o el experimento anteriormente mencionado).

Sin embargo, los resultados de Jahn y Dunne (1987) no son tomados con seriedad por los científicos *ortodoxos*. La razón principal es que tal efecto va en contra de la visión *materialista* que impregna a buena parte de los científicos ortodoxos: según esa visión, la fuerza de voluntad de la mente no puede afectar un objeto material externo al cuerpo. Por otra parte, los resultados de Jahn y Dunne no fueron reproducidos por los científicos que trabajan en laboratorios respetables².

Por lo tanto, podemos concluir que Jahn y Dunne son espiritualistas *desafiantes* de la ciencia (y no conciliadores, en el sentido anteriormente expuesto). Goswami (2001/2005, pp. 50-52) también ha adoptado una postura similar. Él defiende la veracidad del experimento realizado por el mexicano Jacobo Grinberg-Zylberbaum y sus colaboradores, que involucra una transmisión instantánea de pensamiento a distancia. Aunque algunos otros científicos hayan obtenido resultados semejantes, como destaca Goswami, estos son inaceptables para la ciencia ortodoxa, puesto que una transmisión instantánea de información macroscópica violaría la teoría de la relatividad restringida de Einstein.

¿Quién tiene razón? ¿Cuál es la verdad? Cada uno tendrá que adoptar una opinión por

cuenta propia. La ciencia ortodoxa es resultado de un método bastante riguroso y fructífero, pero es necesario reconocer que las teorías científicas cambian con el tiempo, de modo que no hay certezas acerca de la supervivencia de la posición materialista frente a la próxima gran revolución de las neurociencias. Por otro lado, el ser humano tiene un inmenso deseo de que la muerte no sea simplemente el final del individuo; por lo cual, quizás la espiritualidad cuántica sea tan solo un producto de este deseo de vida eterna y comunión universal.

Cada uno tendrá que decidir por sí mismo. Y en esa elección, el espiritualista y el religioso tienen que tomar en cuenta el dilema mencionado en el presente texto: restringirse a una postura *conciliadora* con la ciencia, en la que la espiritualidad no entre en conflicto con la ciencia ortodoxa, o arriesgar una posición *desafiante*, lo cual podría llevar a una gran revolución científica, aunque corre el riesgo de ser falseada cuando finalmente se llegue a un consenso con respecto a los resultados experimentales.

9. Teorías de potencialidad

La conclusión de la sección 7 puede replantearse de la siguiente manera: no hay conexión *ontológica* entre física cuántica y psicoanálisis. Aun así, a partir de las semejanzas señaladas en la sección 3, se puede proponer una aproximación entre la estructura de la teoría cuántica y la de ciertas teorías de las ciencias humanas, como el psicoanálisis y la sociología.

La teoría cuántica tiene la característica notable de permitir que decenas de interpretaciones diferentes sean consistentes con su formalidad mínima. Algunas de estas interpretaciones dejan clara una estructura que llamaré *teoría de la potencialidad*. La potencialidad es una especie de realidad intermedia, que posee leyes propias (en el caso cuántico, leyes deterministas), pero que no es directamente observable. Lo que es directamente observado se llama comúnmente *actualización*. Las actualizaciones, en el caso cuántico, se conforman en el momento de la observación. El científico puede elegir qué tipo de actualización quiere observar (por ejemplo, la posición de una partícula o su velocidad), pero el valor que obtiene como resultado de la medición es

generalmente imprevisible. La que brinda las probabilidades de obtener los diferentes valores posibles es, justamente, la potencialidad. De este modo, además de la ley de evolución determinista de las potencialidades, existe una regla estadística que describe el pasaje de las potencialidades a las actualizaciones.

Las teorías de la potencialidad aportan una estructura conceptual más amplia que la de las teorías clásicas, es decir, aquellas sin un nivel de potencialidad, en las cuales existe solamente una ley de evolución para las actualizaciones. Dado que las actualizaciones corresponden a una realidad observada, y dado que suponemos normalmente que la realidad es única, las teorías clásicas tienen una restricción fuerte que las teorías de la potencialidad no tienen. En el nivel de las potencialidades cualquier cosa podría estar permitida. En el caso de la física cuántica, la potencialidad es la realidad microscópica que, para más de una partícula, supone más que las tres dimensiones espaciales e involucra acción a distancia (y no solo local).

Puede ser interesante encarar la teoría psicoanalítica como una teoría de potencialidad, en la que lo inconsciente sería tal potencialidad. Parece ser especialmente interesante para el abordaje hermenéutico del psicoanálisis, que no suele interpretar el significado de un síntoma, sueño o lapsus como efecto de una causa inconsciente real (es decir, una actualización). En el caso del psicoanálisis, quizás el nivel de las potencialidades no tenga carácter ontológico (como en la interpretación ondulatoria de la teoría cuántica), pero su introducción puede suponer algunas ventajas metodológicas.

Pensando el psicoanálisis como una teoría de potencialidad, ¿qué sugiere nuestra analogía cuántica que debemos hacer? Por lo menos, dos cosas. Primero, estipular cuál es el nivel de potencialidades (el inconsciente) y cuáles son las leyes que rigen la estructura y la evolución temporal de este nivel. Segundo, determinar cuáles son las actualizaciones (en palabras y actos) y estipular cuáles son las reglas, que podrán ser estadísticas, que describen el pasaje de la potencialidad a la actualización.

Tal propuesta podría ser adaptada no solo para el abordaje hermenéutico, sino también para los más científicos (hipotético-deductivos), siempre que la regla de pasaje de las poten-

² El físico Gabriel Guerrer está trabajando en la actualidad en un experimento semejante, en su posdoctorado en el Instituto de Psicología de la Universidad de San Pablo.

cialidades a las actualizaciones sea estipulada con suficiente precisión, lo cual permite seleccionar buenas leyes y reglas, así como rechazar las malas. Sin embargo, como sabemos, es este justamente el punto problemático del psicoanálisis, que, como teoría científica, es muy difícil, sino imposible, de testear.

Otro abordaje metodológico que la estructura de la teoría cuántica podría sugerir supone atribuir amplitudes de probabilidad diferentes para distintas estructuras explicativas del psicoanálisis. A partir de la libre asociación, el analista podría mapear un conjunto de memorias en una estructura simbólica, como el complejo de Edipo. Quedarán siempre, sin embargo, otras estructuras simbólicas explicativas que podrían ser utilizadas para el mismo conjunto de memorias (una situación de “sobre-determinación”). En lugar de elegir solamente una, sería quizás fecundo considerarlas todas, atribuyendo probabilidad o amplitud de probabilidad para cada una de ellas.

Referencias

- Beck, F. y Eccles, J. C. (1992). Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness. *Proceedings of the National Academy of Sciences U.S.A.*, 89, 11357-11361.
- Chopra, D. (1990). *A cura cuántica*. San Pablo: Best Seller. Original en inglés: *Quantum healing*. New York: Bantam, . (Trabajo original publicado en 1989).
- Collini, E., Wong, C. Y., Wilk, K. E., Curmi, P. M. G., Brumer, P., Scholes, G. D. (2010). Coherently wired light-harvesting in photosynthetic marine algae at ambient temperature. *Nature*, 463 (7281), 644-647.
- Goswami, A. (2005). *A física da alma*. San Pablo: Aleph. Original en inglés: *Physics of the soul*. Charlottesville (VA): Hampton Roads. (Trabajo original publicado en 2001).
- Jahn, R. y Dunne, B. (1987). *Margins of reality*. San Diego: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- London, F. W. y Bauer, E. (1939). *La théorie de l'observation en mécanique quantique*. París: Hermann.
- Penrose, R. (1994). *A nova mente do rei*. Río de Janeiro: Campus. Original en inglés: *The emperor's new mind*. Oxford: Oxford University Press, Press. (Trabajo original publicado en 1989).
- Pessoa Jr., O. (1994). A física cuántica seria necessária para explicar a consciência? En: *Questões metodológicas em ciências cognitivas* (Colección Documentos - Serie Ciência Cognitiva - 20). San Pablo: Instituto de Estudos Avançados –USP, 184-189.
- Pessoa Jr., O. (2003). *Conceitos de física cuántica*. San Pablo: Livraria da Física.
- Pessoa Jr., O. (2010). O fenômeno cultural do misticismo quântico. En O. Freire Jr., O. Pessoa Jr. y J. L. Bromberg (org.), *Teoria quântica: estudos históricos e implicações culturais* (pp. 283-304). San Pablo: Livraria da Física.
- Stapp, H. (2007). *Mindful universe*. Nueva York: Springer.
- Tegmark, M. (2000). Importance of quantum decoherence in brain processes. *Physical Review E*, 61, 4194-4206.

Pedro Bekinschtein*

¿Dónde está la memoria?

La pregunta sobre la localización de la memoria ha mantenido en vilo a los científicos desde hace muchas décadas. Pero no refiere a la memoria de corto plazo, esa que usamos para leer o recordar dónde uno dejó el teléfono celular, sino a aquella que nos permite viajar al pasado y recuperar agradables momentos de la infancia en los que todo era jugar y ser felices, pero también ir a la escuela y tener que soportar a la señorita Noemí que nos gritaba, y la tarea, y los cuadernos forrados con papel araña, y los manuales de Historia y Geografía. Esa memoria también nos permite recuperar nacimientos, funerales, vacaciones y primeras veces de muchas experiencias. Bueno, quizá uno no quiera recordar todo, porque no todo tiempo pasado fue mejor. ¿Pero qué pasaría si no tuviéramos memoria? ¿Quiénes seríamos? Antes de elaborar sobre el lugar en el que se halla la memoria en el cerebro, debo hacer una advertencia. La manera en la que los científicos evaluamos los mecanismos cerebrales de la memoria es mediante el estudio de la falta de ella, o sea, de la amnesia. Sin embargo, la ausencia de memoria puede tener dos orígenes: o bien la información ya no se encuentra en el cerebro, o bien la información está presente pero resulta inaccesible. Es muy difícil distinguir entre ambas opciones y hay que tener en cuenta esta salvedad al leer este artículo.

La respuesta a esta pregunta comenzó a responderse hace unas cuantas décadas, con el nacimiento de Henry Gustav Molaison, el paciente más famoso de la neurociencia. Más conocido como paciente H. M., Henry nació en 1926; al cumplir los nueve años fue atropellado por un ciclista en su barrio cercano a Hartford, en los Estados Unidos, y se golpeó fuerte la cabeza. Así fue como un evento desafortunado cambió la historia de un hombre y contribuyó a uno de los avances más importantes de la psicología y de la neurociencia.

A los 16 años, Henry comenzó a sufrir crisis epilépticas recurrentes. Finalmente, en 1953, H. M. concurre al hospital de Hartford a una consulta con el neurocirujano William Beecher Scoville. Las convulsiones eran devastadoras: no solo seguía sin poder enhebrar un hilo en una aguja, sino que además sufría desvanecimientos y ya no podía trabajar en la reparación de motores, como lo había hecho durante años. Tras agotar los tratamientos disponibles en la época, Henry fue operado del cerebro para remover ciertas partes que probablemente eran las que ocasionaban los problemas. La operación fue realizada con éxito, las crisis disminuyeron, pero Henry desarrolló lo que los neurólogos llaman *amnesia profunda*, o sea, era incapaz de formar nuevos recuerdos. Sí, no es para ponerse contento el hecho de que H. M.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

haya tenido esta suerte, pero la palabra preferida de los neurocientíficos –aunque no de los presidentes– es *déficit*, porque cuando uno encuentra un déficit en una función cognitiva, es posible descubrir su causa y entender algo de lo que debería pasar dentro del cerebro para que ese proceso funcione.

H. M. no podía aprender cosas nuevas; de hecho, leía las mismas revistas una y otra vez, y se sorprendía del contenido, y armaba los mismos rompecabezas una y otra vez sin mejorar ni un ápice el tiempo que tardaba en completarlos. Pero, quizá aun más interesante, H. M. había perdido la memoria de eventos de su pasado y estaba congelado en un presente histórico. A Henry le sacaron, de ambos hemisferios cerebrales, una estructura que se llama hipocampo, y durante los siguientes 55 años cada conversación, cada paseo, cada encuentro, cada comida y cada ida al baño eran experiencias que ocurrían por primera vez. H. M. fue estudiado por 55 años hasta que murió en 2008 y dejó su legado y su cerebro a la ciencia, que –con todo respeto, pero fue así– lo cortó en fetas bien finitas y lo analizó para determinar con precisión la naturaleza de las lesiones.

Su caso, decenas de casos similares y experimentos con animales de laboratorio proveyeron evidencias para comprender que el hipocampo es una estructura cerebral indispensable para lo que conocemos como *memoria episódica*, aquella que almacena los eventos de nuestra vida; esa memoria que nos permite viajar al pasado y volver al presente en cuestión de segundos. Los humanos inventamos el viaje en el tiempo hace miles de años, solo que recién ahora lo sabemos.

La duración de los recuerdos

En 2003 se estrenó una de las mejores películas que tratan el tema de la memoria: *Buscando a Nemo* (Walters, 2003). Este film animado de los estudios Disney-Pixar cuenta la odisea de un pez payaso llamado Marlin que busca con desesperación a su hijo Nemo. En el camino se encuentra con Dory, un pez de la especie *Paracanthurus hepatus*, comúnmente conocido como cirujano azul. Dory es muy simpática, pero pronto Marlin nota algo extraño en su comportamiento, ya que parece olvidar las

experiencias a gran velocidad. Por fin, Dory confiesa tener un problema de memoria que, según ella, “es de familia”, aunque tampoco recuerda bien si eso es así.

Podríamos decir que Dory es una especie de H. M. de película. La memoria de Dory se esfuma a medida que corren los minutos y no hay nada que ella pueda hacer para evitarlo. Para entender qué es lo que se oculta detrás del problema de Dory, debemos viajar en el tiempo al año 1900, momento en que el psicólogo alemán Georg Elias Müller y su estudiante Alfons Pilzecker publicaron un manuscrito que relataba experimentos que cambiarían la visión de cómo se construyen los recuerdos (Lechner, Squire y Byrne, 1999). Müller y Pilzecker realizaron unos experimentos muy sencillos: les pidieron a sus sujetos experimentales que aprendieran una lista de sílabas sin sentido (como por ejemplo: “hiw”, “lek” o “pux”).

Inmediatamente después de este aprendizaje, a un grupo de sujetos se le presentó otra lista de sílabas varias veces, mientras que a otro grupo no se le presentó una segunda lista. Lo que descubrieron es que la retención de la primera lista era mucho peor en el grupo que había visto la segunda lista, en comparación con el grupo que no había visto nada. Entonces, ¿por qué la información, a pesar de que fue percibida y entró al cerebro de los participantes, se perdió? Los psicólogos acuñaron el término alemán *Konsolidierung* para referirse a la idea de que la información, una vez que es adquirida, se halla en un estado lábil durante un tiempo hasta que finalmente se estabiliza en los circuitos cerebrales.

Este fenómeno de estabilización de la memoria es conocido como consolidación, y desde aquel descubrimiento alemán hemos estado estudiándolo y conociendo cuáles son sus bases biológicas. La existencia de la consolidación tiene importantes implicancias para el aprendizaje del discurso porque lo que ocurre luego de que adquirimos información mediante el aprendizaje va a impactar sobre los mecanismos de almacenamiento. Las distracciones, el estrés, la alimentación y el ejercicio físico son algunos de los factores que pueden modificar la consolidación de la memoria. Así como en el experimento de 1900, una distracción inmediatamente posterior –por ejemplo, el aprendizaje de un texto– interrumpirá la

consolidación y perjudicará el almacenamiento, mientras que, bajo ciertas condiciones, el ejercicio físico podría mejorarla. Por otra parte, hay evidencias de que el sueño también mejora la consolidación, y la falta de él, la impide. Lo que también sabemos es que esa ventana de consolidación en algún momento se cierra, de manera que luego de un tiempo la información ya no sería susceptible de ser eliminada o mejorada. Según el tipo de información adquirida, el período de consolidación puede variar de minutos a horas, lo que refleja la naturaleza de los procesos biológicos que la sustentan. ¿Cuáles son esos procesos biológicos? Para poder comprenderlos, primero tenemos que hablar de las proteínas, que son las moléculas que hacen que todo lo biológico funcione, desde nuestra respiración hasta la regeneración de la piel luego de ese corte con el papel en el que estaba escrito el discurso. Y también, por supuesto, la memoria.

Desde hace unas cuantas décadas sabemos que, para que una memoria de corto plazo se convierta en una de largo plazo, es necesario que se fabriquen proteínas en el cerebro. Mediante el empleo de una serie de compuestos es posible bloquear la fabricación de proteínas en el laboratorio y hacerlo en las regiones del cerebro que uno quiera, como, por ejemplo, el hipocampo. El resultado es que, si bien hay memoria, solo dura unos minutos, porque la memoria de corto plazo no se convierte en una de largo plazo. Es decir que, para que el apren-

dizaje se convierta en memoria de largo plazo, es necesario que se fabriquen proteínas en su cerebro durante el período de consolidación.

En resumen, la memoria se construye a lo largo del tiempo. Fabricar una memoria de largo plazo lleva tiempo: el que se utiliza para estabilizar los recuerdos dentro de los circuitos neuronales de almacenamiento. Una vez almacenados, su destino dependerá de su uso, como veremos a continuación.

La reconstrucción del pasado

¿Qué ocurre una vez que la información se encuentra almacenada y consolidada en la memoria de largo plazo? ¿Se vuelve inmutable?

En la película *Eterno resplandor de una mente sin recuerdos* (Bregman y Golin, 2004), protagonizada por Jim Carrey y Kate Winslet, el personaje de Carrey, llamado Joel, quedó tan triste luego de su relación con Clementine, interpretada por Winslet, que le resultaba insostenible continuar viviendo. Entonces recurrió a una especie de neurocientífico para que le borrara los recuerdos de la relación que terminó, porque quería sacarse a su ex de la cabeza. Esta suerte de científico/inventor había desarrollado un dispositivo capaz de cumplir el deseo de olvidar. Este aparato consistía en un casco de metal que podía detectar la actividad de las neuronas relacionadas con determinados recuerdos.

Joel se colocaba el casco y el científico le iba mostrando objetos u otros estímulos rela-

cionados con su ex, Clementine. De esta manera, la presencia de una mecha de pelo rojo desencadenaba la evocación de un recuerdo de la cara de ella en un viaje en tren, el aroma de su perfume, una tarde hamacándose en la plaza. Cada vez que un recuerdo se activaba, el casco identificaba los ensambles de neuronas en los que se encontraba almacenado. A la noche, Joel se iba a dormir con el casco puesto y, durante una reactivación de las memorias del día durante el sueño, el casco detectaba esa actividad e iba destruyendo los recuerdos uno por uno hasta que no quedaba ninguno. La película me encantó no solo porque hay un neurocientífico, sino porque tiene lo que una buena película de ciencia ficción debe tener: un contenido científico que, aunque imposible, es creíble. Nos podemos preguntar qué parte es creíble y si es posible borrar recuerdos específicos sin producir amnesia al destruir las regiones en las que se almacena la memoria. La respuesta es que sí, y es relativamente sencillo.

Esta pregunta se la hicieron los psicólogos James R. Misanin, Ralph R. Miller y Donald J. Lewis a ratas de laboratorio. En 1968 publicaron un trabajo en la revista *Science* en el que describían un curioso fenómeno: lograban borrar la memoria en los roedores si, inmediatamente luego de que los animales evocaban el recuerdo de una experiencia determinada, se les administraba un *shock* electroconvulsivo en el cerebro (Misanin, Miller y Lewis, 1968). No obstante, si el *shock* se administraba en ausencia de la evocación, la memoria permanecía intacta. Es decir, parecía que la memoria entraba en una etapa de fragilidad cuando era evocada.

Bastantes años más tarde, otros científicos llamados Joseph LeDoux, Glenn Schafe y Karim Nader (2000) retomaron la idea y realizaron un experimento de condicionamiento en el que, en la primera etapa, les enseñaron a ratas de laboratorio a asociar un tono con un *shock* eléctrico en las patas. Como en los conocidos experimentos de Pávlov, por los que se aprendía a asociar el sonido de un diapasón con la llegada de comida, las ratas respondían ahora al tono con un comportamiento de miedo porque predecían la llegada del *shock* eléctrico. Al día siguiente del aprendizaje, ya consolidado en la memoria de largo plazo, los investigadores hicieron que los animales

escucharan el tono, pero esta vez en ausencia del *shock* eléctrico. Sabían que los animales recordaban haber recibido el *shock* porque mostraban un comportamiento de miedo ante la presencia del tono: se quedaban congelados. Un grupo de ratas recibió una inyección de un bloqueante de la fabricación de proteínas en una estructura del cerebro que se llama amígdala. La amígdala típicamente se activa cuando recordamos eventos que nos provocan miedo. Los científicos observaron que, al tercer día, las ratas inyectadas con el compuesto ya no expresaban un comportamiento de miedo ante el tono (en vez de congelarse, seguían moviéndose), mientras que las inyectadas con solución fisiológica (sin compuesto activo), en efecto, mostraban esa respuesta.

Además, como en los experimentos de 1968, la evocación era esencial para que la droga tuviera efecto amnésico; sin ella, la inhibición de la síntesis de proteínas no tenía ningún impacto sobre la memoria. Los investigadores concluyeron que la evocación de la memoria coloca los recuerdos en un estado lábil y que los recuerdos precisan ser realmacenados por un proceso al que llamaron *reconsolidación*. O sea que cada vez que los recuerdos son recuperados, se desarmen y se vuelven a armar, y para que se reconstruyan es necesario, como al principio, que se fabriquen proteínas.

Este descubrimiento tuvo un impacto enorme en el campo de la neurociencia de la memoria. La idea de que la activación de un recuerdo lo ponía en riesgo de ser borrado no tuvo inmediata aceptación en la comunidad científica y tuvieron que pasar muchos años y muchos experimentos hasta que la mayor parte de los científicos se convencieron de que esto ocurría. La reconsolidación fue hallada en diversas especies de animales como moluscos, cangrejos, ratones, ratas y humanos. En el presente, se asume que, como la consolidación, la reconsolidación es un proceso universal y característico de todos los organismos que aprenden. La función biológica que se le adjudica es la de la actualización de la memoria. Si los recuerdos no fueran flexibles y no se pudieran actualizar, serían probablemente inútiles. La reconsolidación es una manera que tiene el cerebro de ajustar los recuerdos en relación con nuestras experiencias adquiridas

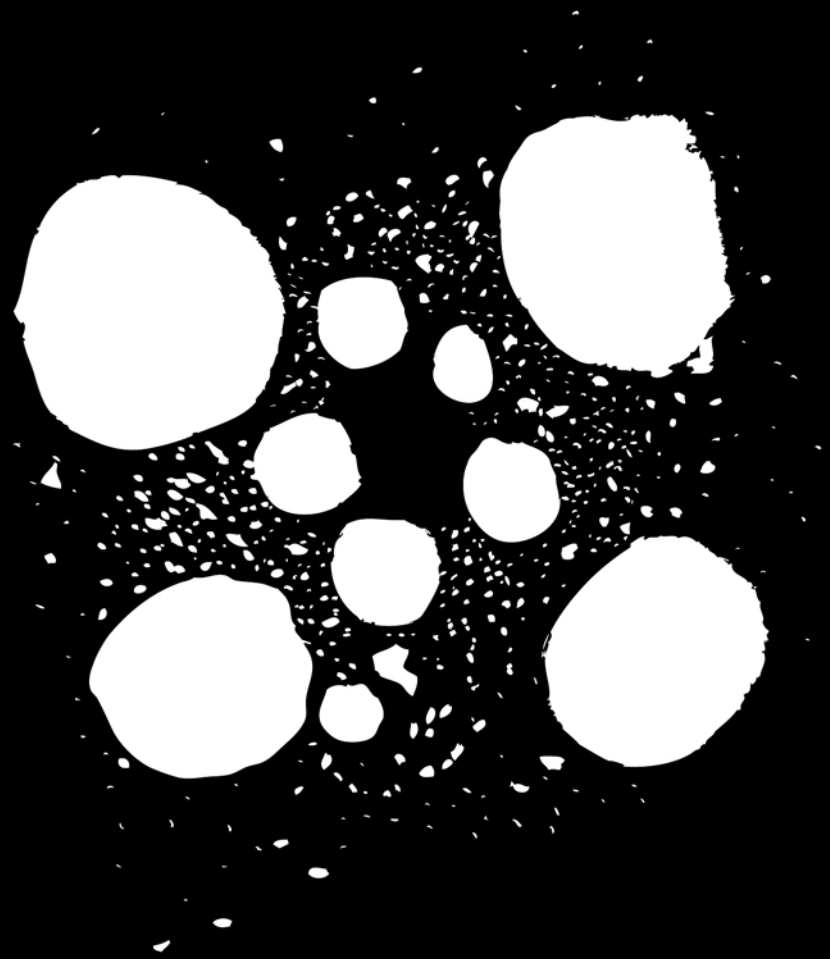
y con lo que nos ocurre en el presente. Si no existiera, viviríamos anclados al pasado.

Así, nuestros recuerdos son una especie de Frankenstein mnésico. Nuestro cerebro evolucionó para que nuestra memoria se actualice e incorpore la nueva información que fuimos adquiriendo en diferentes momentos de nuestra vida. Entonces, la memoria tiene más que ver con el presente que con el pasado. La memoria se evoca con nuestras emociones, intenciones y sabiduría del presente. Así que, como en las películas de viajes al pasado en que los personajes siempre terminan cambiando el futuro, nuestro viaje mental al pasado modifica ese pasado y cambia nuestro presente.

A pesar de los grandes avances en el conocimiento de los mecanismos de la memoria, quedan aún muchísimos interrogantes acerca de esta función del cerebro. Quizás la pregunta más importante aún no tiene respuesta porque no sabemos exactamente qué es la memoria ni la naturaleza precisa de su sustrato físico. Este interrogante nos lleva a otros tantos que son relevantes para todos los ámbitos de la vida, y en particular para la terapia. Por ejemplo, no podemos responder si la ausencia de memoria se debe a que la información no está físicamente en el cerebro o si lo que ocurre es que no es accesible a los mecanismos de evocación. Las predicciones de lo que ocurre en las patologías asociadas a la memoria y los posibles tratamientos son completamente diferentes si uno asume que la memoria no está que si asume que está y es recuperable. Finalmente, dado que la memoria es una función flexible y somos susceptibles a la generación de recuerdos falsos, uno de los grandes desafíos del estudio del cerebro es el de poder diferenciar biológicamente la naturaleza de los recuerdos reales, los recuerdos falsos y los recuerdos modificados. Estas son algunas de las preguntas que creo importantes para entender el comportamiento humano, el tratamiento de los desórdenes asociados a la memoria y el papel que podría tener la neurociencia en el ámbito legal y moral.

Referencias

- Bregman, A., Golin, S. (productores) y Gondry, M. (director). (2004). *Eternal sunshine of the spotless mind* [Película]. Estados Unidos: Focus.
- Lechner, H. A., Squire, L. R. y Byrne, J. H. (1999). 100 years of consolidation —Remembering Müller and Pilzecker. *Learning & Memory*, 6(2), 77-87.
- Misanin, J. R., Miller, R. R. y Lewis, D. J. (1968). Retrograde amnesia produced by electroconvulsive shock after reactivation of a consolidated memory trace. *Science*, 160(3827), 554-555.
- Nader, K., Schafe, G. E., y LeDoux, J. E. (2000). Fear memories require protein synthesis in the amygdala for reconsolidation after retrieval. *Nature*, 406(6797), 722-726.
- Walters, G. (productor), Stanton, A. y Unkrich, L. (directores). (2003). *Finding Nemo* [Película]. Estados Unidos: Pixar Animation Studios, Walt Disney Pictures.



Vórtice:
Turbulencias en la clínica psicoanalítica



Andrea Escobar Altare*

Turbulencias en la clínica psicoanalítica: largometrajes para pensarla

* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

Rodrigo D. No futuro (Calle y Trujillo, 1990) fue la primera película de Víctor Gaviria, un director de cine colombiano. El escenario en el que transcurre la trama es la ciudad de Medellín en el año 1988: Rodrigo, su protagonista, está contemplando la ciudad desde la ventana de un último piso en un edificio céntrico de esta ciudad. Va a saltar desde allí sobre Medellín, la ciudad que lo ha marginado y abandonado. Rodrigo ha crecido en un ambiente del que nada le interesa: no participa en el negocio del narcotráfico como la mayoría de sus conocidos, no roba, no cuida de su casa, no le recibe alcohol al padre para embriagarse con él, tampoco quiere permanecer en la pandilla con sus amigos. Muchos mueren a lo largo de la película. Rodrigo solo se interesa por escuchar música punk, quiere tener una banda y fabricar una batería de manera artesanal, con los objetos que logre conseguir para armarla.

La ciudad de Medellín vivía en ese momento una transformación social que sirvió de cuna para el personaje del sicario o *pistolero*; la mafia, la violencia y el narcotráfico golpearon Colombia de manera honda durante la siguiente década, y muchos de los jóvenes que vivían en barrios en donde la pobreza y el abandono del Estado eran la norma constituyeron bandas temibles: se movilizaban de a dos en motocicletas y asesinaban por encargo a cambio de dinero, de acuerdo con los mandados que recibían de capos del negocio del narcotráfico. Víctor Gaviria filmó *Rodrigo D. No futuro* con jóvenes provenientes de estas comunas antioqueñas; ninguno de sus protagonistas era un actor profesional, todos eran jóvenes que efectivamente estaban viviendo esta realidad que el director intentaba captar en la película. Así lo recuerda Gaviria:

Yo veía que estos muchachos estaban en una etapa de experimentación, ellos eran “muertos en vida”, porque eran unos muchachos excluidos socialmente: muertos sociales en vida, y habían convertido esa experiencia de no ser nadie, de ser NN en la ciudad, estar al borde de la muerte e indagar, buscar qué pasa cuando la persona entra en el misterio de la muerte, ver qué era eso, si esa muerte era parecida a la muerte de ellos en vida. (Mejía, 2016, p. 106)

Con el cine de Gaviria los colombianos nos encontramos de frente con una verdad de a puño: nuestros jóvenes estaban encarnando la falta de salida a sus proyectos con la entrada a las bandas de muchachos dispuestos a sacrificarse por dinero. El narcotráfico entonces ofrecía por lo menos un camino para cumplir algún deseo que se pudiera materializar gracias al dinero del asesinato.

Los años 90 pasaron, durante la siguiente década las grandes figuras del narcotráfico desaparecieron, pero las bandas de jóvenes marginados encontraron nuevamente líderes dispuestos a pagarles por asesinatos: secuestraron, vendieron droga, extorsionaron, se prostituyeron, transformaron sus barrios en fortines armados. Los jóvenes siguieron muriendo, y la diferencia social y económica del país nos reveló a todos una zanja inmensa imposible de unir desde sus orillas; una grieta que hoy nos lleva a los colombianos a vivir tantas diferencias a la hora de poder pensar unidos en la esperanza de un proceso de paz en nuestro territorio.

De nuevo, es el cine colombiano el que nos propone imágenes para comprender lo que está pasando. El año pasado el director de cine Juan Sebastián Mesa nos presentó *Los nadie* (Arbelaez y Duque, 2016). La trama se centra en un grupo de jóvenes paisas que se encuentran viviendo en las márgenes de Medellín –otra vez– y que planean la mejor manera de escapar de la ciudad; imaginan un viaje por Latinoamérica por carretera; no tienen dinero, no tienen trabajo, tampoco ingresaron a una universidad y no desempeñan ningún oficio para ganarse la vida. Son amigos entre ellos. Algunos conviven solo con su madre, otros cuidan de hermanos menores; una de las protagonistas se encuentra bajo el cuidado de una tía, pues su madre se fue a Estados Unidos en búsqueda de un trabajo para enviarle dinero a la familia; otro es malabarista y hace piruetas en los semáforos para ganar algo de dinero. Dos de ellos están enamorados. ¿Cómo cumplir el deseo del viaje? Una de las jóvenes permite que su novio le tatúe en el cuello una palabra: *Imagine*. El punk –la música que acompaña la banda sonora de estos pelados, de nuevo– les permite denunciar la soledad que sienten, la falta de futuro que experimentan, la falta de ganas de seguir los caminos que otros ya

recorrieron: el trabajo y la pobreza de los padres, el narcotráfico de la generación de los Rodrigo D. que fallecieron en las décadas pasadas. No hacer otra cosa que imaginar el viaje fuera de aquí. Sin dinero y tan solo con algunas pertenencias cargadas en mochilas. Huir sin saber adónde pero teniendo claro de qué.

Y es que “los nadie” y los Rodrigo D. acuden a nuestros consultorios en Latinoamérica: cómo conseguir dinero fácil para cambiar la vida de forma mágica es uno de los deseos que aparecen enunciados por algunos de nuestros jóvenes; los sentimientos profundos de abandono y soledad de otros; la negativa de encontrar en los padres las figuras de identificación, por desgaste de estos, por cansancio de captar tanto esfuerzo sin encontrar que esa energía conduzca a ningún lugar de placer o de disfrute; el agotamiento sin haberlo intentado, la falta de sueños por temor a su resquebrajamiento con solo pensarlos. ¿Qué es lo que nos está pasando? Creo que los psicoanalistas tenemos el deber de volver a mirar, de intentar comprender qué es lo que está pasando en nuestras sociedades desde los representantes de esta, encarnados en las personas que escuchamos a diario. ¿Estamos escuchando? ¿Intentamos comprender?

Es por esto que el **Vórtice** que presentamos en esta nueva edición de *Calibán* es fundamental desde la pregunta que lo inspira: ¿qué turbulencias de la clínica psicoanalítica estamos experimentando?

M. Teresa Naylor Rocha nos recuerda que la subjetividad y el universo sociocultural se encuentran necesariamente articulados y que este enlace es fundamental a la hora de preguntarnos por el estado actual del sujeto: la locura privada y la locura colectiva deben entenderse desde una mirada multidimensional para poder pensar el estado de “deshabitación” de sí mismos del que se encuentran presos algunos de los sujetos con los que trabajamos en nuestros consultorios. La potencia del psicoanálisis se torna una de las principales herramientas de nuestra época para hacerles frente a estos estados.

Desde otra esquina de nuestra geografía latinoamericana –Caracas–, Margareta Hargitay reflexiona en torno a los peligros que representa para el analista y para sus pacientes el contexto socioeconómico, político, social y cultural

que habitan. Ella nos relata las implicaciones que tiene que trabajar en una situación de crisis real y extrema, en donde es precisamente la función analítica la que se encuentra vivenciando la posibilidad de debilitamiento y pérdida. La analista intenta cuidar de sí misma y de los otros en estas condiciones que nos presenta a partir de fragmentos narrados de su práctica.

Cristina Rosas de Salas observa que el trabajo del analista, hoy por hoy, se realiza en ámbitos que excedieron los marcos del consultorio particular, y que es precisamente esta realidad uno de los principales desafíos que deben enfrentar los institutos de formación de los futuros analistas, si queremos que nuestro oficio se encuentre a tono con las demandas de nuestra época. ¿Cómo tener en cuenta las lecturas de nuestros contextos, sus pedidos, y en todo caso propender hacia una “heterogeneidad prudente”? Su texto busca ofrecernos algunas coordenadas para comenzar a pensar estas tareas pendientes.

Desde otra latitud, Edmundo Gómez Mango nos presta su memoria para recordarnos las dictaduras que durante la década del 70 se vivieron en nuestro territorio latinoamericano. Muchos analistas debieron exiliarse para preservar sus vidas y sus vínculos, y, aun desde territorios extranjeros, escribieron y relataron sus testimonios para que nunca olvidemos esta parte de nuestra historia. En su texto hace un llamado al psicoanálisis para que lleve a cabo la tarea de pensar el fanatismo contemporáneo.

Oswaldo Ferreira Leite nos presenta un relato actual que muchos reconocemos en el escenario de nuestra práctica: la forma en que el psicoanálisis –y su particular manera de escuchar– busca mantener su lugar aun en espacios que no son los que cotidianamente habitamos los psicoanalistas. Se trata de lugares en donde buscamos la manera de preservar nuestro diálogo con la psiquiatría –para poder poner en acción allí nuestra manera de comprender las vivencias de exclusión social y de la propia singularidad–, presentados por el autor a partir del relato de una persona integrante activa de un colectivo LGBT.

Si nos movemos hacia el norte del continente americano, Richard Reichbart escribe un texto vehemente con el que quiere ilustrarnos

acerca de los efectos psíquicos que tiene para su gente la elección de un nuevo líder que viene a ocupar el cargo más importante de una potencia mundial. A través de su propia voz y de la de sus pacientes, nos relata el ambiente feroz y la percepción de que algo anda esencialmente mal en este territorio. ¿Cómo ejercer el psicoanálisis en este lugar, cuando demanda honestidad, decencia y compasión?

En este punto de la lectura de **Vórtice** el lector podrá sospechar que no se trata tan solo de lo que está pasando allí; hasta este momento hemos presentado diferentes relatos de analistas que escriben los guiones que nos permiten imaginar las escenas que están presenciando y viviendo en la masa de su propia sangre (Saramago, 2006).

Yolanda Gampel también reflexiona sobre la misma turbulencia que ilustró Reichbart, ahora desde Israel: lo político y los productos de la subjetividad social irrumpen en la sesión con sus pacientes, quienes dan cuenta a su analista de sus angustias y estados emocionales asociados a este acontecimiento. Dos palabras, *coraje* y *audacia*, retumban en su reflexión final. Las quiero retomar para cerrar la presentación de este **Vórtice**: coraje y audacia es lo que necesitamos en este momento para que el psicoanálisis ofrezca herramientas que nos permitan estudiar estos guiones. Puede ser que, si trabajamos juntos en ellos, podamos producir otras imágenes para largometrajes más esperanzadores.

Referencias

- Arbelaez, A., Duque, J. M. (productores) y Mesa, J. S. (director). (2016). *Los nadie* [Película]. Colombia: Monociclo Cine.
- Calle, G., Trujillo, A. M. (productores) y Gaviria, V. (director). (1990). *Rodrigo D. No futuro* [Película]. Colombia: Compañía de Fomento Cinematográfico.
- Mejía, J. (2016). Victor Gaviria. Rodrigo D. No futuro. En *Ópera prima*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Saramago, J. (2006). *El nombre y la cosa*. Ciudad de México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey / Fondo de Cultura Económica.



Edmundo Gómez Mango*

El terror político y la sesión analítica

Es difícil de describir la violencia del terror de Estado de las dictaduras que en los años 70 se extendieron en el cono sur de América Latina. El golpe de Estado que instauró la dictadura cívico-militar en Uruguay ocurrió en 1973. Yo me encontraba en París. Cuando terminé mi actividad en un servicio del Hospital Santa Ana, donde, entre otros, Lacan proseguía haciendo sus famosas presentaciones de pacientes psicóticos, volví al Uruguay.

Todo había empeorado desde el comienzo del golpe militar. La dictadura se convirtió poco a poco en un verdadero régimen de terror de Estado. Esta expresión lo dice con precisión: todos los poderes del Estado estaban al servicio del puñado de políticos y de jefes militares que habían tomado el poder. Esto incluye al Poder Judicial y a la enseñanza en todos sus niveles, pero también había total censura de la prensa y de la televisión, prohibición de funcionamiento de los sindicatos y de los partidos políticos de la oposición, detenciones arbitrarias e imposibilidad de ejercer ningún reclamo legal, incertidumbre –que podía durar meses– sobre si el detenido estaba en vida o muerto y sobre a qué caserna militar o cárcel había sido trasladado. Todo esto fue creando un clima de oprobio, de agobio, que aplastaba a la opinión pública. El robo de niños recién nacidos, la

* Asociación Psicoanalítica de Francia.

desaparición de los cadáveres de los asesinados en tortura, este ataque al nacimiento y a la muerte, violaron los derechos fundamentales de una comunidad humana. Mi consultorio de psiquiatra y de psicoterapia seguía funcionando. Pero yo mismo y la casi totalidad de los pacientes estábamos marcados por la atmósfera opresiva manifiesta. Las sesiones estaban impregnadas del miedo generalizado, propagado por el terror de Estado. Nadie sabía públicamente, pero todos sabían interiormente: se seguía torturando en las casernas y dependencias policiales. La tortura generalizada fue una de las características de la dictadura uruguaya. Perseguía una doble finalidad: arrancar información y destruir psicológicamente a los dirigentes o líderes de la oposición, primeramente, pero además disuadir a la población de todo intento de oposición, e infiltrar en la atmósfera social una violencia sorda, que si bien se ejercía en el secreto de los calabozos, se difundía en toda la ciudad como una niebla nefasta e irrespirable.

La violencia política del terror de Estado tuvo consecuencias nefastas para la actividad del psicoanálisis. Las psicoterapias de grupo fueron concretamente prohibidas. Varios consultorios de psicoanalistas fueron invadidos por la policía militar y saqueados. Muchos analistas y pacientes huyeron del país para evitar la cárcel o para buscar horizontes de trabajo en un clima de libertad que había desaparecido en Montevideo.

El silencio impune que aún reina en la ciudad y protege a los verdugos, a pesar del retorno de la democracia, sigue atentando contra el ejercicio del pensamiento libre y contra la vida de los ideales colectivos de los derechos humanos. Las heridas de la memoria simbólica de la ciudad, las trabas al trabajo de duelo y de la conmemoración, la degradación del lenguaje colectivo, son traumatismos que aún siguen activos en el seno de la sociedad.

Los atentados cometidos en Francia por el fanatismo terrorista islámico han conmocionado profundamente la sociedad francesa. Los atentados del 7 de enero de 2015 contra la revista *Charlie Hebdo*, en donde fueron asesinadas 12 personas –en su mayoría periodistas y dibujantes, y también un psicoanalista–, y, horas más tarde, el asesinato de cuatro

personas en un comercio frecuentado por la comunidad judía provocaron días después una multitudinaria manifestación de repudio de gran parte de la sociedad francesa.

Los atentados del 13 de noviembre de 2015 en París evidenciaron un contraste patético: un puñado de jóvenes fanatizados, servidores de la muerte y de la destrucción, asesinaba a mansalva con ráfagas de ametralladoras a cientos de jóvenes *comunes*, que disfrutaban de la vida bailando, escuchando música, comiendo, bebiendo, en el cosmopolitismo irreverente y festivo, mestizo, de París. Los terroristas invocaban a Estado Islámico. Reivindicaron vengarse de los ataques del ejército francés en Siria y en Irak.

Como analista, he recibido a algunos pacientes que vivían en barrios tocados directamente por los atentados. Uno de ellos contó la gran angustia que sintió al volver a su domicilio, muy cercano a la sala de espectáculos del Bataclán, en donde fueron asesinadas 137 personas y hubo cientos de heridos. Evocó en muchas sesiones la intensidad de la ansiedad de su familia, de su esposa que relataba repetidamente el horror entrevisto por la ventana –gente huyendo, algunos gravemente heridos–, o el temor de su hija para volver a la escuela.

Los efectos sobre la población son persistentes: temor generalizado, miedo a la repetición imprevisible, clima de desconfianza contra la comunidad musulmana –muy numerosa en Francia–. La ultraderecha exacerbó los fantasmas primitivos: odio a los extranjeros, exaltación extrema de “lo nuestro”, transformar las fronteras en muros. Muchos pacientes comentan atemorizados la llegada a Europa de millares de *refugiados de guerra*, mal llamados “inmigrantes”: huyen para salvar sus vidas de países asolados por la muerte guerrera.

El analista intentaba ayudar a los que fueron golpeados por el horror y elaborar angustias de persecución arcaicas que se reavivan por estos traumas colectivos. El repliegue identitario, el discurso de la *salvación* por el odio y la exterminación del otro, la pseudoheroificación de figuras destructivas, invaden el imaginario social e impiden una aproximación racional a los hechos sociopolíticos.

Muchas hipótesis han intentado comprender al terrorista. No creo que sean, como se

ha avanzado, jóvenes *radicalizados*. Muchos de ellos son *desarraigados*, mercenarios, personalidades frágiles intensamente fanatizadas por imágenes y consignas simplistas y huecas, superficiales. Suelen ser atraídos por una falsa identidad: pasan del sentirse “nada”, la desolación de los marginados, a la creencia megalomaniaca de volverse todopoderosos, de tener armas, dinero, automóviles, mujeres. Se entregan al martirio suicida y a la masacre de masas fascinados por una muerte que les proporcionará en el más allá de los paraísos religiosos todo lo que les ha sido negado en el más acá terrenal, donde conocieron brutalidad, miseria y desprecio. El atentado mortífero fanático conserva el poder de un acontecimiento impávido, como un trozo de lo *real* desmesurado en su brutalidad inmediata, fascinante él mismo por su *terror*, que intenta impedir el trabajo del pensamiento simbólico.

La tarea del psicoanálisis es volver a pensar el fanatismo contemporáneo en toda su complejidad política, social y simbólica.

Margareta Hargitay Wieser*

El espacio analítico como refugio para la pareja analítica ante la violencia urbana

*Hay en medio del bosque un claro
inesperado que solo puede encontrar
aquel que se ha perdido.*
Tomás Tranströmer, "El claro",
1978/1988

Es un lunes, siete de la mañana, en mi Caracas, la ciudad de los contrastes... la de la furia... Llego al consultorio después de haber desayunado un café y unas tostadas, prendo la luz, reviso el sanitario para ver si hay agua –solemos tener racionamiento de agua y luz sin previo aviso–. Hoy sí hay agua y luz. Abro la puerta, pongo la cartera –perdón, la mochila– en la mesa. Ya no uso cartera para evitar que me asalten en el trayecto del estacionamiento hacia el consultorio. Tampoco llevo tacones; solo calzado cómodo que me permita caminar rápido cuando salga en la noche hacia el estacionamiento. Hay atracos y linchamientos frecuentes. Aunque se supone que tengo el consultorio en una zona bastante segura, ya no lo es tanto. Hoy había cola frente al pequeño automercado que hay en la acera de enfrente: están esperando comida desde la madrugada.

Reviso mi agenda, suena el timbre...

- El primer paciente se acuesta en el diván:

Me secuestraron el viernes saliendo de una rumba para mi casa... Iban en un BMW, cuatro tipos con armas largas, me interceptaron... La peor noche de mi vida... Me acordé de tantas cosas... Sabía que si se daban cuenta de que era homosexual era hombre muerto... Les pedí un porro que estaban fumando...

Pensé en cómo lograr sobrevivir... Hasta en lo que hemos hablado aquí llegué a pensar... Creo que usé todo lo que estaba en mi cabeza para sobrevivir y lograr manejar a estos tipos tan agresivos... Estaban drogados... Me amenazaban todo el tiempo... Me golpearon un poco...

- Pasa la segunda paciente. Se sienta:

Ya tengo los resultados de la biopsia... Tengo una recaída... Necesito ponerme quimioterapia nuevamente... Cuatro años después ya no es la misma situación... No se consiguen los medicamentos... Llamé a todos mis compañeros médicos y a la familia... Traté de no preocuparme sino de ocuparme... Tengo mucha gente ayudándome... Ya me han conseguido algunas

* Asociación Venezolana de Psicoanálisis.



cosas... Aparte de tener que pensar qué me está pasando adentro, también el país está en crisis... Tengo mucha rabia y frustración... Rabia porque ya es duro tener una recaída, pero que todo esté tan costoso o que no se consiga... es tener que lidiar además con este país tan deteriorado.

- Se sienta otra paciente:

Ayer exploté... Esto es demasiado... Siento que nada tiene sentido... No sé cómo recuperarme... El primer robo fue importante, se llevaron varias computadoras, equipos... Pero este robo, ni un mes después, fue devastador. Hicieron un hueco en la pared y destruyeron todo. Yo había arreglado las oficinas, el cafetín, todo estaba tan acogedor para los estudiantes, para los profesores... No quedó nada. Ahora sí nos quebraron... Nada los detiene, ni el cerco eléctrico ni las cámaras ni la alarma... [Le escurren las lágrimas mientras me mira y se mira las manos]. Aun después del primer robo yo me animé y qui-

se seguir adelante... Yo quiero creer en el país... Y ahora, ¿cómo hacemos?

Me tomo un vaso de agua y me preparo un té... La mañana no ha sido fácil, tengo poco apetito, pero necesito comer para poder seguir con los pacientes de la tarde. Me siento cansada y apenas es lunes. Cada uno de los primeros cinco pacientes de la mañana necesitó que lo ayudara a digerir y a metabolizar sus angustias de muerte. Primera sesión de la semana después del fin de semana. Los pacientes proyectan sus ansiedades y elementos no metabolizables en la analista. Esperan que a través de la función *rêverie* pueda contener estas ansiedades esquizoparanoideas. ¿Cómo evitar que mi *self* se identifique con el objeto? Siento temor por mis hijos secuestrables, rabia por mi madre sobreviviente de un cáncer que tuvo que pedir sus medicamentos en el extranjero. Me identifico y me rescato; trato de brindarles un espacio para pensar a mis pacientes.

- Segundo paciente de la tarde:

Ginebra estuvo difícil... Yo era de las pocas con experiencia; había quienes nunca habían ido a Europa... Me vi en muchos de ellos reflejada, retratada... Tantas cosas que hemos conversado aquí sobre mi intensidad y cómo eso a veces complica la comunicación... Espero que esto haya servido para algo; que las denuncias sean escuchadas... Sabes que nos fotografiaron allá los del gobierno y aquí en inmigración también... Sin ningún disimulo... Tenemos las pautas de seguridad pero yo no sé si esto es como mucho para mí... Estoy preocupada... Bueno, asustada... Esta gente está muy organizada, tiene un *lobby* inmenso... Eso de que están débiles no es cierto... Siento cómo la bota me puede aplastar, nos puede aplastar a todos... Ya en el avión de regreso soñé contigo: que tenía muchas cestas de manzanas pero todas vacías... Muchas cestas sin manzanas y te las mostraba.

- Entra una adolescente. Me sonrío y saluda con un beso.

Se van mis dos mejores amigas del país... Estoy súper angustiada... Me quiero ir con ellas... No sé cómo sería estar aquí sin ellas... Son como mis hermanas... Ya les dije a mis papás... María no hace sino llorar. Ella no se quiere ir pero sus papás ya no aguantan más. Tienen miedo de que les pase algo a sus hijas... Sabes, esta semana hubo varios secuestros... Yo no me quiero enterar, no pregunto, no quiero saber... Viviría muerta del miedo... No quiero dejar de ir a las fiestas.

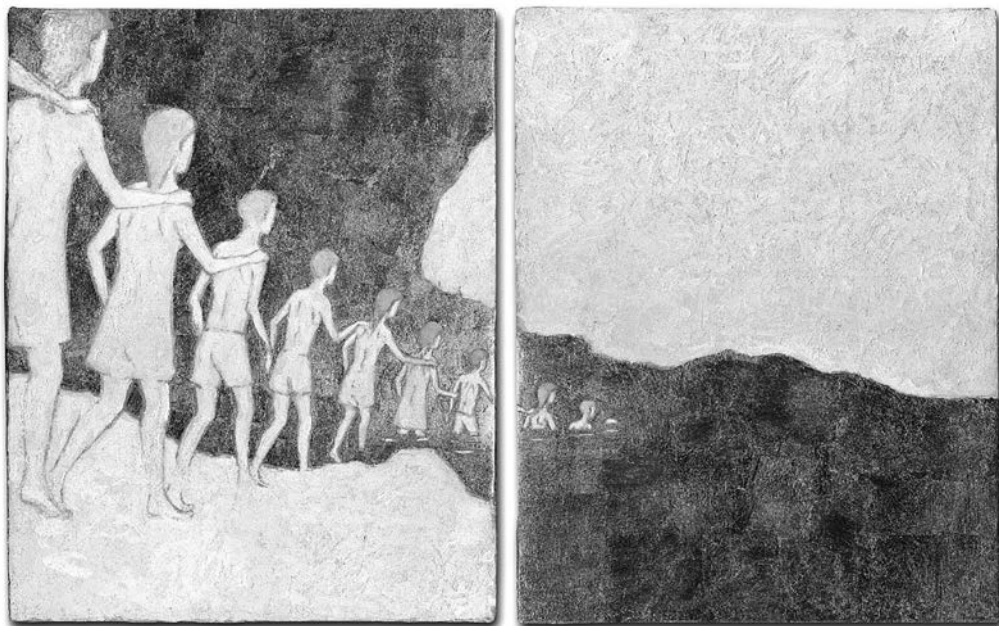
Trabajar en situación de crisis externa real extrema, como falta de alimentos básicos, escasez de medicinas, robos, secuestros y asesinatos diarios, haría el análisis, según Freud, prácticamente imposible. La realidad psíquica se ve tomada por la realidad externa. Pero el inconsciente y la relación de objetos internos no desaparecen. Nuestros pacientes se encuentran invadidos y tomados por ansiedades persecutorias reales que se encuentran con sustratos internos variados, con un mundo interno de relaciones de objeto donde se van a desarrollar los teatros mentales individuales. Le corresponde a la analista tratar de

contener y comprender sus propias angustias reales y contratransferenciales para así poder ayudar al paciente a pensarse. La finalidad del proceso es el establecimiento de la capacidad de autoanálisis, que es una tarea que dura toda la vida, en tanto implica la responsabilidad por la realidad psíquica. Pienso que es posible ver a través de estas viñetas cómo cada uno de estos pacientes ha introyectado en grado variable la función analítica y la posibilidad de pensarse para poder lidiar de la mejor manera posible con la realidad externa que afecta su mundo interno. Cómo, aun en esta situación externa violenta e invasiva, el encuadre, la abstinencia, la neutralidad, el recibir al paciente sin memoria y sin deseo (Bion, 1962/1975), la constante revisión de mi contratransferencia me permiten sostener y repensar el proceso analítico sin dejarme secuestrar y sin robar mi propia capacidad de pensar.

Referencias

Bion, W. (1975). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).

Tranströmer, T. (1988). El claro. En R. Mascaró y C. Kupchik (trad.), *Postales negras*. Estocolmo: Inferno. (Trabajo original publicado en 1978).



M. Teresa Naylor Rocha*

Lo que se sabe de lo que no se sabe

Con la modernidad, creímos que explicaríamos la esencia de todo bajo la égida de la razón. Solemos pensar las teorías científicas como verdades naturales y escudo frente a la angustia de castración. En psicoanálisis, la organización en torno a escuelas parece espejar esa orientación, y entonces disputamos cuál de ellas detentaría la herencia freudiana.

Sin embargo, en las últimas décadas, para responder a las demandas de la clínica contemporánea, estamos tendiendo a sobrepasar los límites de las escuelas, lo cual equivale a pensar el psicoanálisis como referente de la complejidad. Dejamos de considerar las diversas corrientes como excluyentes y, por el contrario, reconocimos cómo todas pueden atraer otros pensamientos y permitir que entren en el vórtice propulsor de las transformaciones.

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Río de Janeiro.

Ya no tenemos que trabajar con uno u otro referente, sino que ampliamos nuestra escucha de acuerdo al momento. Podemos tener una práctica que considere los caminos de la pulsión y las relaciones de objeto, que tome en cuenta el desamparo y el deseo, que permita pensar el conflicto y el déficit, que preste especial atención a lo intersubjetivo y a lo intrapsíquico. El analista, como investigador, está convocado a una posición implicada para poder aprehender las reverberaciones de su inconsciente y el de su paciente. En ese juego entre inconscientes, no bastará sobrevivir, se tendrá que ofrecer desde un lugar de objeto real que no se retira y que inviste en forma maciza, diferenciándose para no saturar y no repetir la ausencia o las fallas invasivas de los objetos primarios (Figuereido, 2009).

Desde esta perspectiva, ampliamos la analizabilidad a las organizaciones clínicas que operan en la complejidad intersistémica, con defensas del tipo del clivaje, la negación, la idealización. Es decir, una clínica volcada a las situaciones de lucha de los sujetos por la preservación de su existencia simbólica, comprometida por la ruptura de la pertenencia a la relación con el otro, ya sea en el ámbito individual o social.

Ello significa concebir que no existe el individuo aislado y que la vivencia de pertenencia tiene una importancia esencial. Desde esta perspectiva, la subjetividad y el universo sociocultural se encuentran necesariamente articulados. De todos modos, afirmar esta correlación no implica establecer una relación de tipo causa y efecto.

En este proceso consecuente de la prematuridad, el bebé humano dependerá de los investimentos libidinales de los objetos primarios, a través de sus acciones de cuidado (contención, testimonio y excitación). Ese estado de dependencia originaria y desamparo que le es constitutivo implica el carácter esencial del otro para el sujeto. Tal base de reconocimiento no se inscribe solamente en el ámbito de las relaciones primarias, sino que se prolonga necesariamente a otras esferas, a través del amparo de los objetos sociales que conforma un marco dialéctico protector del narcisismo así como la noción de pertenencia al orden humano. Dicho de otra forma, la noción de pertenencia se

procesa en forma subterránea e intersubjetiva. En la medida en que ese marco se encuentra comprometido, el sujeto queda expuesto a las exigencias de un redoblado trabajo psíquico que amenaza tanto su unidad narcisista como su experiencia de pertenencia a la estructura social (Travessia, 2016).

En esa condición podemos hablar de un sujeto en estado de deshabitación de sí mismo. Cuando el narcisismo se encuentra amenazado, el sujeto utiliza defensas que, en último término, intentan desesperadamente la afirmación y la recuperación narcisista, sobre la base de una lógica de sobrevivencia. Esa deshabitación se puede expresar a través del *acto* como forma de retomar la posición activa y de mantener una mínima integridad yoica, por el ámbito del cuerpo, por neutralización afectiva o hipomanía. Afecta el plano del pensamiento, vía inhibición o exacerbación intelectual (Furtos, 2012). Son circunstancias en que el sujeto se siente retirado de la posibilidad de jugar el juego de la vida consigo mismo y con sus semejantes, y pasa a gravitar en la locura privada o colectiva.

Esta concepción se despliega en una práctica psicoanalítica que contempla la construcción de subjetividades en esta compleja dinámica individual y social contemporánea. Es un abordaje que pone en jaque cuestiones teóricas y técnicas de la situación analítica, que contribuye a una visión etiológica de las patologías actuales en general y que convoca a acciones interdisciplinarias y a instituciones psicoanalíticas con responsabilidad social.

La situación analítica se vuelve así un escenario para que los implicados hablen de lo que desconocen. Propicia el juego, busca recuperar las trazas simbólicas interrumpidas por vivencias traumáticas provenientes del desamparo individual, social o de ambos. Puesto que el flujo asociativo muchas veces se encuentra comprometido, será en lo vívido de la sesión donde el paciente podrá experimentar la función reflexiva, la posibilidad de compartir, la capacidad empática y la propia noción de vida inconsciente aprehendida por la percepción de su influencia en el inconsciente del analista. En ese sentido, podemos pensar que el montaje transferencial y contratransferencial está proporcionado por las condiciones y los recursos de la dupla analítica (Bollas, 1995).

Podemos incluso decir que existe un cambio con respecto al valor del proceso de clivaje, puesto que este posee una función protectora que posibilita olvidar lo traumático hasta que el sujeto pueda pensar lo impensable. Este trabajo de ligazón primaria se realiza a través de los intercambios intersubjetivos, a diferencia de la simbolización, que opera en la escena intrapsíquica (Álvarez, 1994).

Un último aspecto para incluir en las turbulencias de la clínica contemporánea en su indisoluble relación entre subjetividad y lazo social refiere a la potencia de la situación analítica. Esta puede ser definida por la positividad de fuerzas regidas más allá del principio del placer, que imponen trabajo al psiquismo. Ello significa decir que es en la porción disyuntiva de la pulsión donde se traba la lucha frente al desamparo vivido en las experiencias límite, y ya no en el rebajamiento de la tensión para retornar al equilibrio regido por el principio del placer (Zaltzman, 1993); que es en el encuentro, en función de la respuesta del objeto, donde la pulsión se revela no solo como descarga y donde la repetición aparece como representación diferencial para la posibilidad de enlace simbólico.

Referencias

- Álvarez, A. (1994). *Companhia Viva*. Porto Alegre.: Artes Médicas.
- Bollas, C. (1995). *Cracking Up: The Work of Unconscious Experience*. Londres: Routledge.
- Figueiredo, L. C. (2009). *As diversas faces do cuidar*. San Pablo: Escuta.
- Furtos, J. (2012). *Cliniques de l'extrême*. París: Armand Colin.
- Travessia/PROPIS/SBPRJ. (2016). *Expressão da dor e do desamparo via corpo*. Trabajo presentado en el 31 Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Cartagena.
- Zaltzman, N. (1993). *A pulsão anarquista*. San Pablo: Escuta.

Oswaldo Ferreira Leite Netto*

Un relato contemporáneo

Deborah es recibida en la Institución Psiquiátrica de Asistencia y Enseñanza en la que dirijo el Servicio de Psicoterapia. Allí fui creador de un área de psicoanálisis en la cual, junto con un grupo de psicoanalistas, la mayoría médicos y psiquiatras en su origen, se sostiene una escucha psicoanalítica. Ese ejercicio se da en un ambiente poco favorable, que permite ver con claridad el aspecto “a contracorriente” de nuestra práctica, en épocas de una psiquiatría basada en evidencias. Estamos por fuera de ambientes más protegidos, de *settings* más tradicionales, mejor delimitados. Es psicoanálisis “a cielo abierto”, como propuso la directora de Cultura y Comunidad de Fepal recientemente en Cartagena y, antes, en la jornada preparatoria del Congreso, realizada en San Pablo. Sostenemos la perspectiva analítica apoyados en la aspiración de ponernos a prueba, de responder a demandas ocultas en otros estratos, al margen de los grupos más favorecidos.

Deborah es un personaje contemporáneo de una gran ciudad brasileña. Tiene 22 años, formación técnica en archivología y cursa actualmente Historia en la universidad más prestigiosa del estado de San Pablo: la Universidad de San Pablo (USP). Como ella misma dice, “fue incluida” gracias a los programas y esfuerzos de los gobiernos que cayeron recientemente.

Vive en la periferia de la capital, donde creció y se educó en instituciones públicas de enseñanza, gracias a su inteligencia, su sentido crítico y su gran esfuerzo también. El padre es chapista de autos y tiene un pequeño local en el barrio donde viven. Hace 10 años que los padres están separados. Tiene un hermano menor autista, que se trata también en un servicio público.

Fue derivada por la pareja de médicos que la empleó. Esta pareja tiene un hijo, también universitario, que estudió en los mejores colegios de la capital. Ambiente intelectualizado y politizado, los padres de este muchacho, profesores de la Facultad de Medicina, son progresistas y críticos de las desviaciones de la medicina contemporánea, basada más en evidencias, impersonal y altamente tecnológica. Se preocupan, estudian y publican en el área de educación médica.

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo.



Deborah necesita trabajar y las pasantías son difíciles de encontrar en su área. No recibe nada en su propia casa y su familia preferiría verla en un empleo rentable con el que pueda ayudarlos. Les incomoda su estilo, su firmeza, su participación política. Deborah integra en la universidad un *colectivo* LGBT, que milita contra la homofobia, el machismo y la violencia contra las mujeres.

La familia, a través de su hijo universitario, recibe a Deborah, quien se dispone a hacer el trabajo de la casa. La pareja considera más adecuado tener a una persona así en la casa, en lugar de empleadas domésticas que, tal como es usual en nuestro país, son generalmente inmigrantes nordestinas y de regiones más pobres, negras, mestizas, que viven en condiciones abyectas. Sumisas, serviles, incultas. Ellos me contaban que experimentaron alivio por poder tener a alguien que hubiera reparado en su biblioteca e hiciera comentarios sobre autores y obras. Decidieron entonces adoptarla como secretaria y bibliotecaria para organizar sus libros y papeles. Si Deborah está cuando comen en su casa, la invitan a compartir la mesa con ellos. La consideran una colega, a la misma altura; una profesional, y no una “semiesclava”. Deborah es invitada a un almuerzo el sábado, al cual concurre acompañada de su novia, igualmente universitaria y también de un nivel socioeconómico desfavorecido.

La pareja de colegas me relata que después de casi un año de trabajo y de convivencia con Deborah, la situación es buena y gratificante. Sin embargo, se empiezan a angustiar. Sobre todo, la mujer, que dice “no soy esclavista” y relata que espera que Deborah se haga responsable y preste servicio doméstico, que es como cualquier otro, del mismo modo que en Europa o los Estados Unidos, donde los estudiantes hacen esos trabajos o se emplean en bares y restaurantes... Pero Deborah se ocupa del celular, de su *tablet*, de los libros que ordenó y catalogó, pero que también quiere leer y pide prestados. Ellos se sienten culpables y la dueña de casa me confiesa: “necesito una empleada a la antigua, que se someta, que me obedezca, que no rompa nada, que no se distraiga de las tareas domésticas, de la limpieza de los pisos y de los baños... Deborah es una intelectual, como nosotros; tiene su pensamiento propio

y su posicionamiento político”. Optan por despedirla cuidadosamente, en un almuerzo al que la invitan. La situación es aceptada por Deborah, aunque está visiblemente triste, aprehensiva y angustiada. En ese momento recuerdan la posibilidad de ofrecerle una ayuda psicológica, y es así como la conozco en el Servicio de Psicoterapia.

Comenzamos el tratamiento: un tratamiento psicoanalítico. Una joven de 22 años, contemporánea, urbana. Cabellos cortos, ligeramente masculina: camiseta, *jeans*, *tennis*. Sin ningún maquillaje ni accesorios. No pagará ella, no habrá diván; sin embargo, sus ojos se iluminan, esboza una sonrisa y dice sentir gratitud por la oportunidad. “¡Qué privilegio tener a alguien para escucharme!”. Pienso en las oportunidades que tuvo: pudo frecuentar y tener acceso a un mundo de conocimientos y privilegios que desconocía hasta hace muy poco. Y empezó a vivenciar cuestiones tales como la de ser percibida como diferente, con una vida diferente. Se refirió a sus patrones como personas cultas, tolerantes y abiertas... pero que, de hecho, no la aceptaban tal como ella era.

Como estudiosa de historia, me contó que también estuvo leyendo a Freud y que apreciaba mucho *El malestar en la cultura* (Freud, 1930/2006). Deborah, por las circunstancias de la época en la que está viviendo y los cambios que pudo llevar adelante en cuanto a sus condiciones de vida, nos permite observar e incomodarnos con la constitución de su identidad; con la vivencia de exclusión social y su singularidad. Al escucharla, la experiencia de sometimiento corporal quedó en evidencia. Deborah sufre con la consciencia que tiene de haber vivido y de vivir una vida que puede no importar, que puede perturbar o hasta amenazar a personas y grupos. Incluso en la casa en donde trabajaba no se sentía como una empleada normal. Sus vivencias y relatos de vida en la periferia, con la violencia y la muerte de niños y negros de las que fue testigo, nos sorprenden amenazadoramente. ¡Cómo está arraigado en nosotros simbólica y materialmente ese desprecio y ese rechazo por lo diferente! ¡Es lo extraño lo que amenaza! Y es muy difícil para el analista reconocer su falta de afecto frente a determinados hechos y acontecimientos, ¡y hasta haber vivido con

indiferencia ciertas situaciones! Deborah se refiere dolorosamente a una sensación de no importarle a nadie, y su militancia, según dice, se justifica por la posibilidad de mostrar que su vida y la de sus correligionarios importan y que si se pierden, ello sería lamentado.

Valoro e incentivo la necesidad de que los analistas se pongan a prueba al aproximarse y vivenciar el tema de la existencia de personas que viven esas condiciones de exclusión y humillación. Las dificultades con las diferencias y la intolerancia son asunto psicoanalítico.

Y somos nosotros los que podemos, frente a la vivencia de degradación del otro, auxiliarlo en la recuperación y reafirmación de su identidad, frágil y vuelta inconsistente por un fenómeno que se instala más allá del individuo, a nivel político, y que excluye todo lo que amenaza; fronteras sociales establecidas en las grandes ciudades y en nuestros países en los que reina tanta desigualdad.

El encuentro con Deborah me hizo ver esa dolorosa condición y la posibilidad de reorganización a través de la escucha analítica.

Referencias

Freud, S. (2006). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1930).



Cristina Rosas de Salas*

Turbulencias de la práctica

De manera lenta pero inexorable, nuestra práctica ha tenido modificaciones que, de no ser consideradas, corren el riesgo de marginalizarse y generar una pérdida que no compensa ninguna ortodoxia. Muchas han surgido del terreno fecundo del psicoanálisis, y teorizar e investigar acerca de ellas parece un camino más que auspicioso para el futuro.

Sin embargo, como suele suceder ante los cambios, están los partidarios a ultranza de determinadas condiciones para considerar un tratamiento como analítico aunque, ya se sabe, no siempre dichas condiciones producen cambios en los sufrimientos innecesarios por los que se nos consulta. Por otra parte, fuera de los congresos y los debates académicos, la práctica parece transcurrir de otra manera.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. Tres perspectivas para el análisis

El contexto

En mi país está generalizada la aceptación de que se concurre a *terapia* o al *psicólogo*, o sin mayores precisiones se dice “voy a análisis”. Los motivos de tal aceptación seguramente tienen que ver con el trabajo realizado por los pioneros, así como la difusión de la teoría y la práctica del psicoanálisis en la universidad, sobre todo en las facultades de psicología.

La existencia de universidades públicas y gratuitas y la creación de nuevas en el populoso conurbano bonaerense y en todo el país generan una clase media de profesionales, incluso de primeros universitarios, que aceptan la consulta psicológica como una posibilidad cierta y sin mayores prejuicios.

Por otra parte, la idea de que el que consulta con un *psicólogo* está loco también ha perdido intensidad en el imaginario popular, y la diferencia entre los que medican y los que hablan está más clara que hace no muchos años.

Esta situación no pasó desapercibida para la economía de mercado, que incluso la registró antes que los propios analistas, y hoy dicha oferta está presente para sus afiliados. Los analistas, en un comienzo reticentes y tal vez en la creencia de que podían mantenerse al margen de las condiciones de otros profesionales, hoy ven con más frecuencia en esta oferta laboral una posibilidad de trabajo. El contrato entonces ya no es solo entre analista y analizado, en tanto la prepaga o la obra social interviene determinando, por ejemplo, el número de sesiones que les reconoce a sus asociados.

Los ámbitos

Como dice André Green (2010), el “trabajo de psicoanalista” hoy se realiza en ámbitos que exceden ampliamente el consultorio particular. Los hay en cárceles, escuelas, hospitales, universidades, clubes de fútbol, y en ocasiones su tarea se lleva a cabo en condiciones que ponen a prueba la convicción en el método y la pericia.

En muchos casos, se observa lo que puede denominarse una “práctica de intervenciones”, que encuentra su fundamento en los conceptos centrales de la teoría psicoanalítica, pero que pone en debate, al mismo tiempo,

el encuadre tradicional y la asociación entre encuadre y proceso analítico. Así la secuencia frecuencia-regresión-profundo-mejor se cuestiona fuertemente, lo que hace necesario repensar cada uno de los términos.

No resulta extraño que las condiciones estructurales sean las que permiten entender por qué, aun con una baja frecuencia de sesiones, se consiguen avances frente al sufrimiento mientras que, en otras ocasiones, la gravedad de las fallas y las defensas utilizadas requieren de condiciones, formación y experiencia que exceden el considerar solo el número de sesiones. Por lo cual, hay que evaluar cuidadosamente las condiciones más propicias con los recursos que se poseen, y tomando como punto de partida lo que motiva la consulta y los efectos de desestabilización producidos por lo acontecido. La pericia para poder discriminar estas circunstancias no parece un dato menor y es un argumento fuerte para la demanda de formación.

Teorizar sobre dichas prácticas, darlas a conocer, poder transmitir las es además un desafío para los institutos de formación e implica pensar cómo atenuar el hiato que suele darse entre lo que se transmite en ellos y lo que efectivamente se realiza.

La demanda

Los motivos de consulta también se han diversificado y, en ocasiones, ponen a prueba conceptos que hemos aprendido y repetido por años. Es el caso de los derechos obtenidos por las minorías, como el matrimonio igualitario, lo que viene posibilitado por el avance de la ciencia, el desarrollo tecnológico y las adicciones que generan, la incidencia de la imagen en la constitución de la subjetividad, la exigencia de adaptación y productividad en el medio laboral y educativo, y tantos más.

Sin embargo, algo no ha cambiado: vienen los que sufren y, a veces, luego de haber pasado por múltiples *ofertas* de tratamiento, que van de la religión hasta la autoayuda y la medicación.

En este punto, entiendo que depende de nosotros y de nuestras instituciones sostener el psicoanálisis como una alternativa válida frente al sufrimiento, para lo cual estimo necesario atenuar la nostalgia respecto de lo que era la práctica en otras épocas.

Resultan preocupantes el desencanto y la añoranza por épocas de oro cuando los analizados asociaban y aceptaban el escuadre que se proponía sin cuestionarlo demasiado, y éramos requeridos sin condicionamientos. Y todo dicho, en ocasiones, desde una perspectiva moralizante que se acerca más a la melancolía que al duelo.

También parece mezquino para la riqueza del psicoanálisis quedar solo como denunciante de cambios que nos asustan o escandalizan, y que pienso asociados con aspectos ideológicos no suficientemente analizados. Tal posición está más cerca de convertirnos en custodios del *statu quo* que de hacer de nuestra práctica la posibilidad que acerque al sujeto a sus deseos más genuinos y asuma las inevitables consecuencias que esto conlleva.

¿Por qué no ser freudianos y sostener el entusiasmo por las vanguardias? ¿Por qué no ser freudianos y no amedrentarnos ante los obstáculos?

2. Expectativas

En definitiva, estimo que es necesario encarar el pasaje de una práctica ideal (o idealizada) a la diversidad, con prudencia. Coincido en pensar la prudencia como

una virtud que protege todo lo que es radical, transformador, o simplemente raro, de las amenazas a las que estaría expuesto en un mundo en el que los poderes fácticos, y también un conservadurismo del sentido común, reaccionan contra la fuerza embrionaria de las cosas nuevas allí donde aparecen; contra las ideas, las experiencias y las iniciativas de las que puede brotar una diferencia. (Tatián, 5 de mayo de 2012, párr. 24)

La prudencia en este caso no elude el actuar o producir acciones concretas, ni el trabajo sobre las existencias que se generen. Se trata de encontrar una distancia y un tiempo justo (prudente) para que lo heterogéneo a lo conocido no genere resistencias tan intensas que dificulten el necesario intercambio de las experiencias. La idea es la de una heterogeneidad prudente.

Si esto es posible, la investigación de las turbulencias que se generen en el pasaje de lo

ideal a los cambios en la práctica, seguramente serán una alternativa auspiciosa para pensar el futuro del psicoanálisis.

Referencias

- Green, A. (2010). *El pensamiento clínico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tatián, D. (5 de mayo de 2012). Mi libertad empieza donde empieza la libertad de otro. *Página/12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-194501-2012-05-21.html>

Yolanda Gampel*

Turbulencia en la clínica psicoanalítica

Desde hoy, 9 de noviembre de 2016, día en que empiezo a escribir este texto, Donald J. Trump es presidente electo de los Estados Unidos. Es una turbulencia en la constante turbulencia del mundo, una *ruptura imprevisible*. ¿Un acontecimiento en el sentido de Badiou (2005)? Turbulencia es aquello que perturba, enturbia o agita una situación en estado de aparente equilibrio. El estado de turbulencia se correlaciona con un cambio catastrófico que, como tal, trae en su violencia no solo la perturbación del sistema afectado, sino también la persistencia de lo propiamente invariante que resta a toda transformación (Gampel, 2006).

Un acontecimiento ocurre cuando la parte excluida aparece en la escena social repentina y drásticamente. Se quiebra la apariencia de normalidad, y se abre un espacio para repensar la realidad desde el punto de vista de su base real en la multiplicidad inconsistente. Un acontecimiento anuncia que otro mundo es posible. Al ejercer el psicoanálisis en América del Sur y Central, y en el Medio Oriente –y ahora también en otras partes del globo–, se abarca lo impensado y lo inexpresable, lo imprevisto (Gampel, 2016a).

¿Cómo asumir lo político en la sesión, o aquellos productos de la subjetividad social que incluyen un saber y un conocer creadores de mitos y creencias que parecieran irrefutables? ¿Nos incluimos en este campo o nos excluimos de él? La decisión de incluirse se asocia con la idea de *intervención*. Una intervención es una forma de nombrar o analizar un acontecimiento sin negarlo, sin anular la subjetividad y las diferencias de cada uno –paciente y terapeuta–, y, dentro de esta tensión, producir algo diferente.

Lo no incluido –lo reprimido, la desmentida, la negativa o incapacidad de reconocer y lidiar con un hecho traumático, los prejuicios que se van instalando para justificar el no pensar– puede convertirse, en cualquier momento, en el espacio de la revuelta. La parte excluida aparece en la escena social de repente y drásticamente, en la inconsistente multiplicidad.

El 8 de noviembre los estadounidenses votaron a Donald J. Trump. Los pacientes, movi-

* Sociedad Psicoanalítica de Israel.

lizados frente a este hecho, lo mencionaron en sesión. En mis 54 años de vida en Israel, habiendo pasado por tantas guerras, atentados, destrucciones, no recuerdo una movilización tan generalizada en mi consultorio (Gampel, 2016b). Lo político aparece como exceso, como demasiado lleno de realidad. La pregunta es qué es ese decir en la sesión, y cómo trabajarlo. Para nuestros pacientes, es un conflicto que no tiene que ver con el psicoanálisis. Nos plantea el ser como individuo en el mundo, su devenir, la política y su desarrollo como sujeto de lo social. En mi reflexión me acompañó Janine Puget con su noción de mundos superpuestos (Puget y Wender, 1982), los conceptos desarrollados en *Subjetivación discontinua y psicoanálisis* (2014) y las largas charlas e intervenciones sobre el tema, sin expectativas de saber qué hacer.

A (mi primer paciente de la mañana, un jurista): Ganó Trump. ¿Te lo esperabas? ¿Qué va a pasar? Qué horror, un tipo así. ¿Cómo lo ves? Es preocupante. ¿Qué hacemos?

Me encojo de hombros. Sugiero intervenir desde la tensión que el acontecimiento ocurrido causa entre los dos. Señalo que George Bernard Shaw, con su aguda ironía, escribió que la democracia es un instrumento que nos asegura que no van a controlarnos mejor de lo que nos merecemos. “Sí, parece acertado”, dice A. “¿Y cómo, desde vuestro trabajo, se puede pensar la situación para generar una respuesta?”, le pregunto. A se encoge de hombros.

B (un psicoanalista): Llegué en taxi. El taxista, contentísimo con el triunfo de Trump, me dice: “Una mujer, con su cabecita de mujer, no puede hacerse cargo de ese país tan importante y poderoso. Se necesita un hombre, un hombre”. Lo dijo tan simplemente, y muchos lo habrán pensado. Nunca una mujer.

Y: Y la parte excluida aparece en la escena social, de repente y drásticamente.

B: Como en mi vida ahora.

Y: El mundo y las políticas sorprenden como, a veces, nos sorprendemos de nosotros mismos cuando reaccionamos de manera muy distinta de lo que creemos ser y poder hacer.

Pensé también que B podría estar hablando desde una posición mental que no tolera la

dependencia de su analista mujer, que no tolera sus propios aspectos receptivos, que pueden hacer que se lo considere frágil.

C (la mamá que siempre piensa en cómo salvar a sus hijos del peligro de aquí): La ilusión de volar a Estados Unidos, Trump me la hizo pedazos. ¿Qué hacemos, Yolanda?

Y: Tal vez apareció el rostro verdadero de ese país, su rostro profundo y aterrador, irrevocable y permanente.

C: Yo sentía que, como consecuencia de un hecho del pasado, frente a mis miedos de la realidad de aquí, Estados Unidos era el lugar de resguardo, pero ahora ese sentimiento ha sido deshecho por un acontecimiento del presente.

D (director de teatro): Triste, la mentira del mundo... Un personaje como Trump, que utilizó un lenguaje xenófobo, como el que usó Hitler para sembrar el temor en la década del 30. Son responsables de crear un clima tóxico, en donde el odio ha ganado y se lo considera una respuesta aceptable a la ira.

Y.: El odio es una emoción fácil de provocar pero difícil de controlar.

Al final del día, fui construyendo diferentes respuestas al estado de ánimo que se creó en cada sesión frente a la situación política, y al mío propio. ¿Acaso se construyó en las sesiones un territorio para alojar lo que causa conflicto en el presente? En el presente de la sesión aparece lo impensado, lo inexpresable, lo inexacto... y la necesidad, bajo la forma de una demanda de hacer algo. Trabajamos en el borde, en la cesura, ni adentro ni afuera: estamos en un adentro de la sesión y, a la vez, en la realidad en la que vivimos.

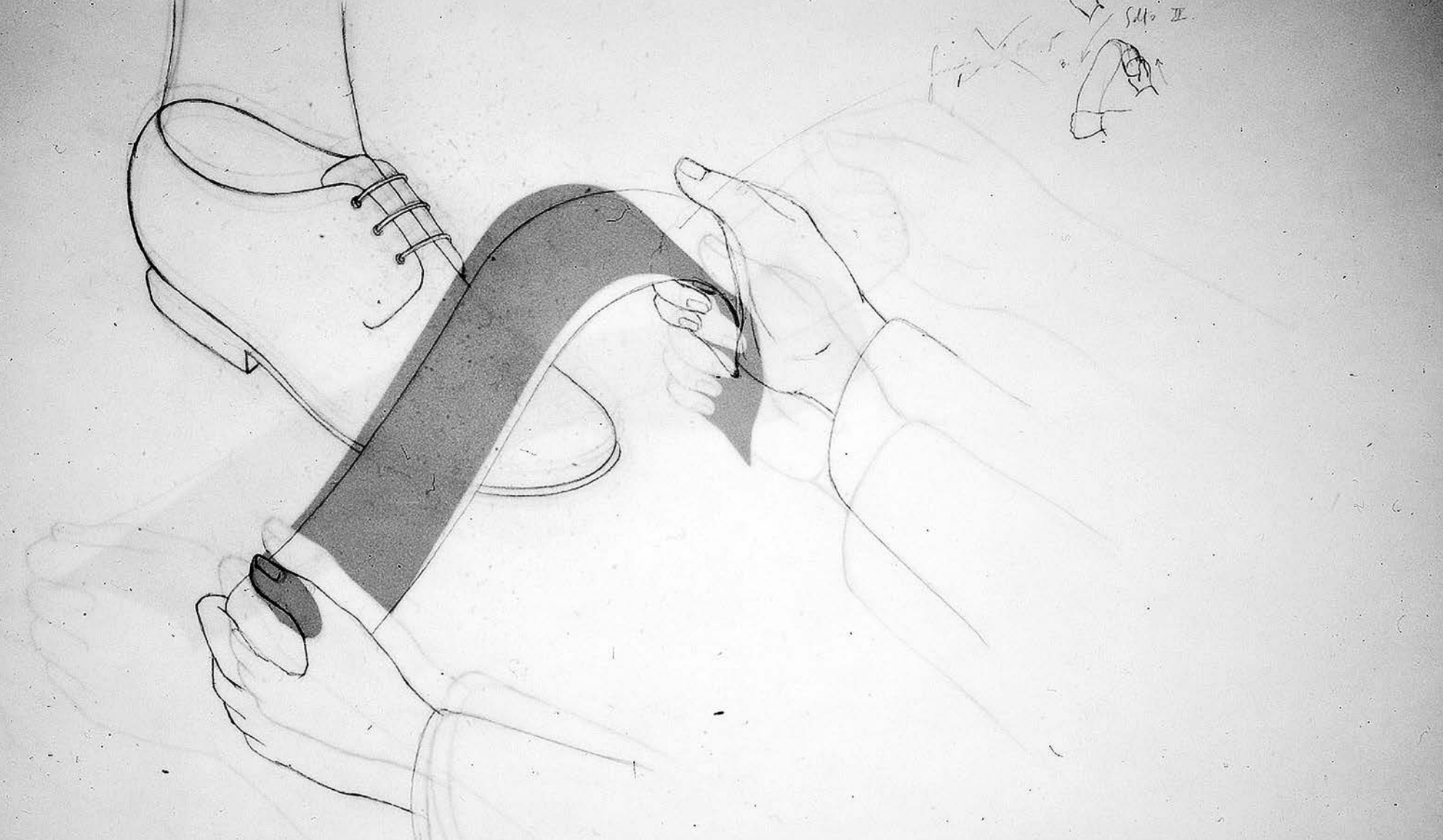
En estas conversaciones emergen elementos recibidos y no transformados, es decir, angustias y estados emocionales que podríamos definir como protoemocionales, lejanos, arcaicos. Nuestra atención debe ser absoluta presencia para captar hasta los más mínimos detalles en el presente de la sesión, en el país, en el contexto del mundo. Los problemas que enfrentamos atañen a los mundos superpuestos, al mundo donde analista y analizado existen. Se trata de una trama emocional tejida entre paciente y analista, en la que no se busca la

decodificación de equivalentes preexistentes, sino la construcción de significados que puedan ser compartidos y creen, de a poco, una manera de aprender a vivir en el exceso de este mundo, en la vida de todos los días. Para ello, hay que pensar con instrumentos que aún no conocemos.

Como analistas, nos adherimos a la verdad en la duda, la incertidumbre, el titubeo. Sabemos que las verdades absolutas llevan al fanatismo, con sus efectos y derivaciones. El orden político de hoy es consecuencia del desmembramiento del orden liberal, que ha llevado a un populismo que no asume ninguna responsabilidad por nada. “¿Dónde está la esperanza?”, me pregunto. “Audacia”, me digo. Yolanda, audacia –me digo–. Siempre coraje y audacia.

Referencias

- Badiou, A. (2005). *Being and event*.
- Gampel, Y. (2006). *Esos padres que viven a través de mí: Los niños de guerras*. Buenos Aires: Paidós.
- Gampel, Y. (2016a). La pasión herida. La experiencia subjetiva particular de una psicoanalista israelí. A Vertzner Marucco (ed.), *De pánicos y furias: La clínica del desborde*. Buenos Aires: Lugar/APA.
- Gampel, Y. (2016b). *El trauma social y sus efectos*. Conferencia dada en el 10 Congreso Argentino de Psicoanálisis, Buenos Aires, mayo.
- Puget, J. (2014). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis. Incertidumbres y certezas*. Buenos Aires: Lugar.
- Puget, J. y Wender, L. (1982). Analista y paciente en mundos superpuestos. *Psicoanálisis*, 6(3).



Richard Reichbart*

Turbulencia en los Estados Unidos: el efecto Trump

Esta misiva enviada desde los Estados Unidos me fue sugerida por Mariano Horenstein cuando estaba en Ecuador camino a las Galápagos, sitio del cual acabo de regresar. ¿Alguna vez has estado en un barco durante varios días? ¿Conoces la sensación corporal que tienes cuando regresas, de que el piso sigue inclinado, que trastabillas para mantener el equilibrio, a pesar de que todo está ostensiblemente estable? Me sorprende ahora –ya de vuelta en los Estados Unidos– que así es como yo, mis pacientes y los psicoanalistas cercanos a la Asociación Americana de Psicología (APA, por sus siglas en inglés) y al Instituto de Formación e Investigación Psicoanalítica

* Asociación Americana de Psicología.

(Iptar, por sus siglas en inglés), mi instituto, hemos experimentado la elección de un hombre verdaderamente monstruoso –un misógino, un racista, un narcisista; un hombre realmente mezquino y desagradable– para que sea el próximo presidente de los Estados Unidos. Se siente a diario que Estados Unidos se mueve en aguas turbulentas.

Por supuesto, la elección de este hombre fue multideterminada y los intentos de simplificación con una única causa son equivocados. Hillary Clinton ganó el voto popular –cerca de 2,9 millones de votos o un margen del 2,1%–, pero estamos gobernados por un sistema de colegios electorales en el que a cada estado se le asignan electores (a partir de la suma de sus dos senadores y sus represen-

tantes, cuyo número depende de la población de cada estado). Nuestros padres fundadores, como Madison y Hamilton, no confiaban en la democracia y sentían que tenían que proteger a los estados más pequeños de lo que ellos llamaban la “tiranía de la mayoría”. En efecto, Hillary ganó las costas, las ciudades grandes y diversas; Trump ganó la sección media y el sur, la mayoría blanca y menos diversa del centro de nuestro país.

Pero esta no es la historia que quiero contar. Lo que quiero decirles en términos viscerales es cómo esto ha afectado a mis pacientes en mi práctica privada en un pueblo suburbano no muy lejos de la ciudad de Nueva York. Mis pacientes, casi universalmente, jóvenes o viejos, experimentaron ansiedad intensa: noches de insomnio en muchos casos, rabia, una enorme incredulidad y sentimientos de náuseas al ver y escuchar a Trump. Lo que más los sacudió, sin embargo, no fue solo Trump *per se*, sino la sensación de que hay algo esencialmente mal en nuestro país. Estas son algunas de sus reacciones:

Dra. A: Molesta hasta lo indecible, la elección de Trump la tocó tan de cerca que durante varios días apenas pudo dormir. Trump se asemejaba demasiado a su propio padre, un ardiente partidario de Trump y un hombre extremadamente rico, cuya denigración de las mujeres era una característica terrible durante su infancia. La Dra. A vio la agresión a Hillary como una agresión a la “madre” en nuestra cultura, y como el reflejo de la necesidad de que la madre sea perfecta y luego culpada de cualquier imperfección. Para la Dra. A, la tolerancia a la misoginia de Trump era el testimonio de un desgarramiento en el tejido social de nuestro país. Que una mujer pudiera votar por él estaba más allá de su comprensión, como el hecho de que su propia madre pudiera tolerar la misoginia de su padre.

Sr. B: Un republicano de toda la vida, con dos hijos pequeños, el Sr. B también estaba angustiado hasta lo indecible y hasta experimentó lágrimas al pensar en el efecto de la elección de Trump sobre sus hijos. Su reacción se vio agravada por el hecho de que sus suegros, que en realidad eran demócratas, habían votado por Trump. Les había enviado una serie de correos electrónicos verdaderamente elocuentes

y apasionados, en los que les pedía que no votaran a favor de Trump y les hablaba de cómo el modelo que Trump representaba para sus hijos era tan horrible que no podía creerlo: antimusulmán, antiinmigrante, racista y que ridiculiza a los discapacitados. Me dijo que escuchó en el patio del recreo que, después de las elecciones, un niño había preguntado a una niña hispana si ahora tenía que dejar los Estados Unidos. Para el Sr. B (que experimentó a su madre y a su padre como lejanos mientras él crecía), involucrarse en la crianza de sus hijos ha sido primordial. Para él, Trump representa un ataque psicológico contra el bienestar de sus hijos.

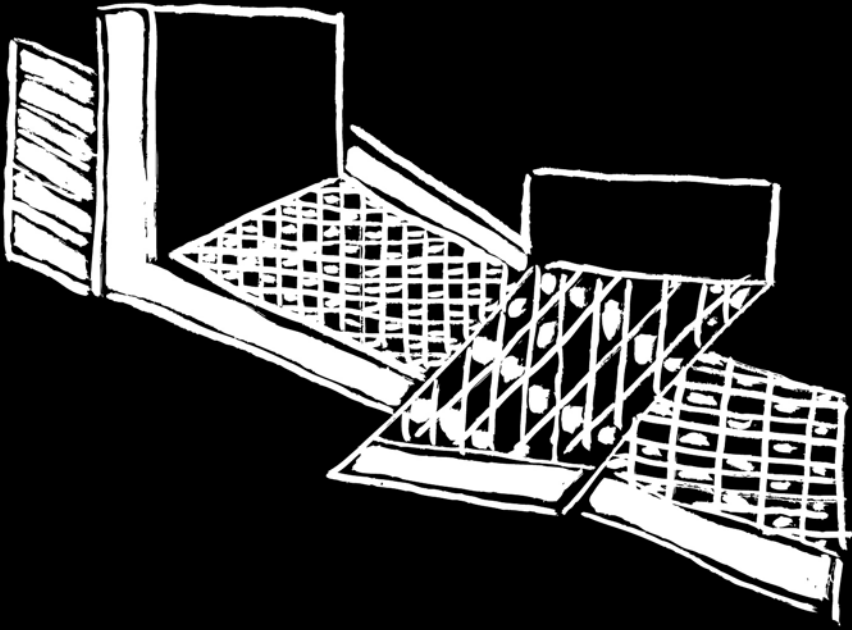
Sr. C: Un joven adulto, el Sr. C permanece traumatizado por la elección de Trump. Emocionalmente aislado, con una personalidad tipo Asperger y una tendencia hacia la paranoia, el Sr. C sufrió impulsos suicidas como consecuencia de los resultados electorales. Había seguido las elecciones compulsivamente, y se había unido emocionalmente a Hillary Clinton. El hecho de que alguien pudiera elegir a un estafador y un misógino como Trump sigue estando verdaderamente más allá de su comprensión. Su lealtad a Hillary probablemente refleja el deseo de proteger a su propia madre de un padre al que tiende a desestimar.

Jonathan: Un adolescente religioso judío que concurre a una escuela judía conservadora, y es uno de los pocos estudiantes liberales allí. Él ha librado una batalla constante con sus compañeros estudiantes que apoyaron a Trump. Para él, esta ha sido una prueba que lo ha determinado a seguir su propio camino; una experiencia de crecimiento. En gran medida, ve a sus compañeros conservadores como antinegros en su inquebrantable oposición a Barack Obama, y piensa que ellos no logran darse cuenta de que Trump es el tipo de demagogo que puede propagar odio contra las minorías, incluidos los judíos.

Dr. D: De un país de Europa del Este, el Dr. D ha sido devastado por la elección de Trump. La experiencia de su propio país, con su historia de dictadores y luchas, lo lleva a creer que este es el fin de la democracia americana. Tiene una actitud ambivalente con los Estados Unidos, país que ha valorado inmensamente de muchas formas. Su reacción inicial a la

elección ha sido revivir traumas sociales experimentados en su propio país.

Puedo añadir que los psicoanalistas en los Estados Unidos han sido sacudidos hasta la médula por esta elección. Antes de la contienda electoral, solicité en la lista de distribución de correo electrónico (*list serve*) de la APA que los estadounidenses publicaran declaraciones abiertas que se opusieran al lenguaje incendiario de Trump (la declaración final fue demasiado académica). Mi instituto, Iptar, aprobó una declaración previa a la elección en la que señalaba la dinámica y el peligro de un demagogo. Pero la conclusión es que Trump no es un hombre decente. Que tanta gente esté dispuesta a elegir a un hombre así puede ser un error fatal de nuestro país. El psicoanálisis y la democracia dependen en última instancia de la honestidad, la simple decencia humana y la compasión. Esto es lo que mis pacientes anhelan. Si podremos resistir por nosotros mismos lo que es una agresión al tejido moral de nuestro propio país, aún está por verse.



Clásica & Moderna

Alejandro Beltrán*

Separación, reunión y exilio en Avelino González**



–Bueno, a ver, dime, cómo explicarías el papel de Avelino González dentro de la historia del psicoanálisis en México y su lugar en el movimiento psicoanalítico internacional.

–Abordemos el problema desde un ángulo quizá más modesto, como la historia parcial de un linaje o, con esa imagen que se usa en psicoanálisis, tocando, así sea superficialmente, algunas “capas de la cebolla”: el arribo y la institucionalización del psicoanálisis en México, y cómo este evento jugó con la dialéctica contradictoria del psicoanálisis de la época. No puede ser una biografía de ese hombre que nació en Gijón, España, en 1920, ni una historia institucional de los grupos y las sociedades que creó hasta su muerte en México, en 1981. Trataremos de pescar al vuelo una línea posible.

El psicoanálisis llega a México como un esfuerzo híbrido, que parte del mestizaje como figura imaginaria de la nacionalidad mexicana.

Por un lado, se corresponde con un movimiento nacionalista que comenzó en la década del 20 del siglo pasado, cuando la intelectualidad que emergió de ese ecléctico racimo de movimientos sociales y guerras civiles que se conoce como Revolución Mexicana intentó actualizar los principios, la retórica y las instituciones del viejo régimen, asentado en un autoritarismo positivista. Dentro de esta generación reformadora, los muralistas (el trío de Orozco, Siqueiros y Rivera, con toda seguridad los más conocidos) fueron la cabeza de lo que se llamó Escuela Mexicana de Pintura, con sus mayúsculas. Pero este esfuerzo se multiplicó en distintas modalidades: la Escuela Mexicana de Música, la Escuela Mexicana de Danza,

* Sociedad Psicoanalítica de México.

** Para Roberto Gaitán.

1. Nota del editor de *Clásica & Moderna*: El presente texto responde a una singular propuesta de su autor; en este caso, utilizar una entrevista imaginaria como recurso para la transmisión de su visión sobre Avelino González.

la novela de la revolución, el cine de oro mexicano. Todas esas vertientes expresivas buscaron, en los lenguajes de las vanguardias y en los modelos clásicos, formas contemporáneas de expresar lo que en ese momento se consideraba la esencia nacional: ese inasible pueblo, el indígena (aquel proveniente del esplendor prehispánico, pues al indio contemporáneo se lo despreciaba), a veces el campesinado, a veces el obrero (transfiguración de la lucha de clases en una transhistoria que renovó la búsqueda romántica del alma nacional).

Pero también existió otra búsqueda, principalmente a través de la poesía, que exploró la creación lejos de los cánones nacionalistas, un intento de insertar el arte creado en México como parte de las grandes vanguardias. Temían el encierro provinciano del nacionalismo y buscaron construir un México cosmopolita. Quizá el grupo poético de los Contemporáneos sea el más conocido, y el más atacado por los artistas nacionalistas: desde anatemas homofóbicos hasta críticas ideológicas. Hubo durante las primeras décadas del siglo XX una tensión, muchas veces fecunda, entre nacionalismo y cosmopolitismo. Y es en esta época, atravesada por esta realidad contradictoria, cuando llegan los refugiados españoles. Avelino González, el mismo día que cumple 18 años, se embarca en Burdeos hacia México.

No es casualidad que el psicoanálisis comenzara su institucionalización en México hacia la década de los 50. El debate antes esbozado comenzó a resolverse gracias al trabajo de la que se conocería como la Generación del Medio Siglo. Una pregunta circulaba en el ambiente artístico de la época, una pregunta hamletiana, al estilo de ese adolescente que describiría poco después Peter Blos (1962): ¿quién soy yo, qué es este individuo que, se supone, carga milenios de historia y quien, sin embargo, se siente a veces desarraigado en la modernidad de las ciudades? Entre la obra de Octavio Paz –paradigmáticamente, el *Laberinto de la soledad*–, las novelas de Carlos Fuentes –en especial, *La muerte de Artemio Cruz* y en *La región más transparente*– y la crítica del artista José Luis Cuevas (1965) a lo que llamó “la cortina del nopal”, nombre con el que burlescamente se refirió al muralismo, se inscribe “Motivaciones psicológicas del mexicano”, que escribiera en 1955 Santiago Ramírez, en un intento por entender el genio nacional desde una perspectiva psicoanalítica. La Generación del Medio Siglo, de la que formarán parte los fundadores institucionales del psicoanálisis en México, da una respuesta tentativa al enigma que supone el diálogo pretendidamente universal desde la singularidad mexicana: lo histórico pesa como las pétreas pirámides, que imponen la circular repetición del tiempo (en el sentido que da Mircea Eliade, 1949/2011), pero la articulación con las vanguardias supondría el ejercicio relativamente arbitrario del individuo en el acto artístico. Esta generación propondrá que la tensión entre historia y creatividad individual será un impulso creador, un patrimonio más que un baldón.

–Todo esto me recuerda al juego de las series complementarias de Freud.

–Exacto, ya veremos cómo esta tensión entre medio ambiente e individuo está implícito en el trabajo de Avelino.

González perteneció a la Generación del Medio Siglo, quien formó un primer grupo de estudios sobre Freud poco después de acabar la carrera de medicina en 1946. En ese grupo se encuentran, precisamente, Santiago Ramírez y otros pioneros como José Luis González y Ramón Parres. Entusiastas, deciden viajar al extranjero para formarse como psicoanalistas, ya que no había una institución reconocida por la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) en el país (Erich Fromm había creado una asociación, pero estaba fuera de la internacional).

Ahora bien, esbozar los grandes relatos del siglo XX mexicano, como lo vemos haciendo, puede bien ser la expresión de ese secreto sentimiento: el temor inherente a la cercanía, un pálido temor a la intimidad.

–Entonces dices que la genealogía representa aquí, más bien, una forma de poner distancia entre las personas, una defensa.

–Quizá. Voy a intentar develar, más que la historia de la institución psicoanalítica, el sentido que cobra en la obra de Avelino González la separación, su angustia y la urgencia de reunión.

Pero me parece que no podemos dejar de lado algún aspecto de su biografía: por ejemplo, lo que significaron los barcos para los republicanos asturianos; cómo en la costa cantábrica, que por tradición ha vivido del mar y de su industria, los fascistas estrangulaban el puerto con un embargo que fue quebrado por los barcos mexicanos, que llevaron los pocos alimentos de los que dispusieron en Gijón, de donde provenía la familia González. En barcos, también, los republicanos fueron a México a construir una vida, que siempre vivieron con añoranza de su origen y con una buena voluntad hacia esa tierra que los acogió.

Los barcos trajeron esperanza, pero también marcaron la distancia con la madre tierra. Como se ve, se trata de la actualización histórica de los cantos marineros de casi todos los pueblos costeros. Y quizá en esa inmensidad del océano surcado por los marinos españoles, llenos de esa melancolía, de ese duelo inacabable por la madre acuerpada en el terruño al que no se volvería, encontró Avelino González el arquetipo de lo que describiría como urgencia de reunión. Reunirse con esa madre primitiva, originaria, a la que nunca se retorna. Y nos recuerda León Felipe (1930): “Todos somos marineros”. Y el secreto de esa melancolía también nos la anuncia Felipe: “no te asuste/ naufragar/ que el tesoro que buscamos/ no está en el seno del puerto/ sino en el fondo del mar”.

–Esas son unas rimas infantiles.

–No es casual que las recitara: reflejan ese desasosiego del transterrado, como José Gaos (2016) llamó a esa generación de intelectuales provenientes del exilio español. El transterrado se opone al desterrado, en el sentido de que el primero construye la ilusión de que los exiliados no pierden la patria al asimilarse en un espacio en el que existe la misma lengua y similitud en las fuentes culturales. La supuesta continuidad que construyen los pensadores exiliados en su nueva tierra estará fundamentada en una filiación paterna, mientras que la madre, ese “seno del puerto”, se perderá para siempre. Avelino González es hijo del exilio español. Y uno de los rasgos que caracterizaron a esa primera generación del exilio fue su respeto y gratitud al nacionalismo revolucionario encarnado por Lázaro Cárdenas, presidente de México en aquel tiempo, quien de manera decisiva ayudó a muchos españoles a librar el campo de concentración y la muerte. A Cárdenas se lo llamó popularmente, no por casualidad, el Tata, que quiere decir “padre”.

–Por eso mencionaste los movimientos culturales emanados de la Revolución.

–Como parte de la vocación del exilio español, Avelino buscó actualizar, es decir, poner al día, desde el discurso dominante de la época, pero desde una óptica mexicana, la problemática de la psique y, como sabes, en ese momento el psicoanálisis era la provincia incuestionable en la materia.

Es significativo que los cinco trabajos en los que desarrolla la categoría de urgencia de reunión hayan sido escritos a su regreso a México, después de su formación psicoanalítica en Buenos Aires, en la Asociación Psicoanalítica Argentina. Después del barco que lo trajo a México en 1939, en una trayectoria en la que estuvieron a punto de naufragar, como Odiseo, arquetipo del marino, viajará otros 10 años en una suerte de segundo exilio, pero este último con tintes iniciáticos, pues se introducirá al psicoanálisis de la mano de los grandes pensadores del psicoanálisis argentino. Uno de ellos, León Grinberg (2011) consideró años después, y con razón, que “urgencia de reunión” fue una aportación decisiva al vocabulario psicoanalítico. De España a

México, de México a Argentina, de Argentina a México; un tramo vital que transcurre en la separación y, suponemos, en el deseo de reunión.

En su primer artículo acerca del tema (González, 1962/2011d), comienza definiendo la subjetividad implícita en la angustia de separación: una condición de “insoponible” que posee aquello que está afuera; en un sentido específico, lo que está fuera del campo perceptual de sujeto.

–Suponemos entonces una cierta pérdida en la capacidad de simbolizar.

–Sí, y aunque Avelino no lo planteaba así, está implícito en su obra. Englobar la acrofobia y la agorafobia como fobias espaciales nos permite centrarnos en lo importante. Habla, siguiendo a Jorge Mom (1956), de una reducción a una “geometría psicológica” por parte del analizando. Los vértices de esta geometría pueden ampliarse solo en caso que otro, reducido a objeto protector, lo acompañe. Lo perceptual, como demarcador de lo exterior, y la cualidad crasa del acompañante nos reiteran la disolución hacia la literalidad, como lo opuesto a la simbolización, de este fenómeno.

Por ejemplo, su paciente, al que llama A., necesita tocarse para reconocer sus límites. Él podía pensarse en tanto que se supiera pensado por otro. Al caminar por las calles, A. siente que es engullido por el mismo paisaje.

–Pero nos desviamos del tema de la madre y los marineros.

–Tenme paciencia, porque este hundirse en el espacio me recuerda inevitablemente al trabajo que Avelino hizo sobre la depresión de los marineros en 1963 (González, 1963). El mar embravecido como representación de la necesidad inconsciente de castigo y el naufragio como su realización. Para su manejo, el individuo tiene que hacer un cambio de perspectiva, ver las cosas al revés, como sucede en el espejo: al miedo a ser abandonado, el marino opone su abandono al puerto.

Aquí aparece el tema de la madre, que Avelino no menciona en estos términos, pero de quien suponemos, siguiendo a Winnicott (1958/1992, 1965), que los cuidados, el *holding* y el *handling* del niño fueron reducidos a adiestramientos y reglas. La posibilidad de un cuidado en el que el afecto fuese lo central es negado y disociado. El niño, como el marinero, no fue abandonado, es él quien abandonó.

Regresando al caso de A., la ausencia de otro provocaba la necesidad de huir de inmediato o, destello de un automatismo más que de un símbolo, tenía una eyaculación que lo eyectaba a la tranquilidad. No asombrará que A. tuviera fantasías casi delirantes sobre la fragilidad de su propio cuerpo, pequeño barco siempre a punto de naufragar. El afuera y el adentro apenas estaban diferenciados, el mundo interior se confundía con el exterior.

Aquí una novedad técnica que Avelino solo menciona de pasada, pero que lo coloca del lado de los autores contemporáneos: A. solo podía transitar entre la realidad y la fantasía con la condición de que la pareja analítica lo abordara como un juego. Nos quedamos con ganas de saber cómo transcurría ese juego, pero intuyo que suponía un dejarse ir por la fantasía del paciente sin poner reparos interpretativos. Navegantes en busca de un puerto que los atara a la realidad simbólica.

También aquí aparece por primera vez la urgencia de reunión como corolario a la angustia de separación, pero planteado como una paradoja: en términos manifiestos, es el apremio casi incontrolable para reunirse con alguien o llegar a un lugar que se considera seguro, ante la convicción de peligro que provoca la separación. En términos latentes, la prisa en realidad pone en escena la necesidad apremiante de tirarse al vacío o fusionarse en la inmensidad de un espacio informe. Por eso conminar a quien sufre de angustia de separación a que busque compañía provoca una reacción diametralmente opuesta: un mayor aislamiento, pues reunirse supone un comando mortal. Si en apariencia se busca reunirse con el objeto protector, este gesto oculta el temible anhelo por la vacuidad.

Solo mediante el análisis, el objeto protector cumpliría las funciones de receptáculo explícito de esos ataques, sería el representante de la figura paterna que se ofrece como polo de identificación y objeto de la agresión. Como sea, es una terceridad que salva del abismo de la madre arcaica. He ahí la función de la interpretación: la cantidad de interpretación que aceptan es aquella que los mantiene equidistantes del analista en sus dos aspectos, como objeto que se pierde en la lejanía y como objeto que amenaza con digerir al sujeto. Se trata de que el terapeuta respete la modalidad de cada paciente para fijar su distancia.

El carácter mortal de la urgencia de reunión queda aun más claro en el segundo de los textos que dedica al tema, de 1963. Si bien es posible entender el gesto del agorafóbico como huida ante un supuesto peligro, al emparejarse el salto al vacío del acrofóbico, se desnuda como expresión de un mismo deseo agresivo cuya forma sintomática dependería de una lógica espacial (González, 1963/2011a).

–Creo que esto necesita mayor explicación.

–Partamos de una de las teorías del desarrollo imperante en ese momento en México, que es la mahleriana. La angustia de separación sería la señal de alarma ante la lejanía de un objeto vivido como indispensable. En términos de desarrollo, tendríamos dos momentos: la madre que se aleja y por lo tanto abandona; en un segundo momento, el niño, ahora capaz del movimiento autónomo, es el que se aleja de la madre. Estos dos momentos despertarían dos modalidades de búsqueda en el sujeto: una urgencia de recuperación, cuando se intenta que el objeto regrese, y una urgencia de reunión, cuando se busca regresar al objeto (Mahler, 1968).

Al vincular estas dos modalidades en que se expresa la angustia de separación con los mecanismos psíquicos básicos, González propone que la urgencia de recuperación sería vehiculizada por medio de la introyección, mientras que la reunión sería expresada por medio de la proyección. Pero, si pensamos en términos contemporáneos, en los que el polo proyección e introyección son los vaivenes de la transferencia, las categorías acuñadas por González trascienden su especificidad inicial, que era entender las fobias espaciales, tal como apuntó con excesiva modestia en 1966. Me parece que esta puesta en relación nos puede ayudar a comprender ciertos aspectos de la transferencia y cómo esta pone en escena la relación del analizando con sus objetos internos. Te darás cuenta que intento demostrar que la reflexión sobre el espacio y el objeto que realiza González rebasa la fenomenología y la clínica de la fobia. Abre, en realidad, un campo de reflexión sobre el estatuto del otro en el psicoanálisis. Por eso no me detendré particularmente en el fóbico (los casos clínicos, su sintomatología y la discusión sobre su lugar en la psicopatología) y sí en la separación como fenómeno permanente en el proceso analítico (González, 1966/2011b), como también lo acotó en su momento Meltzer (1967/2013).

Con esta intención salgamos de la lógica del desarrollo cronológico y pensemos en términos estructurales un poco diferentes a los propuestos por el mismo González. Fuera de la historia, e inmersos en la atemporalidad de la lógica especular, el sujeto que busca reunirse con aquello que le falta parte de la convicción imaginaria de que ese otro posee aquello que lo completa. En este sentido, la recuperación es igual a la reunión, pues ambas parten del mismo postulado: existe un objeto, es decir, algo ubicado en el universo, que es el No-Yo (por el que tengo que transitar un espacio), que posibilita mi completud. Recuperar y reunir parten de la misma fantasía ahistórica: existe la posibilidad de ser uno con el otro. Solamente la existencia de esta fantasía, que se coloca fuera del tiempo, permite la argumentación histórica: si el otro tiene aquello que me falta, es que alguna vez fue mío.

Abel Fainstein (2013) tiene razón: una de las singularidades que dan brillantez a la categoría de urgencia de reunión y recuperación es la incorporación

de la madre descrita por Mahler en esa secuencia que va de la fusión a la ilusión omnipotente. En un primer movimiento, se busca la completud que brindaría una certeza omnipotente, una actuación por parte del sujeto en la que propone recuperar lo que se supone perdió, aquello que lo hacía completo, y, por lo tanto, habitar más allá de las necesidades; en palabras mahlerianas, ser uno con la madre de la fase separación-individuación. Pero, en un segundo momento, la señal de alarma aparece, pues compartir la omnipotencia materna supone que las barreras que delimitan al Yo del No-Yo se borren; recordemos al paciente A. tocando su cuerpo para reconocer sus límites. La madre que brinda la completud, por definición, no tiene fronteras; el individuo tendría que fusionarse con la madre de la fase autista.

Lo que podemos ver en la urgencia de reunión es el abismal “fondo del mar” que es la madre arcaica; para salvar ese vuelco, la triangulación edípica funciona como una defensa: la construcción de una continuidad espacial cimentada en la figura del padre que da cierta cohesión al *self*, en el sentido de Kohut (1971).

Como lo han descrito algunos psicoanalistas contemporáneos, entre ellos Daniel Stern (1985), la madre fusional es una construcción que se realiza *a posteriori*, con la adquisición del lenguaje; no tiene referente en la evolución inicial del cachorro humano, quien en cambio posee una rudimentaria noción de ser aparte, de diferencia con la madre. Entonces, si la madre simbiótica de la teoría mahleriana es una afirmación ahora insostenible, podemos reubicarla a partir de la elaboración que hace Avelino González. La fusión con la madre no supone la regresión a un punto de fijación, a un momento que factualmente sucedió; tratar de realizar en el mundo de lo actual un estado fusional supone la destrucción de (por lo menos parte de) la estructura simbólica del sujeto.

Sabemos que la destrucción del campo histórico del individuo supone la actuación de la pulsión de muerte. Si nunca fue posible regresar al “seno del puerto”, entonces este es un espejismo que, con “los funestos cánticos del mar” (Gorostiza, 1939), provoca que el sujeto se precipite en el “fondo del océano”.

–Me recuerda la discusión actual sobre el goce en la escuela lacaniana.

–Esta idea se encuentra implícita en la estructura especular que esbocé antes, pero dejémoslo así: su desarrollo se escapa de los límites de este ensayo.

Sí señalaré que, a lo largo de los cinco artículos en los que desarrolla su pensamiento sobre la angustia de separación y la urgencia de reunión, hay implícita una tensión entre distintos continentes psicoanalíticos: la escuela norteamericana, dominada en ese momento por la psicología del yo, y la escuela argentina, donde Avelino se formó, con una perspectiva particularmente inglesa.

Así, por ejemplo, cuando explica las fobias espaciales, cita a Mom, a Grinberg y a los Baranger, pero cuando plantea el problema metapsicológico, se ve impelido a citar a Rapaport, clave de la ortodoxia de la psicología del yo. De este último autor toma el vértice de la adaptación como imperativo (Rapaport, 1959), pero lo hace de una manera que la cambia de sentido.

Para los norteamericanos, la adaptación era una forma de naturalizar las instituciones sociales: el individuo se tenía que adecuar a la norma así como el animal al medio ambiente. El rango de libertad que se tenía era en la definición de esa adaptación, ya sea realizando un cambio aloplástico o uno autoplástico. E incluso el rango de esa libertad era pequeño, pues si el individuo intentaba cambiar el entorno cuando no era pertinente, sus intentos eran por definición inadaptados. Pero en las obras de González existe, quizá sin explicitarlo, una acepción diferente, más cercana a la obra de Winnicott (1958/1999) o de Balint (1968). El entorno en el que se desarrolla (adapta) el individuo no es un marco fijo, tiene que ver más con

el trabajo de maternaje, con lo impositivo, sutil, agresivo, amoroso, estimulante o traumático que puede ser a lo largo de la primera parte de la vida.

Avelino convierte la dimensión metapsicológica de la adaptación en el imperativo de pensar lo social, pero desde una perspectiva más cercana al pensamiento humanista que le brindaron el exilio y la herencia de la Revolución Mexicana. Recordemos las palabras de su hermana Amapola: ellos fueron educados por unos padres “tocados por la época del idealismo, del anarquismo y del socialismo” (Dupont, 2011, p. 23).

La forma en que intentó resolver las contradicciones del discurso psicoanalítico de la época lo coloca dentro de ese marco que mencioné casi al principio: quizá no fue su intención, pero formó una suerte de Escuela Mexicana de Psicoanálisis, como los muralistas, por ejemplo, formaron una Escuela Mexicana de Pintura. No sería ajeno a esa vocación su incansable empeño por formar instituciones, tanto a nivel nacional como latinoamericano.

También la manera en que Avelino González resolvió esta tensión permite entenderlo como un puente conceptual entre ambas escuelas. La lectura cuidadosa de su trabajo nos propone coincidencias epistemológicas y técnicas entre ambas que, desde la enunciación fenomenológica, parecieran irreconciliables. Logró escapar de la tendencia de la escuela norteamericana de convertir el psicoanálisis en la confirmación de lo necesario y universal, para transformarlo en una herramienta para pensar lo azaroso y singular, es decir, los resquicios de libertad del individuo.

–En su percepción del devenir del marinero hay un carácter definitivo, una fatalidad irrevocable, reflejada en los versos que citaste de León Felipe.

–Si pensamos que la realización de la urgencia de reunión supone la pérdida del *self* al confundirse con otro, una forma de mantenerse con vida sería resistirse al vértigo. Siguiendo la escuela mahleriana, la constancia de objeto, la introyección de la función materna, supondría una fuente interna de tranquilidad para soportar la separación. Pero la constancia objetiva está acompañada de esa forma definitiva con la que Freud pensaba la pérdida: se pueden construir ilusiones narrativas que ayuden a catectizar un nuevo objeto, pero el trabajo de duelo supone reconocer la pérdida del original. Incluso mantener esta conversación imaginaria marca el carácter de imposibilidad que está implicada en la reunión.

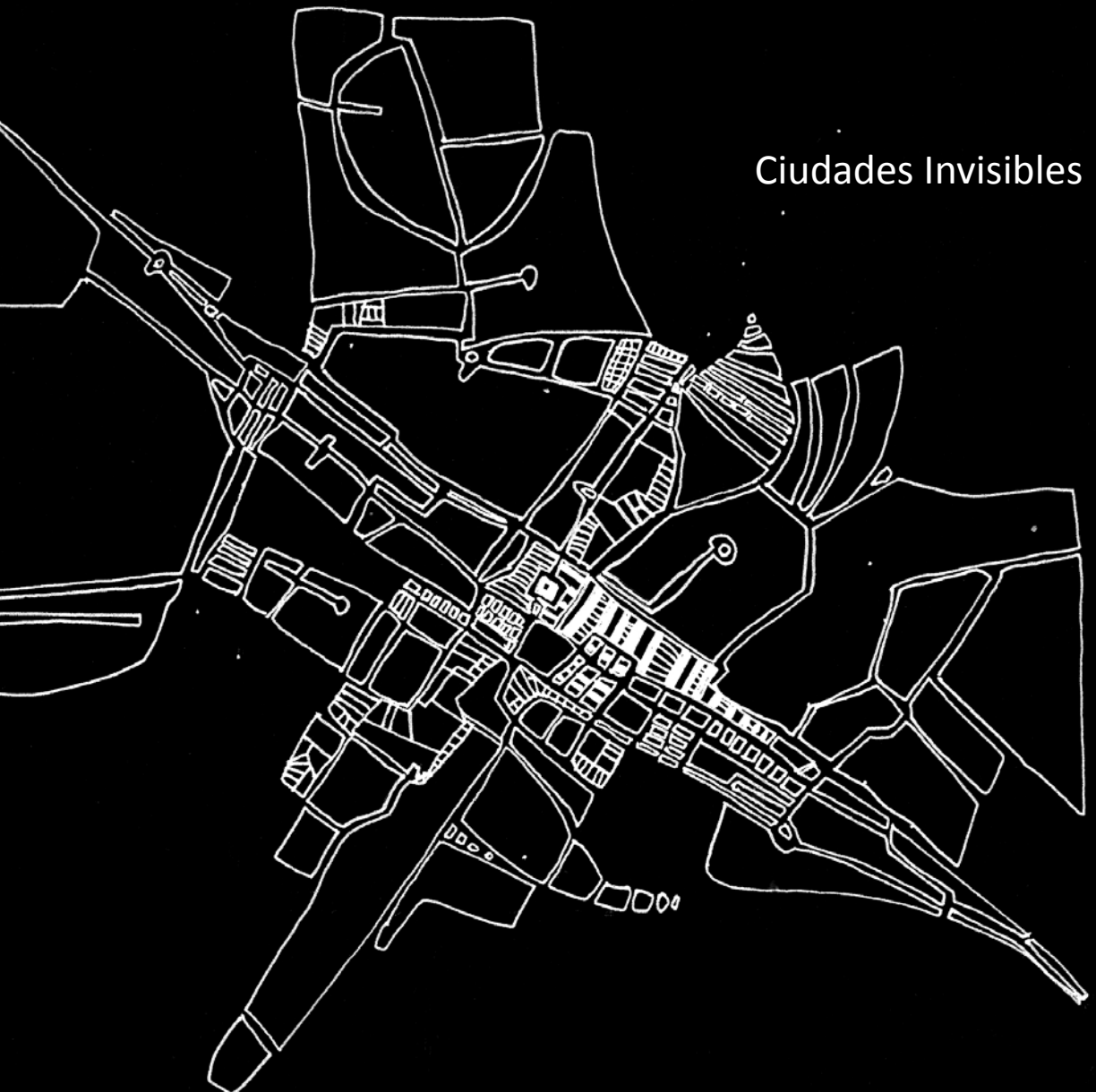
–Decías que el tema del mar recorre su obra y su vida.

–Es de cierta manera el eje que le aporta sentido: de los marineros que buscan sin encontrar un puerto, clave de la melancolía, hasta el gesto final que marca su historia, pues, a su muerte, las cenizas de Avelino fueron esparcidas en el mar.

Referencias

- Balint, M. (1968). *The Basic Fault*. Londres: Tavistock.
- Blos, P. (1962). *On adolescence: A psychoanalytic interpretation*. Glencoe: Free Press.
- Cuevas, J. L. (1965). *Cuevas por Cuevas*. México: Era.
- Dupont, M. (2011). Semblanza de Avelino González por su hermana Amapola. En *Obras de Avelino González Fernández*. México: Sociedad Psicoanalítica de México.
- Eliade, M. (2011). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza. (Trabajo original publicado en 1949).
- Fainstein, A. (2013). *Obra de Avelino González Fernández: Pionero del psicoanálisis en México*. Disponible en http://www.abelfainstein.com/wp-content/uploads/26_Presentación-Obra-de-Avelino-Gonzalez-Fernandez.pdf
- Felipe, L. (1930). Canción marinera. En *Versos y oraciones del caminante. Libro 2*. Nueva York: Instituto de las Españas en los Estados Unidos.
- Gaos, J. (2016). *Materiales para una autobiografía filosófica: Confesiones profesionales, otros ensayos y papeles*. México: Bonilla Artigas.
- González, A. (2011a). Angustia de separación, urgencia de reunión y fobia a las alturas. En *Obras de Avelino González Fernández*. México: Sociedad Psicoanalítica de México. (Trabajo original publicado en 1963).
- González, A. (2011b). Hacia una definición del proceso psicoanalítico: el papel que en él desempeña la angustia de separación. En *Obras de Avelino González Fernández*. México: Sociedad Psicoanalítica de México. (Trabajo original publicado en 1966).
- González, A. (2011c). La depresión en el marinero. En *Obras de Avelino González Fernández*. México: Sociedad Psicoanalítica de México. (Trabajo original publicado en 1963).
- González, A. (2011d). Notas sobre la angustia de separación: sus efectos en el destino de la interpretación. En *Obras de Avelino González Fernández*. México: Sociedad Psicoanalítica de México. (Trabajo original publicado en 1962).
- Gorostiza, J. (1939). Muerte sin fin. Disponible en http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/fondo2000/vol2/18/htm/sec_5.html
- Grinberg, L. (2011). Condolencias. En *Obras de Avelino González Fernández*. México: Sociedad Psicoanalítica de México.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. Nueva York: International Universities Press.
- Mahler, M. (1968). *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation: Volume 1, Infantile Psychoses*. Madison: International Universities Press.
- Meltzer, D. (2013). *El proceso psicoanalítico*. Buenos Aires: Hormé. (Trabajo original publicado en 1967).
- Mom, J. (1956). Algunas consideraciones sobre el concepto de distancia en las fobias. *Revista de Psicoanálisis*, nro. 14.
- Ramírez, S. (2004). Motivaciones psicológicas del mexicano. En *El mexicano, psicología de sus motivaciones*. México: Random House. (Trabajo original publicado en 1955).
- Rapaport, D. y Gill, M. (1959). The Points of View and Assumptions of Metapsychology. *International Journal of Psycho-Analysis*, 40.
- Stern, D. (1985). *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. Nueva York: Basic Books.
- Winnicott, D. W. (1965). The Maturational Processes and the Facilitating Environment. *International Psycho-Anal. Library*, 64, 1-276.
- Winnicott, D. W. (1992). Fragmentos concernientes a algunas variedades de confusión clínica. En *Exploraciones psicoanalíticas 1*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1958).
- Winnicott, D. W. (1999). Preocupación maternal primaria. En *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1958).

Ciudades Invisibles





Griselda Sánchez Zago*

Tenochtitlan, hoy Ciudad de México

*Duerme en paz, Ixtaccíhuatl
nunca los tiempos borrarán los
perfiles de tu expresión. Vela
en paz. Popocatépetl: nunca los
huracanes apagarán tu antor-
cha, eterna como el amor...*
José Santos Chocano, *El idilio
de los volcanes*

Mi ciudad

Sentada frente a mi mesa de trabajo, detrás de mí el ventanal que da hacia el balcón que hace las veces de guardián protector de mis orquídeas y mis “cunas de Moisés”, viendo de frente el sillón detrás del diván desde donde escucho desgranar palabras que esperan ser transformadas, comienzo a pensar en los paisajes que recorreré para transmitir mi México en mi quehacer cotidiano. Mi consultorio se incrusta en el sur de la ciudad, en un barrio que aún conserva

ese sabor de pueblo, donde saliendo encuentras la tienda de las tortillas, al que vende el pollo, la fruta, donde aún todos se conocen y saludan, cosa que ya no es frecuente en una ciudad como esta. A tres calles se encuentra el centro de San Ángel, con sus calles empedradas, la casa estudio de Diego Rivera y el restaurante adonde llevamos a todos nuestros visitantes psicoanalistas: el San Ángel Inn, antigua hacienda de la familia Goicoechea, con ese sabor mexicano que Luis Barragán inmortalizó, y que se conoce como “la definición de un estilo mexicano universal”; al dar a conocer el mundo que lo rodeó en su infancia y que marcó su estilo.

La Ciudad de México, como cualquier gran ciudad, es un mosaico, no solo de tradiciones, sino también de perspectivas, de orígenes; una ciudad donde el psicoanálisis tuvo un gran auge por el exilio de muchos psicoanalistas del cono sur en los años 70, que permitió que comenzaran a expandirse los lugares donde se analiza, pasando de la zona poniente –más privilegiada económicamente y de muy difícil acceso para la mayoría de la población– a otras zonas con mayor densidad poblacional y donde las instituciones académicas universitarias hacían ruido con su algarabía, sus preguntas, su curiosidad y sus ánimos de aprender y de ser incluidos en un mundo íntimo dentro de una zona caracterizada por el bullicio y la rapidez vertiginosa de la gran ciudad, la búsqueda de un lugar donde el silencio permitiera el intercambio, la experiencia, el descubrimiento, el saber.

Aquí vivimos, en las calles donde se entrecruzan los olores, los colores, los sabores, los dolores, pero jamás las miradas, o, como diría Carlos Fuentes en su inmejorable retrato en *La región más transparente* (1958/1968):

Ciudad puñado de alcantarillas, ciudad cristal de vahos y escarcha mineral, ciudad presencia de todos nuestros olvidos, ciudad de acantilados carnívoros, ciudad de brevedad inmensa, ciudad del sol detenido, ciudad de calcinaciones largas, ciudad a fuego lento, ciudad con el agua al cuello, ciudad de letargo pícaro, ciudad de los nervios negros, ciudad de los tres ombligos, ciudad de la risa gualda, ciudad del hedor torcido, ciudad rígida entre el aire y los gusanos, ciudad vieja en las luces, vieja ciudad en su

cuna de aves agoreras, ciudad nueva junto al polvo esculpido, ciudad a la vera del cielo gigante, ciudad de barnices oscuros y pedrería, ciudad bajo el lodo esplendente, ciudad de víscera y cuerdas, ciudad de la derrota violada, ciudad del tianguis sumiso carne de tinaja, ciudad reflexión de la furia, ciudad del fracaso ansiado, ciudad en tempestad de cúpula, ciudad abrevadero de las fauces rígidas del hermano empapado de ser y costras, ciudad tejida en la amnesia, resurrección de infancias, encarnación de pluma, ciudad perro, ciudad famélica, suntuosa villa, ciudad lepra y cólera, hundida ciudad. Tuna incandescente. Águila sin alas. Serpiente de estrellas. Aquí nos tocó. Qué le vamos a hacer. En la región más transparente del aire. (pp. 22-23)

La posmodernidad ha generado la dificultad de establecer lazo social; México es un buen representante: el intercambio es de objetos, los ideales se han desmoronado, nuevas formas sintomáticas ha tomado el conflicto intrapsíquico en este sujeto de la polis –donde el territorio no lo es más– que busca lugares de pertenencia, de identidad, de un espacio que permita la singularidad. Es una ciudad en la que el ritmo acelerado ha tenido como consecuencia la intolerancia –si no incapacidad– a la espera; la inmediatez hace gala de presencia. Por eso, la posibilidad de analizar se hace imprescindible para aquellos a quienes la vorágine citadina intenta quitar el reducto de lo más singular, de lo más de uno, de lo más propio. Analizar en la Ciudad de México puede significar un trayecto en automóvil de dos o más horas de un punto de la ciudad a otro; a veces se elige al analista por la cercanía geográfica, y a pesar de ello, de media hora en adelante es el recorrido. En ocasiones, paros, manifestaciones, día de muertos, día de la virgen de Guadalupe, entre otras festividades y eventos: calles y zonas completas son cerradas, y se prefiere cancelar la sesión porque será imposible llegar.

En una habitación fresca y con olor a perfume de una vela que hace competencia con la tenue luz eléctrica de mi lámpara, donde a lo lejos eventualmente se oye el silbar del señor que vende los camotes o la grabación del que vende los tamales; tormentos y batallas, miedos y temores, alegrías y sinsabores, sueños y pro-

* Sociedad Freudiana de la Ciudad de México.

mesas son librados en un hablar y decir del sí mismo, en un llorar y anhelar, en un descubrir y sorprender. Donde la memoria involuntaria inventa el pasado y reactualiza el presente.

Son las memorias de los analizantes y la mía las que evocan el origen mítico y la historia de amor de donde surge la Ciudad de México, así como la posterior fundación y la conquista española rapaz y violenta... Al fin y al cabo, todos los análisis discurren entre historias de amor atravesadas y sostenidas por el amor de transferencia. ¿Cuál es esta historia de amor?

Tenochtitlan...

La historia de Tenochtitlan –hoy, Ciudad de México– comienza, como todas, con una historia de amor representada por dos majestuosos volcanes, los mismos que enmarcan y flanquean la ciudad más poblada del mundo: el Iztaccíhuatl, que en náhuatl significa “mujer dormida”, y el Popocatepetl, que significa “montaña que humea”; volcanes que, como esa historia de amor, hicieron erupción, y que eventualmente siguen en actividad, exhalando uno que otro suspiro, humo que representa la prueba de que Popoca sigue velando el cuerpo de su amada. Historia de amor transmitida a través de las generaciones.

Cuenta la historia que un hermoso guerrero –Popoca– y la princesa Iztaccíhuatl estaban enamorados. Antes de ir a la guerra a luchar contra los tlaxcaltecas, pide Popoca su mano al padre de esta; el padre accede y promete recibirlo con una gran celebración si regresa victorioso. Va a la guerra, y un guerrero celoso del amor que se profesaban le dice a la princesa que él murió en la batalla; ella muere de amor sin saber que todo era mentira, y cuando el guerrero regresa victorioso, recibe la terrible noticia de que la princesa ha muerto. Lleno de dolor, le construye un altar mirando hacia el sol reuniendo 10 cerros para formar una enorme montaña, toma en sus brazos a la princesa y la recuesta, inerte, encima. Toma un antorcha humeante, se arrodilla velando su cuerpo, y así están hasta hoy día los dos volcanes hablando del amor. Con el paso del tiempo, la nieve cubre los volcanes, y para deleite de los capitalinos y los visitantes, es un espectáculo maravilloso, cuando la contaminación así lo permite.

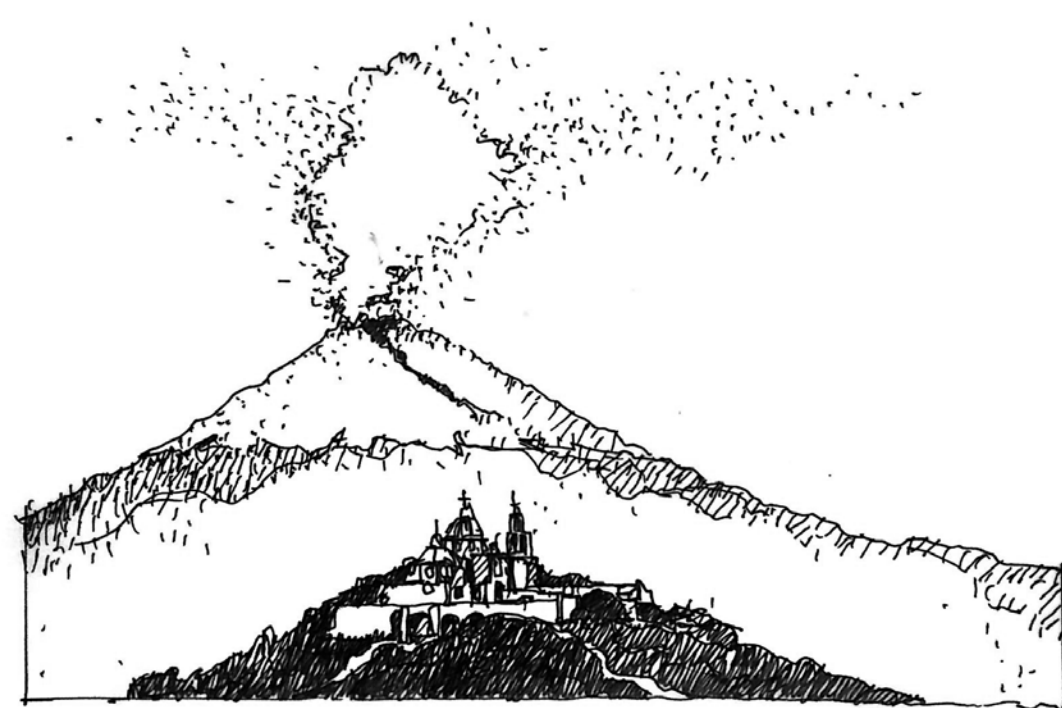
Es así que esta historia de amor da origen a Tenochtitlan; a partir de ahí, mucha tinta y sangre han corrido desde la colonia, la Revolución, el siglo XX. Tierra de migraciones, centro económico y político de la República Mexicana.

El intercambio de mercancías se hace en diferentes lugares, desde los *tianguis* –herencia de la época prehispánica–, los mercados en la colonia, hasta los supermercados de la época actual; muchos son famosos, como el Bazar del sábado, enclavado en el sur de la Ciudad San Ángel, barrio tradicional, junto con Coyoacán (“lugar de coyotes”) son lugares obligados para quien nos visita o si nos queremos sentir turistas en nuestra ciudad.

La imaginaria división de la ciudad: el norte, para los nuevos ricos; el oriente, la ciudad popular; el poniente, de los ricos; y el sur, de los intelectuales, será porque la Universidad Nacional Autónoma de México se encuentra en esta zona sureña y de gran crecimiento de instituciones académicas.

El psicoanálisis en México nació siendo de extracción política de derecha, siempre con la misma perspectiva del gobierno de turno, y a pesar de que la mayoría de la población de la ciudad de México es de izquierda, la convivencia se hace necesaria. El crecimiento exponencial de la ciudad de México se debió a la gran migración que hubo de todos los estados de la República, y de ahí que ahora nos nombren *chilangos*, cuyo significado es “aquel que viene al centro”. Los que nacimos aquí nos denominamos *defeños* (por ser del Distrito Federal). Cuando escribo esto, la Ciudad de México ha dejado de ser Distrito Federal, y vamos a ver cómo nos llamamos.

El psicoanálisis tuvo su época de esplendor en los años 60 y se consolidó en el poniente de la ciudad, con una sola asociación perteneciente a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés): la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM), fundada por analistas que se formaron en varios lugares: Buenos Aires, José Luis González; Francia, Rafael Barajas; Estados Unidos, Ramón Parres. Su único vicepresidente de la IPA: Agustín Palacios. Con el paso de los años y junto con el crecimiento poblacional, el psicoanálisis también creció en sus diferentes aproximaciones y prácticas. Tres asociaciones



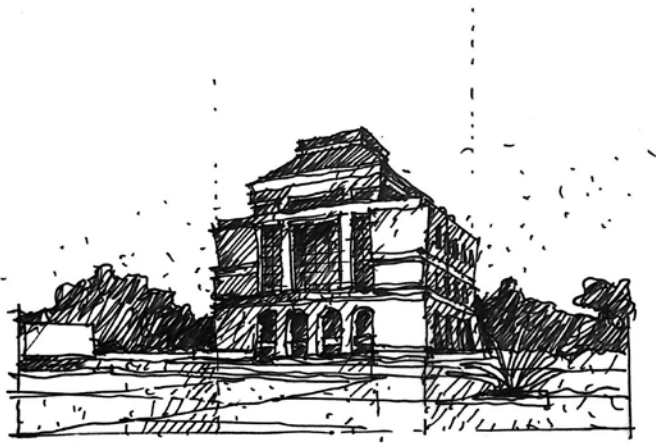
más dentro de la IPA hay hoy día, dos componentes: la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) y la Asociación Mexicana para la Práctica e Investigación y Enseñanza del Psicoanálisis (AMPIEP), y una que nombraron provisional mientras escribía esta reseña: la Sociedad Freudiana de la Ciudad de México, sociedad a la que pertenezco.

Cada una de ellas tiene su larga historia en el camino de defender posturas autónomas y diferentes a las vigentes durante décadas en el psicoanálisis. Son historias complejas, de divisiones y muchas veces exclusiones y apartamientos de grupos en busca de otros modos de funcionamiento institucionales con mayor flexibilidad en cuanto a la formación y a la relación de los psicoanalistas con su sociedad y con las demás disciplinas. Muchas consideraron que era siempre perjudicial para el psicoanálisis el encierro y el aislamiento que impedía, tal como lo vivían, el desarrollo y el crecimiento teóricos y prácticos, pero sostuvieron la necesidad y el beneficio de permanecer dentro de la organización mundial de la IPA. SPM y AMPIEP lograron su reconocimiento después de muchos años en los que pudieron sostener la seriedad

de sus propuestas. Pero, hoy día, el intercambio es grande e ineludible, el sillón de laureles en el que se sentaron muchos ya desapareció: hay que trabajar. El espíritu de nuestra nueva sociedad es de intercambio entre psicoanalistas que queremos dialogar y hacer crecer nuestra disciplina en el contexto contemporáneo.

Dentro de las filas de la Sociedad Freudiana de la Ciudad de México, puedo mencionar a Juan Carlos y Esperanza Plá, y Fanny Cerejido, por nombrar a los más conocidos; pero, al igual que Juan Carlos, varios partieron de este mundo antes de ver consolidado el trabajo de generar otro espacio. Encontramos también escuelas lacanianas al por mayor, cuyo crecimiento está dado dentro de las universidades y genera fuera instituciones con el mismo marco referencial del trípode freudiano; la expansión del psicoanálisis es mucha, pero hay que seguir alimentándola con trabajo, con estudio, con escucha.

Todos estos, nuestros imaginarios, puestos en el diván para que puedan ser “vistos” con el sonido que generan las palabras, como diría Octavio Paz (1975/2014) en su magnífico poema *Pasado en claro*: “no veo con los ojos:



las palabras son mis ojos” (p. 582). Y a través de estos ojos que hablan y esos oídos que las escuchan, abrir la posibilidad de simbolizar ante tanta vida, ante tanta muerte.

La vida de afuera hace su aparición de manera irremediable, las frustraciones sociales, las políticas entran en el espacio analítico y aceleran la angustia, cuestionan valores y hacen más evidente la imposibilidad; la castración está ahí siempre como afrenta, como tragedia, el conflicto frente a la muerte, frente a la destrucción, guerras en donde el ciudadano se torna espectador del espectáculo de la muerte, de la perversión, del caos; donde ya no es posible reírse de la muerte, o tal vez es necesario reírse ahora más fuerte.

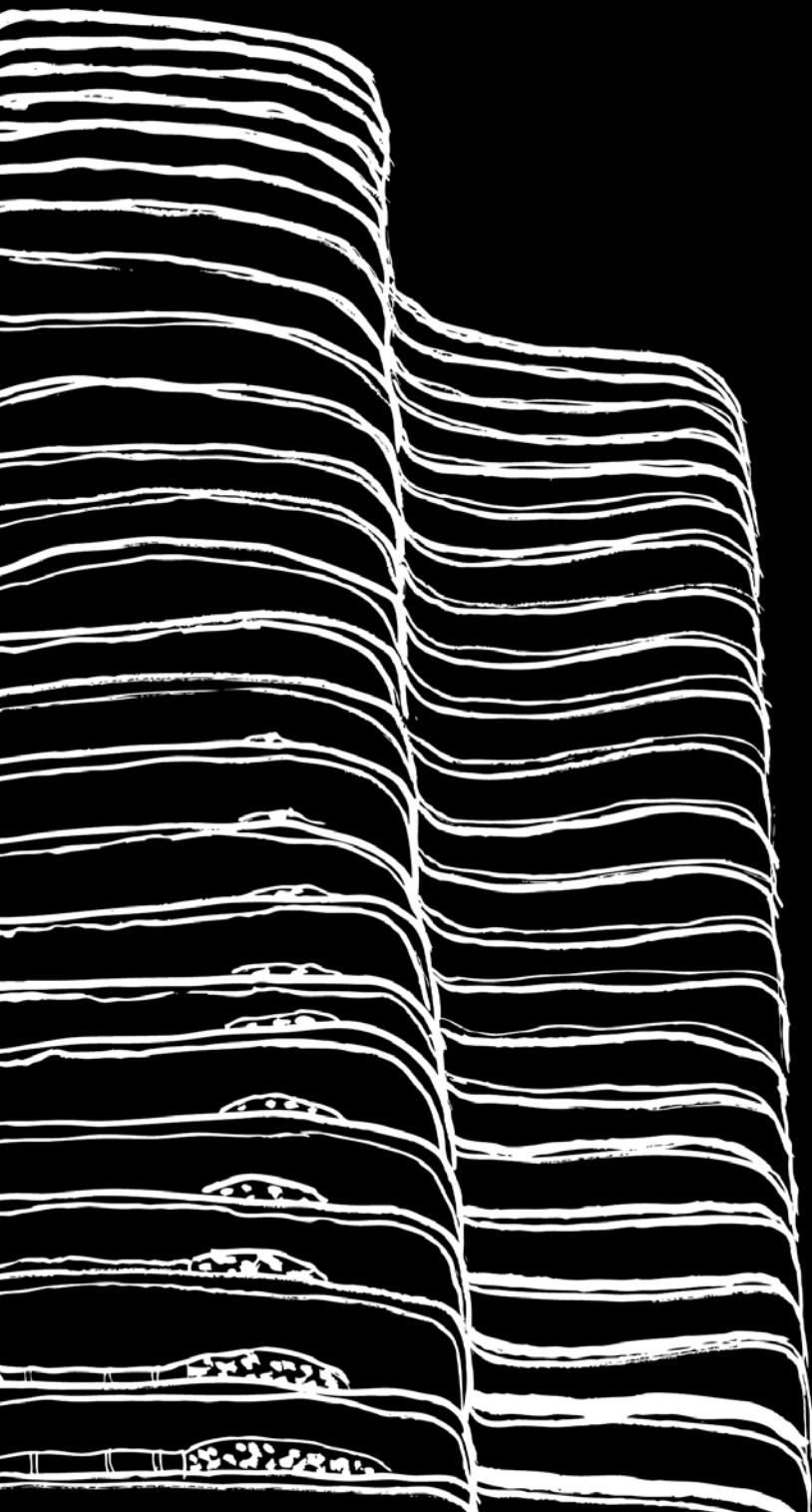
Sin embargo, también aparece la búsqueda, la esperanza de esa promesa aunque se sepa que nunca será cumplida, aparece también el enamorarse del camino para poder seguir.

La apuesta de Freud sigue viva, como vivos siguen los hijos muertos de una ciudad y de un país doliente, ahora siempre en duelo con sus feminicidios, con sus desapariciones forzadas; aún seguimos teniendo fuerza, aún. Y el psicoanálisis tendrá que dar cuenta del *malestar en la cultura*, citando al fundador.

Quiero enmarcar este pequeño retrato con otra leyenda, la de la Llorona: mujer indígena que engendra, a partir de su amor por un hacendado, tres hijos, luego de cuyo nacimiento ella le pide formalizar la relación; él la esquivo y termina casándose con una española de su posición social; al verse engañada, mata a los hijos ahogándolos en un río, y, no pudiendo con la culpa, se suicida. Todas las noches, después de las 11, en la época de la colonia había toque de queda porque decían que se aparecería la Llorona, gritando: “¡Ay, mis hijos!”. Hoy, en el siglo XXI, buscamos a miles de muertos; entre ellos, a los 43 hijos desaparecidos de Ayotzina-pa, pero la Llorona nunca encontrará a sus hijos porque ellos están en el Cielo como angelitos, y ella vagará hasta la eternidad en la Tierra como castigo por sus acciones, llorando por ellos, buscándolos como si no hubieran muerto.

Referencias

- Fuentes, C. (1968). *La ciudad más transparente*. Barcelona: Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1958).
- Paz, O. (2014). Pasado en claro. En O. Paz, *Obras completas* (vol. 7, pp. 577-595). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1975).



De Memoria



Nilde Parada Franch*

El encuentro con Vida y Luis Prego Silva

Corría el año 1978. Yo estaba considerando iniciar mi formación en el Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo (SBPSP), cuando supe que una “pareja de uruguayos winnicottianos formados en Londres” abriría un espacio para un grupo de profesionales con experiencia en análisis de niños que quisieran continuar su formación.

De ese modo se dio nuestro encuentro, a partir del cual se generó una amistad de muchos años.

La relación fue empática desde el comienzo. La receptividad y la generosidad, sumadas a la capacidad de enseñanza y al intercambio de experiencias fueron los ingredientes básicos.

La Dra. Vida y el Dr. Luis Prego Silva contribuyeron en mucho a la conformación de una postura psicoanalítica, de una mirada que privilegiaba múltiples perspectivas y, especialmente, de una actitud ética.

Trabajaban mensualmente los viernes y sábados por la mañana con un grupo de miembros de la SBPSP brindando formación en análisis de niños y adolescentes. Los sábados de tarde y los domingos de mañana trabajaban con nosotros.

Habitualmente yo los llevaba de vuelta al hotel el sábado y los pasaba a buscar el domingo temprano. Muchas veces los llevé al aeropuerto. Esas idas y venidas propiciaron felices oportunidades para verdaderos *encuentros*.

Hablábamos de muchos y diferentes temas. En cierto momento les pregunté cómo convivían con la situación política de su país: dictadura, tortura, *desaparecidos*... El Dr. Prego, si mal no recuerdo, me respondió algo así: “No es posible enfrentarse a las autoridades actuales, puesto que también corremos el riesgo de desaparecer. Lo que podemos, sí, es hacer lo mejor posible nuestro trabajo, que nos permite humanizar en lugar de someter”. Lo que quedó claro para mí en aquel momento fue la renuncia al impulso de reaccionar “a cualquier precio” frente a la violencia y las injusticias, y, en definitiva, tomar en cuenta la realidad y los recursos para enfrentarla, con una postura constructiva. Difícil renuncia frente a la barbarie.

En otras oportunidades hablábamos de nuestras familias, de nuestra vida profesional, de la formación psicoanalítica.

Una característica que me llamaba mucho la atención era el valor de ambos para enfrentar situaciones polémicas y difíciles, así como su claridad iluminada sobre la función paterna a ser ejercida tanto en la familia como en las instituciones.

Como pareja, los veía respetuosos, compañeros, cómplices amorosos.

En uno de los períodos de vacaciones de esos años de convivencia me encontraba con mi marido en Salvador, Bahía, visitando el Mercado Modelo. Un ambiente oniroide, con el sonido de los *berimbaus*, el olor del *dendê* y de los *acarajés*¹; las bahianas que los preparaban; los puestos en que se veía ropa de encaje y piezas de plata, de cuero, de madera; productos como el camarón seco, el maní, el *cajú*...² Paseábamos impregnados por esa atmósfera. Recordé entonces a la pareja de Luis y Vida, y decidí comprarles un regalo. ¿Qué podría ser? Las vueltas por el mercado me llevaron hasta un puesto de venta de colchas de cama. ¡Una de ellas me encantó! Pero ¿sería apropiado? ¿Combinaría con su dormitorio? Era una colcha tejida de hilo color crudo. ¡Tenía que ser esa!

De regreso a clases, cuando se presentó la oportunidad, les di el paquete.

Al ver el contenido, Luis y Vida intercambiaron una mirada de aire enigmático para mí. Revelaron, entonces, que en aquellas vacaciones habían hecho una pequeña reforma en su casa y que en su dormitorio ¡tan solo faltaba una nueva colcha! ¡Tejido y color calzaban como un guante!

Sonreímos, nos abrazamos y el Dr. Prego dijo: “¿Acaso no crees en la comunicación inconsciente?”

Después del final del curso, cuando ya no venían regularmente a San Pablo, los veía en Montevideo para supervisiones esporádicas. También los solía encontrar en jornadas, congresos, etcétera.

La última vez que estuve con Prego fue en Montevideo, cuando coordinaba una mesa sobre el tema “envejecimiento” en la cual él participaba. Vi a Vida después de eso solo algunas pocas veces más.

Los extraño, pero ellos me acompañan. Formaron parte de mi desarrollo personal. Fueron parte importante de mi vida.

* Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo.

1. N. del T.: El berimbau es un instrumento musical de cuerda, de origen africano y difundido en Brasil; el *dendê* es un aceite realizado con el fruto del *dendezeiro*, palmera tropical; el *acarajés* es un bollo frito, hecho con frijoles y camarón, tradicional de la cocina bahiana.
2. N. del T.: fruto seco.

Víctor Guerra*

Los destinos de un nombre en la celebración de una mirada

Es muy difícil resumir en pocas palabras lo que ha sido la experiencia de la vida tan fecunda de alguien que portaba como nombre “Vida”.

Llevar ese nombre puede ser para celebrar la creación y ofrendarles a los otros esta oportunidad.

Vida fue una de las fundadoras del psicoanálisis de niños en Uruguay y también en San Pablo, adonde viajó por varios años en la década de 1970 con su marido, el gran profesor Luis Enrique Prego, para iniciar la formación de analistas de niños de los colegas de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo. Y podríamos decir que ellos fueron los introductores del pensamiento de Winnicott en Brasil y en Uruguay. Hecho que extendían también a través de la formación de psicoterapeutas psicoanalíticos en su Clínica Prego (fundada en 1976), con los intercambios con los grupos del querido profesor Salvador Celia con su Clínica L. Kanner de Puerto Alegre, con quienes hicieron encuentros regulares durante varios años. Así los aportes de Luis Enrique y Vida se ampliaban a varios puntos de Brasil.

Vida fue alguien que amó las artes, la literatura, la pintura y, especialmente, la poesía, la danza y la ópera.

Mi vínculo directo con ella comenzó en la década de 1990 a partir de contactos profesionales, de oírlos en congresos y jornadas, de quedar sorprendido de cómo se puede aunar sensibilidad, profundidad y respeto por el otro en la escucha analítica. Fue así que inicié supervisiones curriculares con ella, y se fue gestando una relación de amistad y consonancia especialmente por la articulación entre el arte y el psicoanálisis. En 2000, recibí impactado la invitación de Vida para que coordináramos juntos un grupo de estudio sobre psicoanálisis de niños. Reunimos a varias personas interesadas, entre las que había colegas y amigas de diferentes disciplinas. En ese momento, Vida tenía 84 años y, si no me equivoco, tenía por lo menos tres grupos de estudio, junto a otras actividades.

Este grupo se reunía los jueves en su casa a estudiar, a tomar el té, a paladear los sabores de algunas tortas (hechas por ella) y de la textura policroma de mil historias que comenzaron lentamente a poblar, como una envoltura continente, el espacio de encuentro.

Cada reunión era un viaje. Un viaje por el psicoanálisis, por autores, por historias de vida. Fuimos entendiendo su pasión por la ópera, por ejemplo, al saber que, cuando niña, su madre la dormía contándole las tramas de las óperas, como si fueran un cuento. La pequeña Vida se separaba de su madre y del mundo con la voz materna que la envolvía con historias sobre las pasiones humanas.

Vida nos fue contando su contacto con el psicoanálisis, su vínculo con los Baranger, la estadía durante la década de 1950 en los Estados Unidos, en Baltimore, cuando su marido inició su formación como psiquiatra con Leo Kanner, su relación con E. Bick, la experiencia de observación de bebés, historias con sus pacientes...

Vida fue alguien que publicó muy poco. Creo que en “nuestro ambiente analítico” hay solo un trabajo conocido de ella: “La casa: escena de la fantasía”¹, publicado en la *Revista Fepal* como homenaje.

En una de las reuniones del grupo, nuestros pensamientos giraban sobre un tema recurrente: la importancia del ambiente afectivo en la sesión, la capacidad de metaforizar y su relación con la sensorialidad y el pensamiento, y Vida recordó que algunos de esos puntos los había esbozado en un trabajo que se llamaba “La risa”. Ese texto describe el análisis de una paciente adulta con elementos depresivos. Vida analizaba intuitivamente tanto los colores de la ropa como su forma de desplazarse al caminar, metaforizando el estado emocional de la paciente con un paisaje otoñal, y que la textura de sus palabras tenía un “color otoñal”, que con el tiempo y la elaboración psíquica fueron mudando. Trabajo analítico, texturas cromáticas, sensorialidades, transmodalidades, capacidad de metaforización de la analista que puede abrir caminos de pensamiento en la paciente. Podíamos apreciar la sutil integración de un lenguaje corporal con el verbal y las vicisitudes del paisaje emocional de la paciente.

Su relación con las artes abría una sensibilidad a esos aspectos del discurso en la escena analítica y en la vida. Ella podía describir, con marcada sutileza, algunos movimientos de Clotilde y Alejandro Sakharoff, dos bailarines rusos que en la década de 1940 vinieron al Río de la Plata. Vida iba avanzando en su edad, pero la celebración del arte y de la expresión de las emociones a través de él se mantenía.

Descubrimos que había un libro de Alejandro Sakharoff, *Reflexiones sobre la música y la danza*, y a finales del año 2014 propuse que trabajáramos lo que nos aportaba el arte para pensar los procesos de pensamiento, y deseaba poder usar ese libro de Sakharoff.

Un librero amigo me dijo que había tenido el libro por años y lo había vendido, por internet, a una profesora de danza de París. Días después, me avisó que tenía una revista argentina, *Ars*, dedicada a los Sakharoff, editada en los años 40 en Buenos Aires. En ella, una serie de intelectuales de la época brindaban testimonio del impacto estético de su arte. Lo impresionante era que uno de ellos, Antonio Berni, describía la plasticidad de movimientos de Clotilde Sakharoff y “el manejo de las metáforas rítmicas” casi de la misma forma que Vida nos había transmitido.

Intuíamos que este texto acompañaría a Vida en sus últimos pasos en la danza de la vida. El día que le entregué la revista su emoción trajo aun más historias.

Durante los jueves de marzo y parte de abril de 2015, las historias de la relación entre la danza, la música, el arte y el psicoanálisis se desplegaron entre nosotros como una coreografía de sentimientos y pensamientos, y como una forma de despedida.

Y así Vida murió el 13 de mayo de 2015 con 99 años, rodeada de sus hijos Fernando y Carlos Enrique, sus nueras (la colega Julia Ojeda), sus nietos, sus bisnietos y por todos quienes celebramos su tránsito por la vida y tuvimos el privilegio de escuchar sus historias, danzar con ella por el espacio de las vivencias del alma humana.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

¹ Maberino de Prego, Vida (2002). La casa: escena de la fantasía. *Revista Fepal*, p. 164-179.

Cristina Martínez de Bagattini*

Profesor emérito Dr. Luis Enrique Prego Silva

Escribo con la sensación de que me será imposible abarcar los múltiples aspectos de una figura y de una trayectoria como la del Dr. Luis Enrique Prego Silva.

Su presencia tenía la impronta del gran *Maestro*, con su postura elegante, siempre impecablemente vestido y su habitual buen humor. Era enérgico y vital, generoso con su tiempo y sus conocimientos.

En la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), como miembro titular desde 1966, ejerció todas las funciones didácticas y desempeñó los cargos de director de Publicaciones (1964-1966), secretario de la Comisión Directiva (1969-1971) y presidente de la Comisión Directiva (1972-1974).

Concurrió como delegado de APU, en calidad tanto de relator como de miembro invitado, a múltiples congresos psicoanalíticos internacionales. Sus intervenciones pusieron de relieve su calidad como investigador y la profundidad de su pensamiento como psicoanalista. Parafraseando a Christopher Bollas (1987/1991), podría decirse que se constituía él mismo en un “objeto transformador”, lo que llevó a que muchos le demandáramos supervisiones o grupos de estudio, tanto en nuestro país como en el exterior.

En esos mismos años ejercía como profesor titular encargado de los cursos de psiquiatría infantil en los hospitales Pedro Visca, primero, y Pereira Rossell después, dictaba clases, realizaba ateneos y supervisiones; todas actividades verdaderamente atrapantes y enriquecedoras. A la vez, elaboró un proyecto a partir del cual la Facultad de Medicina, en el año 1973, creó el postgrado de Psiquiatría de Niños y Adolescentes. Nos enorgullece que su empuje y su inspiración hayan dado lugar al primer postgrado de América Latina y del mundo dedicado a la psiquiatría e independiente de la pediatría y de la psiquiatría de adultos.

En el año 1987 el Consejo de la Facultad de Medicina reconoció su trayectoria al nombrarlo profesor emérito.

En cuanto a sus innumerables aportes teóricos, destacaré solo algunos: mucho antes de que se ampliara a distintos cuadros nosográficos la psicosis del niño, Prego describió lo que él denominaba “lo psicótico”. Este concepto valiosísimo incluía una parte psicótica de la personalidad, que llevaba a lo que él llamó un “modo de vivir psicótico”, que no entraba en ninguno de los cuadros clínicos descritos hasta ese momento. Aún hoy se ven pacientes difíciles de clasificar y persiste la utilidad de este concepto.

Su interés en los estados psicóticos del niño surgió de la estadía junto a Leo Kanner que un joven Prego realizó a fines de la década del 50, acompañado por su inseparable Vida y sus dos pequeños hijos.

Trabajó en este tema más de 50 años. Sus últimas opiniones sobre estos trastornos están publicadas en la entrevista realizada por colegas en las Jornadas sobre Winnicott del año 2003. Allí, nos dice con sagacidad: “Yo creo que desde el punto de vista psicológico también hay una especie de punto débil, que en un momento dado, las circunstancias pueden favorecer el desarrollo de ese trastorno, modificarlo, pero no suprimirlo” (Braun de Bagnulo y Schroeder, 2003).

Cita a Winnicott, con el que coincide al decir que “lo constitucional es mudo y el ambiente lo hace hablar” (Winnicott, citado en Bagnulo y Schroeder, 2003).

En otro aporte innovador, apoyado en tres casos clínicos, publicó en 1972 un trabajo en que muestra la forma en que las familias protegían su estructura y preservaban el estado manifiesto de enfermedad en uno de sus miembros. El valor de esta reflexión, manejada al mismo tiempo por autores franceses, está referido al momento histórico en que, en el Río de la Plata, se hacía un uso muy dogmático de la teoría kleiniana.

Otra de sus tempranas contribuciones tiene que ver con la aparición del “tú” en el desarrollo del lenguaje del niño. Decía:

Se me ocurre que hay todavía otra expresión de la actividad y del desarrollo psíquico, sobre la cual no se ha dicho casi nada. Me refiero a la aparición del “tú” como algo diferente del “no-yo” y aun diferente del objeto. (Prego Silva, 1999)

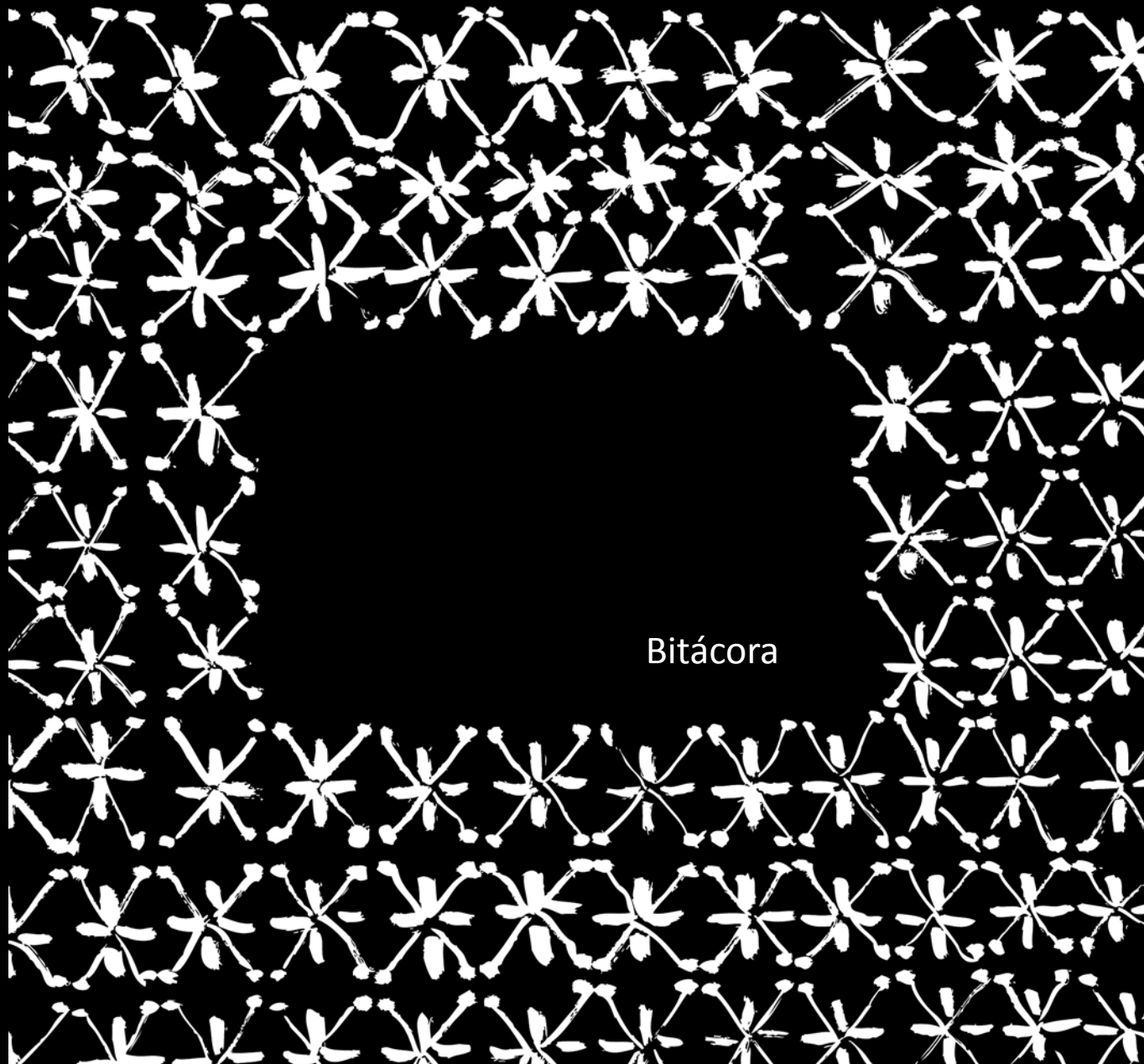
En 1965 conoció a Winnicott en Ámsterdam y nunca más abandonaría su lectura y la transmisión de sus ideas. Mantuvo relación epistolar con Masud Khan y Renata Gaddini. Creó la Fundación Winnicott y difundió su pensamiento en nuestro medio y en otros países.

Este infatigable explorador de la mente infantil y de sus zonas más sombrías o inaccesibles, empático y creativo con sus pacientes y sus discípulos, gozaba con el mismo empeño de la música, la pintura, el cine, el teatro y la literatura. Era fotógrafo y artesano. Íntegro en la tarea elegida y en la vida, cultivó la amistad y los afectos familiares, como esposo, padre y abuelo, con la sabiduría y el regocijo de quienes aman la vida.

Referencias



- Bollas, C. (1991). *La sombra del objeto*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1987).
- Braun de Bagnulo, S. y Schroeder, D. (2003). Entrevista al Prof. Emérito Dr. Luis Enrique Prego en el marco del 12 Encuentro latinoamericano sobre el pensamiento de D. W. Winnicott: Violencia y desamparo. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. Disponible en <http://www.apuguay.org/apurevista/2000/1688724720039806.pdf>
- Prego Silva, L. E. (ed.). (1999). *Autismos: revisando conceptos*. Montevideo: Trilce.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.



Bitácora

Las sociedades y grupos constituyentes de la FEDERACIÓN PSICOANALÍTICA DE AMÉRICA LATINA - FEPAL queremos hacer presente nuestra posición y experiencia frente al gran número de niños y adolescentes con diverso grado de sufrimiento comúnmente diagnosticados como Trastornos del Espectro Autista:

DECLARACIÓN DE CARTAGENA

- Ante la desesperanza que afecta a padres y familiares de niños con este grave sufrimiento, los tratamientos psicoanalíticos brindan una alternativa para mejorar la calidad de vida de estas personas.
- Escuchar y acompañar a los abrumados padres y familiares de los niños que sufren por no poder vincularse con el medio social es tarea prioritaria para los psicoanalistas.
- La detección e intervención temprana de aquellos niños que muestran signos preocupantes en la conexión, en la vinculación humana y en el reconocimiento del otro, posibilita realizar tratamientos psicoanalíticos de eficacia duradera que les permitan vivir mejor.
- Sostenemos que estos padecimientos responden a una causalidad multifactorial, por lo que resaltamos el valor de los equipos interdisciplinarios con orientación psicoanalítica que permitan un abordaje multidimensional en el alivio del sufrimiento del niño y su familia.
- Nuestra experiencia clínica muestra que los tratamientos así conducidos promueven el despliegue de nuevos recursos que no requieren apelar al adiestramiento del niño ni a la medicalización del sufrimiento.

Víctor Guerra*
Mónica Santolalla**

Niños en sospecha de autismo y analistas en sospecha de ineficacia

Desde hace más de 10 años, los psicoanalistas hemos sido testigos expectantes y cuestionados de un fenómeno social instalado en el campo de la clínica. Fue cobrando prevalencia y difusión una visión diagnóstica unidireccional sobre las formas de sufrimiento grave de la infancia rotuladas bajo la nomenclatura Trastornos del Espectro Autista (TEA).

Este fenómeno necesitó, para hacerse efectivo, de diagnósticos protocolizados, etiquetantes y monocausales frente a los cuales la perspectiva psicoanalítica es considerada obsoleta y hasta contraindicada, sobre todo a partir de la exacerbación del argumento de una supuesta ineficacia de nuestra práctica con los niños y sus familias.

Desde las épocas del fundador, el psicoanálisis, con el descubrimiento del inconsciente, ha tenido un lugar paradójico en la cultura, ha sido expuesto tanto a idealizaciones como a descalificaciones violentas. Sin embargo, ha sabido resistir como agente transformador.

En nuestro presente, el emergente de esta dialéctica estaría en torno al sufrimiento infantil, expresado en los trastornos del espectro autista como patología de altísima prevalencia, en los que se agudiza el cuestionamiento al psicoanálisis, y se ofrecen como prestación de referencia tratamientos cognitivoconductuales que eluden la policausalidad, la singularidad humana y lo propio de nuestro oficio, que es ahondar en las zonas de dolor, muchas veces inefables y sin sentido, que nos habitan.

Desde el año 2012, una fuerte campaña mediática, política y jurídica intentó prohibir en países como Francia los tratamientos de orientación psicoanalítica con niños que padecían sufrimientos graves en la construcción de la subjetivación.

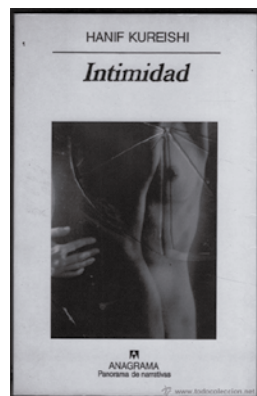
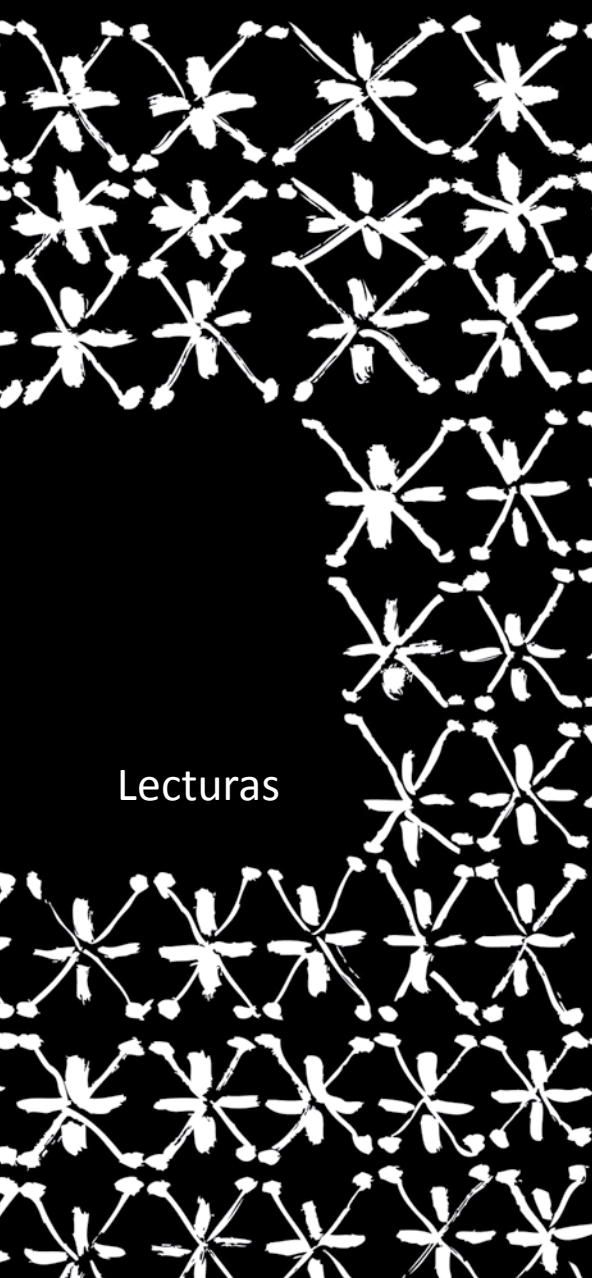
El ataque sistemático al psicoanálisis y a su práctica con niños, en países en los que nuestra disciplina ha tenido fuerte implantación y una rica historia, constituyó una alerta para los psicoanalistas latinoamericanos.

Frente a la masificación de estos fenómenos en la niñez y adolescencia, los psicoanalistas nucleados en la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) hemos reaccionado alzando nuestra voz con un trabajo intenso y colectivo, convocando a las sociedades y a los psicoanalistas integrantes de la federación a un encuentro creativo donde se pudieran conocer y divulgar trabajos latinoamericanos fructíferos sobre estas formas de sufrimiento infantil y que concluyera con una declaración que marcara nuestra posición sobre el tema, desde una perspectiva crítica que permitiera resguardar porciones de libertad y derechos, así como alertar sobre falsas soluciones que comprometen el futuro de muchos niños y jóvenes de nuestra región.

Así germinó lo que se ha dado en llamar *Declaración de Cartagena*, en la expectativa de abrir a la esfera pública nuestra perspectiva y nuestro compromiso en relación con el sufrimiento del niño y su familia.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

** Asociación Psicoanalítica de Córdoba.



Intimidad
Hanif Kureishi

En pocas páginas Kureishi condensa unas pocas pero decisivas horas en la vida de Jay, un escritor exitoso, de mediana edad, el día en que abandonará a su mujer y se irá de la casa que comparte con ella y sus hijos. Esta versión masculina de Nora (*Casa de muñecas*, de Ibsen) también profiere su grito de libertad, aunque en un contexto muy disímil y por razones muy diferentes. O, justamente, en defensa de la aparente sinrazón de la necesidad de huir del agobio de un matrimonio demasiado “adecuado”, en el que algo del orden del deseo y la pasión se ha perdido. Escapar de la opresión de los días repetidos, de la convivencia rutinaria, del fastidio de ese singular efecto de fusión de las parejas que sintetiza con precisión: “preferiría no verla durante algunos meses para poder olvidarla; tal vez entonces consiga hacerme una idea de cómo es en realidad, al margen de mí”. El autor nos permite entrar en la intimidad de un personaje profundamente contemporáneo, que se sincera con crudeza y sacude los convencionalismos, que da cuenta de ese frágil borde entre el amor y el odio, que se expone en una crisis personal y universal a la vez: la del desencuentro, la del extrañamiento con el que se convive, la del anhelo fallido de comunión con el otro, la de la no relación sexual. “¿Qué científico fue el que dijo que los cuerpos nunca se encuentran?”. Un relato acerca de la proximidad, la distancia y la imposibilidad de la intimidad. (Natalia Mirza Labraga) **Barcelona: Anagrama, 1999**



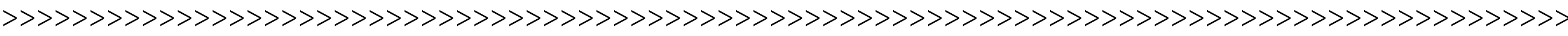
Obras de Avelino González Fernández. Pionero del psicoanálisis en México
Andrés Gaitán y Abigail Cobar (compiladores)

Estas obras reúnen lo fundamental de un psicoanalista que construyó una forma original de pensar la clínica, pero que, al quedar atrapado en la crisis institucional del psicoanálisis (la separación en continentes clínicos que no se escuchaban: el funcionalismo norteamericano, la escuela inglesa y la francesa; el ataque fratricida de antiguos colegas mexicanos; la burocratización de la IPA que imposibilitó su reinserción una vez que renunció a la Asociación de la que fue fundador), supuso que esta sería poco conocida fuera de sus compañeros de generación y aquellos que fueron sus formandos. Esta edición restituye esta falta. Si en el centro se encuentra su aporte clave, la categoría “urgencia de reunión”, a lo largo del libro lo vemos proponer a la ética como eje de la labor analítica, al considerarla indisociable del plano social. (Alejandro Beltrán) **México: Sociedad Psicoanalítica de México, 2011**



Teoria quântica: Estudos históricos e implicações culturais
Olival Freire Jr., Osvaldo Pessoa Jr. y Joan Lisa Bromberg (compiladores)

Esta compilación de textos históricos, filosóficos y culturales sobre física cuántica fue galardonada en 2011 con el 53° Premio Jabuti, en la categoría Ciencias Exactas (1er. lugar). Está basada en un workshop de 2008, que tuvo lugar en Campina Grande, organizado por Olival Freire Jr., de la Universidad Federal de Bahía. El evento reunió a historiadores, filósofos y educadores de Brasil y del exterior, y también a alumnos. El resultado final fue este libro, sumamente rico e interesante, con 20 artículos sobre diferentes aspectos de la física cuántica. Todos los textos están en portugués. Cualquier persona mínimamente interesada en física cuántica encontrará atractiva esta multifacética compilación que incluye varios artículos acerca de la historia de la física, tales como tres de renombrados autores extranjeros, como también otros tantos sobre filosofía de la física cuántica. Asimismo, dos autores discuten el fenómeno cultural del misticismo cuántico. (Osvaldo Pessoa) **San Pablo: Editorial de la Universidade Estadual da Paraíba, 2010**



Pablo (1974-1976). Juez Federal (1976 a 1989). Juez Federal del Tribunal Federal de la 3ª. Región (1989 a 2015). Curso de formación en psicoanálisis (Centro de Estudios Psicoanalíticos, 2005-2008). Cursos de Fundamentos del Psicoanálisis (2009-2011) y Psicopatología Contemporánea (2012-2014) del Instituto Sedes Sapientia de San Pablo.
marjomoraes@gmail.com

M. Teresa Naylor Rocha
Psicoanalista de niños y adultos de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Río de Janeiro (SBPRJ-Rio II); miembro fundador del Programa de Psicoanálisis e Interface Social (Propis) de la SBPRJ; coordinadora de los proyectos de investigación psicoanalítica *Vi Vendo a Cidade* (2002-2007) y *Travessia* (2009), realizado en la SBPRJ. De 1989 a 2000 coordinó grupos de observación de la relación madre-bebé del Instituto da SBPRJ. Artículos publicados en RBP, Trieb y en la colección *A psicanálise nas tramas da Cidade*.
mteresanaylorrocha@gmail.com

Víctor Javier Novoa Cota
Doctor en fundamentos y desarrollos psicoanalíticos por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Psicología e integrante del Núcleo Académico Básico

de la Maestría en Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Autor del libro *Psicoanálisis, teoría y clínica*, así como de diversos artículos.
vnovoac@hotmail.com

Nide Parada Franch
Miembro efectivo y analista didacta de la Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo. (SBPSP). Analista de niños y adolescentes. Editora del *Libro Anual de Psicoanálisis*. Anterior *co-chair* para América Latina, miembro del Comité para el Psicoanálisis de Niños y Adolescentes. Presidenta de la SBPSP (2012-2016).
nildefranch@gmail.com

Oswaldo Pessoa Jr.
Profesor docente de filosofía de la ciencia en el Departamento de Filosofía de la Universidad de San Pablo. Doctorado en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Indiana, Estados Unidos, con tesis sobre el problema de la medición en física cuántica (1990). Trabaja en filosofía de la física y desarrolla una investigación en “modelos causales en la historia de la ciencia” y en filosofía de la mente.
opessoa@usp.br

Carlos Alberto Plastino
Psicoanalista, máster en teoría psicoanalítica por la Universidad Federal de Río de Janeiro y

competencia notoria en ciencia política (Universidad Pontificia Católica, Río de Janeiro - (PUC-RJ). Profesor retirado del Instituto de Medicina Social de Río de Janeiro y Profesor de la PUC-RJ. Autor de los libros *A aventura Freudiana: Elaboração e Desenvolvimento do conceito de Inconsciente em Freud* (Tempo Brasil), *O primado da afetividade: A crítica Freudiana ao Paradigma moderno* (Relume Dumará).
caplastino@gmail.com

Richard Reichbart
J.D., Ph.D., expresidente, supervisor y analista didacta del Instituto para la Formación y la Investigación Psicoanalítica de Nueva York. Director coejecutivo de *Psychoanalysis in El Barrio*, PEP video. Director ejecutivo de *Black Psychoanalysts Speak*, PEP video. Miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Miembro de la Asociación Americana de Psicología. Expresidente de la Asociación Psicoanalítica de Nueva Jersey.
reichbart@earthlink.net

Cristina Rosas de Salas
Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Docente en el Instituto de Psicoanálisis A. Garma de APA desde 1991 hasta la actualidad. Miembro de la Comisión Directiva de APA y de la Comisión Científica Técnica (2006-2008).

Miembro del Comité de Apelación y del Comité de lectura de trabajos para titular. Primer premio de la revista de la Fepal por “La pulsión y sus desbordes”. Trabajos publicados.
cristisalas1@gmail.com

Griselda Sanchez Zago
Doctora en psicología, psicoanalista en funciones didácticas y presidente de la Sociedad Freudiana de la Ciudad de México. Psicoanalista en funciones didácticas del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis, psicoanalista titular en funciones didácticas y presidente de Sociedad Freudiana de la Ciudad de México. Miembro del comité editorial de la revista electrónica *Carta Psicoanalítica*, miembro del consejo editorial de la *Revista Mineira de Psicanálise*. Miembro del grupo de derechos humanos de Fepal y de Lacan en IPA.
gszago@icloud.com

Dominique Scarfone
Psiquiatra y psicoanalista, profesor honorario del Departamento de Psicología de la Universidad de Montreal. Sus trabajos más recientes: *Quartiers aux rues sans nom*, *Jean Laplanche: An introduction, the unconscious in Translation, the unpastr. The Actual Unconscious*.
dominique.scarfone@umontreal.ca

Enrique Torres
Se formó en Buenos Aires y permaneció 15 años allí. Luego, docente y supervisor en una institución asociada a la Universidad de Gotemburgo, Suecia. Desde 1980, reside en Córdoba, donde fue cofundador de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba. Autor de numerosos trabajos en publicaciones nacionales y extranjeras. Premio Fepal en 1988.
enriquerafaeltorres@gmail.com

Xochiquetzaly Yeruti de Avila Ramírez
Doctora en psicología clínica por la Pontificia Universidad Católica de San Pablo. Profesora por asignatura, asesora de prácticas clínicas profesionales en el Centro de Orientación Psicológica y docente de la Maestría en Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Candidata a investigadora del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).
xoyeruti@gmail.com



Lineamientos para los autores

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

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 a través de la inserción de 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.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. 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, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias

al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revista@fepal.org en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 50 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 8.000 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto. Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que 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.

7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo, redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras, junto con su traducción al inglés.

8. Deberán agregarse descriptores del Tesauro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, en el idioma original del artículo y en inglés. Están disponibles en <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/tesauro.pdf>.

9. En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis



• **En tapa y contratapa:**

Francis Alÿs

Tornado, Milpa Alta, 2000-2010

Documentación fotográfica de una acción.

Foto: Francis Alÿs

• **En retiraciones:**

Francis Alÿs

Cuando la fe mueve montañas / When faith moves mountains, Lima, 11 de abril de 2002.

En colaboración con Cuauhtémoc Medina y Rafael Ortega.

Documentación fotográfica de una acción.

Paradox of Praxis 1 (Sometimes making something leads to nothing), Ciudad de México, 1997.

Documentación fotográfica de una acción.

Fotos: Enrique Huerta.

The Loop, Tijuana-San Diego, 1997.

Documentación gráfica de una acción.

Argumentos: **Lo que no se sabe**

Fuera de Campo: premio Sigmund Freud

El Extranjero: Alberto Kornblihtt

Textual: Una entrevista con **Hanif Kureishi**

Dossier: *lo que tan poco/tampoco se sabe*

Vórtice: *turbulencias* en la clínica
(Latinoamérica/Europa/EE.UU./Medio Oriente)

Ciudades Invisibles: Ciudad de **México**

Clásica & Moderna: Avelino González

De Memoria: Prego Silva

Bitácora: **Declaración de Cartagena**