

Estudios contemporáneos en psicoanálisis



Pablo Pérez Castillo
María Cristina Ortega Martínez
(Coordinadores)



Pablo Pérez Castillo

Doctor en Psicología Clínica por la Universidad de Long Island, en Nueva York. Especializado en enfermedades severas, ha laborado en diferentes instituciones clínicas como la NYU-Langone en Brooklyn, el Hospital de Veteranos y el Hospital Psiquiátrico de Bellevue en NY, y actualmente en las Centrales de Servicio a la Comunidad de la Universidad Autónoma de Querétaro, donde es docente, supervisor e investigador. Adscrito a la Facultad de Psicología, es miembro del Cuerpo Académico Consolidado "Psicoanálisis, Clínica y Sociedad"; asimismo, coordinador de programas municipales y estatales de salud mental escolar.

Ha coordinado tres libros y es miembro de diversas instituciones académicas y profesionales nacionales e internacionales. Sus publicaciones en revistas y libros, nacionales e internacionales, abordan temáticas afines a la psicología clínica, el psicoanálisis y el arte.

Estudios contemporáneos en psicoanálisis

Estudios contemporáneos en psicoanálisis

Pablo Pérez Castillo
María Cristina Ortega Martínez
(Coordinadores)



Universidad Autónoma
de Querétaro

Primera edición: noviembre 2019

ISBN UAQ: 978-607-513-457-1

ISBN Eón: 978-607-8732-01-2

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán, núm. 421
Colonia Xoco, alcaldía Benito Juárez
Ciudad de México, C.P. 03330
Tels.: 56 04 12 04 y 56 88 91 12
administracion@edicioneleon.com.mx
www.edicioneleon.com.mx

Cada capítulo de este libro fue evaluado por pares académicos, la doctora Flor de María Gamboa Solís y el maestro José María Alcalá Ochoa, miembros del Cuerpo Académico “Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, de México.

Libro financiado con recursos PFCE-2019.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Autónoma de Querétaro, especialmente a la Facultad de Psicología. Al cuerpo Académico “Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que permitieron que sus miembros, doctora Flor de María Gamboa Solís y maestro José Martín Alcalá Ochoa, hicieran el arduo trabajo de evaluación como pares académicos de este libro.

Índice

Presentación	11
Prólogo	13
I. Temas actuales en psicoanálisis	
Cuestiones psicoanalíticas sobre perversiones y eróticas en la actualidad <i>Rosa Imelda De La Mora Espinosa</i>	21
<i>El ciudadano Kane</i> o cómo las finanzas desplazan al padre simbólico <i>Raquel Ribeiro Toral</i>	29
Reflexiones sobre el suicidio y la actitud ante el mismo <i>María Cristina Ortega Martínez</i>	47
Consideraciones de extimidad y material clínico en psicoanálisis <i>online</i> <i>Rosa Imelda De La Mora Espinosa</i> <i>Michel Oriard Valle</i>	57
Estudio comparativo de la conciencia a partir del psicoanálisis y la neurociencia <i>Michel Oriard Valle</i>	73
II. Reflexiones en teoría psicoanalítica	
Acontecimiento, fragilidad y fuerza en la condición humana <i>Ma. Guadalupe Reyes Olvera</i>	97
Algunas reflexiones al respecto de la retórica del psicoanálisis y el psicoanálisis que es retórico <i>Pablo Pérez Castillo</i>	109

Orvieto, allí donde Freud es mirado <i>Sergio Campbell</i>	129
Mitología es pulsión <i>Nidia Ibarra Ojeda</i>	151
Límites de la representación a partir de su inscripción <i>Michel Oriard-Valle</i>	189
De los autores	197

PRESENTACIÓN

Presentamos este libro, titulado *Estudios contemporáneos en psicoanálisis*, en el que el Cuerpo Académico Consolidado “Psicoanálisis, clínica y sociedad” se manifiesta con diversidad de pensamientos y reflexiones, dados los reacomodos del Cuerpo Académico, con la salida de uno de sus miembros, el doctor Javier Rosales, y la próxima también salida de la doctora Guadalupe Reyes, quien nos regala un capítulo en este texto. Reacomodos necesarios por motivos de jubilación laboral ante la institución que los vio crecer como profesores y formadores de profesionistas, la Universidad Autónoma de Querétaro. Por otra parte, la inserción de nuevos miembros a quienes nos han encomendado la tarea de coordinar esta publicación y quienes firmamos al calce.

No nos corresponde hablar tanto de la historia de este Cuerpo Académico, sino de reconocer que, después de mucho esfuerzo llevado a cabo durante años, es un cuerpo que pretende sostener el psicoanálisis como su vertiente teórica y logra con ello consolidarse, lo que implica cumplir con las disposiciones y requisitos de la Secretaría de Educación Pública de nuestro país, equiparándose con cualquier otra disciplina o saber.

Para ello, se presentan como tareas imprescindibles el trabajo colaborativo y la generación de conocimiento mediante el trabajo colegiado y dialógico, que proponga nuevos senderos en el avance y movimiento de nuestros saberes. Es menester de nuestro equipo de trabajo articular la enseñanza y la práctica docente con el arduo desempeño que las labores de investigación requieren y que, en conjunto con otras labores profesionales, resulten en un trabajo siempre crítico, analítico y dinámico. Llevar a cabo una función dentro de la investigación implica, por ende, no un simple

12 • Estudios contemporáneos en psicoanálisis

quehacer adicional, sino primordialmente un asunto de responsabilidad y ética con la educación superior y con nuestra identidad profesional universitaria.

El presente libro representa la conjugación de una serie de investigaciones en relación con el psicoanálisis por parte de un grupo de académicos con intereses específicos diversos. Cada uno de los capítulos contenidos en el mismo muestra de forma fehaciente que las perspectivas y estudios exhiben la presencia de un psicoanálisis en movimiento, inquieto, que parte de examinaciones puntuales de conceptos y temáticas cruciales para esta teoría, pero que, una vez que muestra la rigurosidad necesaria para su revisión, busca realizar aportaciones puntuales y relevantes para repensar al psicoanálisis. Mantiene, pues, la postura perennemente subversiva de esta perspectiva teórica, que no habría de cesar en tanto se haga clínica y persista el análisis.

María Cristina Ortega Martínez
Pablo Pérez Castillo

PRÓLOGO

En el psicoanálisis tenemos una tradición dogmática, críptica y constituida alrededor de capillas, forma de posicionamiento que, como consecuencia, está bajando su relevancia como una práctica en el mundo, por lo que si el psicoanálisis tiene futuro, será en las universidades. Esa actitud religiosa interviene en nuestras lecturas como en la manera en que generamos nuestra práctica clínica, así se nos hace suponer que existe un psicoanálisis freudiano y un lacaniano, como si esos autores hubieran construido y terminado un edificio teórico-práctico y cada una de sus propuestas y teorías fuera articulándose con las otras de manera sistemática, hasta construir un cuerpo sólido epistémico que pudiéramos llamar psicoanálisis freudiano o lacaniano, sin embargo ese no es el caso. Tanto Freud como Lacan van planteando intereses, teorías e hipótesis a lo largo de sus vidas, propuestas no ausentes de contradicción y no necesariamente articuladas con las antecedentes o las precedentes. Por ello, podemos pensar en un conjunto de consideraciones y teorías planteadas por Freud o Lacan, pero no una propuesta cerrada y acabada, lo que permite una gran diversidad de lecturas y de aproximaciones, al mismo tiempo que se nos muestra un territorio inacabado y fértil a nuevas consideraciones que lo cuestionen críticamente.

Por lo anterior, el libro que se presenta muestra un conjunto de variopintas inquietudes. Es claro que un prologuista no hace una reseña de los artículos, esa sería más bien la encomienda de la introducción; se trata, sin embargo, de dialogar y abrir vías posibles para la lectura de dichos trabajos.

El libro comienza con Rosa Imelda De La Mora Espinosa, que trae a la mesa el candente tema de la perversión. También es importante advertir que nuestro proce-

so civilizatorio está teniendo un giro conservador, esencialmente por la hegemonía de la idiosincracia norteamericana, sostenida en un protestantismo hipócrita que se extiende en una moral puritana y, como mostrará Max Weber, “la ética protestante se encuentra en presente en el espíritu del capitalista”. Esta moral se cuele en los intersticios incluso de las humanidades y las disciplinas “psi”. Por ello, más que nunca, Freud regresa a ser profundamente revolucionario al señalar que la infancia es una perversidad polimorfa y al advertirnos que toda apuesta de lo que significa lo humano es una perversión a las leyes del instinto o de la naturaleza. Por ello, es importante desmoralizar el concepto para transformarlo en una categoría y con ello poder diferenciar: perverso, perversión y perversidad. Como se nos propone el primero como estructura y posición subjetiva frente a la falta intentando desmentir la castración; la segunda como aquello que propiamente tiene más carácter de forma que de fondo, que da cuenta en realidad de prácticamente cualquier actividad humana, y finalmente las perversidades que se aproximan a lo que Freud señalaba sobre la pulsión de muerte que implica la destrucción del objeto, en su caso, del sufrimiento o sometimiento no pactado del partenaire. Todo ello en un sentido que tiene que ver con la relación con el Otro, si es por vía de la demanda trata de la neurosis, por su goce perversión y por su angustia psicosis.

Raquel Ribeiro Toral examina una película. Lo que el cine viene a aportar al psicoanálisis es poderoso y hoy en día imprescindible. *El ciudadano Kane* es un clásico, porque retrata la condición humana desde distintos ángulos y muestra sus contradicciones, sus luces y sus sombras; como se nos explica, el filme está inspirado en el magnate, de la industria del periodismo William Randolph Hearst, carente de límites desde la infancia, la figura de un padre oscuro y autoritario, pero que en realidad puede tocar a cualquiera de nosotros, por nuestras propias historias o porque Noé es difícil, extraviarnos en una sociedad de consumo suponiendo que la capacidad de compra es proporcional a la felicidad que pueda tener, voracidad que no se detiene nunca. Precisamente el tema como es examinado es la pérdida de la brújula del deseo, por la manera en que la infancia es interceptada por los modelos bancarios, la extravagancia y el goce de lo suntuoso, pero que, finalmente, deja vacía la expectativa del protagonista, como sucede a cualquiera que se deja seducir por la forma sin advertir que ésta no es necesariamente el fondo, en un goce que atropella aquello que lo pueda alejar de esas coordenadas, de esa oscuridad que justifica la ley que formó su vida: “el fin justifica los medios”. Todo se construyó por algo perdido, algo que nunca pudo reencontrar y buscó. Era un trineo de la infancia, aquel que auténticamente lo apasionaba, le permitía jugar y ser feliz, el trineo se llamaba deseo.

María Cristina Ortega Martínez mantiene su interés en el suicidio. Cuando pensamos en suicidio se debe considerar como ¿“el único acto logrado”? Existe el suicidio o existen tantos suicidios como suicidas, lo que nos abre la pregunta sobre qué es aquello que gestiona el suicidio, ¿los que se suicidan repiten un mismo mecanismo sin saberlo?, ¿en todos los casos los resortes son semejantes o iguales? Lacan nos

advierte que “el hombre es su estilo”, lo que nos llevaría a pensar, quizá, en la caligrafía de cada acto suicida, en sus condiciones de singularidad, pero también en aquello que es más general, más común. El seppuku, el harakiri, las distintas formas de eutanasia, ¿no son formas de suicidio?; el psicoanálisis puede pensar ¿“el deseo de nuestra muerte”, “el deseo suicida”? Se trata de deseo o de formas de goce, lo que desde luego no tendría que ver con una erótica de la muerte o incluso una erótica del mismo acto, pero no debemos confundir “el deseo” (centro del nudo borromeo) con el anhelo (imaginario) y con el goce. ¿Existe desde la voluntad centrada en la consciencia la posibilidad de decidir suicidarse sin ser engañado por los ideales, el Superyó y el Yo?, ¿el que se suicida es aquel que fue emboscado por sus propios ideales?, es decir, ¿se puede decidir desde la conciencia vivir o morir? Lo que nos lleva a preguntarnos si se trata de dos posiciones simétricas y con el mismo peso. ¿El derecho al suicidio debe ser considerado como una oportunidad a la que toda persona (no sujeto) pueda acceder?

Rosa Imelda De La Mora Espinosa y Michel Oriard Valle nos presentan el problema de la secrecía como condición necesaria del dispositivo analítico, si acaso ese secreto puede preservarse en los sistemas de comunicación remota. Se problematiza la confidencialidad del psicoanálisis que se realiza por las redes sociales. Es claro que no se puede garantizar la condición de secreto; sin embargo, también sabemos que la telefonía celular (los móviles) no sólo tampoco pueden ser instrumentos que aseguren la secrecía, pues incluso en una sesión analítica, tradicional, en la que estén presentes esos teléfonos, la sesión puede ser escuchada y grabada, los mismos teléfonos celulares pueden ser intervenidos y transformados en sistemas para escuchar a sus dueños. *Facebook*, como otras redes sociales, informa a sus usuarios que los contenidos que circulen en sus cuentas son propiedad de las redes y que pueden ser usados como les convenga. La vida privada hoy por lo general es pública. La idea de la novela *1984*, considerada una distopía, en la que “The big brother is watching you” parece ser una realidad en la actualidad; es verdad que finalmente no se pueden ofrecer garantías sobre el secreto, más que a partir de cierto margen.

Michel Oriard Valle discute la diferencia entre la conciencia desde el punto de vista del psicoanálisis y las neurociencias. Pero quizá sería importante comenzar por la diferencia que en castellano tenemos de conciencia y consciencia. Consciencia refiere a un conocimiento reflexivo que incluye la noción de bien y de mal, que se puede emplear al decir, por ejemplo, “no tiene conciencia de lo que dice”, lo que refiere a no tener el conocimiento capaz de orientar un juicio moral, intelectual, racional. La consciencia, por su parte, no refiere a ninguna capacidad, no se trata de posibilidad o imposibilidad de juicio, simplemente refiere, por ejemplo, a cuando decimos: “él perdió la consciencia”, ya que estuvo en shock, pero recobró la consciencia, es decir, implica tener consciencia de sí mismo o de su contexto o entorno, que no conlleva ninguna clase de juicio moral. Estas consideraciones pueden ser útiles en la lectura del ensayo. Estas formas de consideración de la conciencia como capacidad de

juicio son precisamente lo que critica el psicoanálisis ya que advierte que se trata simplemente de una producción de las operaciones inconscientes. La filosofía, las neurociencias, las humanidades y las ciencias sociales giran mucho más en torno a la conciencia que a la consciencia.

María Guadalupe Reyes Olvera desarrolla lo que significa el acontecimiento; es, sin lugar a dudas, un tema clave, ya que articula la dimensión sincrónica con la diacrónica, es decir, entre lo que podríamos entender como tiempo lógico y tiempo cronológico. El acontecimiento tiene el carácter de irrupción y de sorpresa, por lo que no es consecuencia de los procesos, de las etapas, de la maduración o del desarrollo. Aparece al conjuntarse un grupo de circunstancias que lo construyen como “la tormenta perfecta”, por lo que tampoco es predecible. Se trata específicamente de una irrupción, en este caso, en la subjetividad que tiene un carácter traumático, porque tiende a trastocar el orden en donde aparece. Para Lacan, en los orígenes mismos de la subjetividad, la inscripción del significante-nombre-del-padre es un ejemplo, desnaturaliza a la criatura y la transforma en un sujeto, antes atrapado bajo el dominio de la necesidad y ahora sujeto al deseo; se trata de un cambio drástico y contundente que inscribe un antes y un después.

Pablo Pérez Castillo cuestiona la relación del psicoanálisis con la retórica, interés que es pertinente, ya que desde 1890 Freud proponía que las palabras eran el instrumento esencial del tratamiento anímico. La importancia de la lengua siguió en varios de sus trabajos, desde el chiste y su relación con el inconsciente, la psicopatología de la vida cotidiana, la interpretación de los sueños, etc. Por ejemplo, en los *lapsus linguae*, las imágenes de los sueños eran transformadas en palabras; todo el trabajo analítico consistía en apalabrar. La interpretación tenía que ver claramente con actos de lenguaje. Es en 1953 cuando Lacan propone por primera vez que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” y que los “síntomas están estructurados como un lenguaje”, deslizando los mecanismos propuestos por Freud de condensación y desplazamiento por los de metáfora y metonimia. Con ello, los tropos poéticos muestran su papel en el funcionamiento de lo psíquico; la subjetividad humana no es sino un acto de lenguaje. Ahora bien, se trata de la lengua, con sus metáforas, sinécdoques, elipsis, etc., por lo que, bajo esta perspectiva, la cura derivada del proceso psicoanalítico no puede ser entendida del lado salubrista, sino como curaduría, como en una exposición de pintura, donde la cura sería la reorganización y cuidado del material expuesto, sin agregar ni quitar nada. Todo ello en lo que podríamos llamar el territorio del equivocismo, que constituye propiamente lo humano.

Sergio Campbell sigue los pasos de la biografía de Freud para encontrar en ella claves que de lo que le habría permitido a Freud construir el psicoanálisis, mirar y pensar de otra manera distinta a como usualmente lo hacemos. Son varios los que proponen que el hombre es su historia, a lo que Lacan agrega que el estilo es el hombre, quien se va edificando paso a paso. Somos las maneras en que nos hemos posicionado en nuestra historia, lo cual va constituyendo el horizonte cultural, que determina nuestras

posibilidades de ver y de pensar y que se va ampliando o limitando por las preguntas que seamos capaces de hacer; se trata de advertir las operaciones que de manera inconsciente nos conducen a tropezarnos o a salir del hoyo. Freud no es la excepción, se sirvió de sus circunstancias, de sus relaciones familiares, de sus viajes, de sus pasiones. Para el autor, el viaje de Freud a Italia tuvo un peso fundamental para que inventara el psicoanálisis. A partir de Signorelli, quien actualmente yace en el olvido, Freud encuentra el sentido mismo de la causalidad psíquica, ese olvido que no es casual ni arbitrario, que responde a un mecanismo inconsciente que busca censurarlo, pero cuya intención puede ser develada, operación que el mismo Freud repite frente a lo que fue la interpretación de un sueño relacionado con la muerte de su padre y que revela la manera en que opera el inconsciente freudiano.

Nidia Ibarra Ojeda se interesa en la inédita aproximación a la subjetividad constituida por un conjunto de mociones inconscientes que determinan la vida psíquica. Freud reemplazó nociones como la de *Trieb* de la filosofía alemana de Fichte, cambiando su sentido hasta convertirla, por ejemplo, en un elemento de su mitología. Como sabemos por Lacan, esa mitología implicaba “dar consistencia heroica a eventos de estructura”, en este caso consistencia científica. Pero finalmente esa mitología está destinada a explicar y describir esas operaciones estructurales del psiquismo que actúan inconscientemente. Sin embargo, la equivocada traducción al español de *Trieb* como pulsión complica mucho las cosas, ya que se trata de una palabra que se emplea únicamente para dar cuenta de la propuesta freudiana; en nuestro idioma no es una palabra de uso corriente. En inglés, sin embargo, se tradujo como *drive*, es decir manejar, conducir, lo que nos lleva a entenderla de otra manera y nos aproxima a una de varias definiciones que da Freud a ese instrumento de su mitología y lo propone como “domeñamiento del instinto”; por lo menos así está traducido, lo que implicaría que la pulsión sería la manera de conducir y quizá domesticar, en cierto modo, algo del instinto; ésta sería una de entre las varias definiciones que el propio Freud hace de *Trieb*.

Michel Oriard Valle se interroga por la representación. El psiquismo freudiano es auténticamente una apuesta compleja, la que se sirve de un conjunto de conjeturas que lo llevan a formalizar de diferente forma la manera de representar el contacto que tiene el hombre con sus circunstancias, su malestar y lo que constituiría su realidad. Tempranamente, en su correspondencia con Fliess, encontramos esa compleja articulación entre una neurología incipiente y las características de un psiquismo articulado con ella, pero independiente. Por lo mismo, advierte que el fenómeno de la percepción se encuentra formado, de cierto modo, por un conjunto de mecanismos que son útiles para relacionarse con “el mundo” y crear, a partir de este contacto, experiencias, mismas que deben ser archivadas y constituirían la memoria, para que las operaciones puedan concluir con una motilidad, es decir, con cualquier clase de acción. En su texto sobre la pizarra mágica, Freud nos muestra que lo que propiamente forma nuestra percepción se encuentra normado por nuestro psiquismo y que en él encontramos las huellas de representaciones de aquello que llamamos realidad, estas

18 • *Estudios contemporáneos en psicoanálisis*

últimas constituidas por el representante de la pulsión. Derrida se sirve del esquema freudiano para proponer que la psique es propiamente un asunto de escrituras y de manejo de archivos, en el que el sentido no es causa, sino efecto de estas relaciones entre huellas entendidas como la evidencia de lo otro en lo mismo.

José Eduardo Tappan Merino

I. TEMAS ACTUALES EN PSICOANÁLISIS

CUESTIONES PSICOANALÍTICAS SOBRE PERVERSIONES Y ERÓTICAS EN LA ACTUALIDAD

Rosa Imelda De La Mora Espinosa*

A modo de introducción

Disertar en torno a la teoría y clínica de la perversión implica complejidades difíciles de abordar, en virtud de que la palabra perversión por sí misma conduce inevitablemente a que se asocie con situaciones escabrosas del comportamiento humano.

Etimológicamente, *perversión* proviene de la raíz latina *vertere*, que significa “gi-
rar, hacer girar, dar vuelta, derribar, cambiar y convertir”.¹ El vocablo pervertir fue
usado desde el siglo XV, derivó de *pervertere*, pervertido o pervertidor.² El térmi-
no pervertir se usó con sentidos variados: desviación, transgresión y maldad. Estas
acepciones se conservan incluso en diccionarios del español tanto para el vocablo
pervertir como para el término *perverso*.

En virtud de estas acepciones, no es extraño que las palabras *perversión* y *perverso*
empezaran paulatinamente a incorporarse al discurso médico. Ya para el siglo XIX,
más específicamente en la década de los sesenta del siglo XIX, comenzará a utilizarse
el término *perversión sexual* en la medicina para referirse a anomalías sexuales, lo

* Este artículo fue presentado en el VII Congreso Internacional de Psicoanálisis: “Neurosis, psicosis, perversión. Vigencia de las estructuras subjetivas”, en Zacatecas, México, mayo de 2017.

** Profesora investigadora, Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro. Correo elec-
trónico: <rosidelaamora@yahoo.com.mx>.

¹ Disponible en: <es.glosbe.com>, <etimologias.dechile.net>, 2017, consultado 12 de febrero de 2017.

² Juan Coroninas y José Antonio Pascal. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Ed. Gredos, Madrid, 1980, pp. 792-793.

que va dando lugar a formas de tratamiento, control, intentos de corrección e incluso encierro de enfermos que incurrieran en sexualidades concebidas como mórbidas.

Particularmente en el libro *Psychopathia Sexualis* del psiquiatra Richard von Krafft-Ebing³ (1886), se incorporan una gran cantidad de conductas sexuales que se consideran patológicas: paradoxia, anestesia sexual, hiperestesia, sadismo, masoquismo, fetichismo, afeminados, hermafroditismo, homosexualidad, entre otras. Sin embargo, es menester comentar que Krafft-Ebing va a distinguir entre preversión y perversidad, vocablos que son parte de la lengua alemana, y que afortunadamente ambos términos existen en español. Nos dice Krafft-Ebing:

Perversión del instinto sexual, como será visto más adelante, no debe confundirse con *perversidad* en el acto sexual, este último puede ser inducido por otras condiciones psico-patológicas. El acto perverso concreto, tan monstruoso como puede ser, es clínicamente no decisivo. Para diferenciar entre enfermedad (*perversión*) y vicio (*perversidad*), uno debe investigar toda la personalidad del individuo y el motivo original que indujo al acto perverso, En esto será encontrada la llave para el diagnóstico.⁴

Más allá de pretender dar un diagnóstico, como sugiere Krafft-Ebing, esta distinción entre perversión y perversidad nos ayuda para designar a la primera como la enorme variedad de sexualidad y erotismo que puede existir entre seres humanos, y designamos a la perversidad como lo que si tiene que ver con la maldad, “suma maldad o corrupción de sentimientos o costumbres”.⁵ Si continuamos en este tenor, perversidad hace referencia a los actos de violencia sexual, a saber, violadores, pederastas, actos en los que no hay acuerdo, en los que un sujeto ejerce un poder violento sobre otro sujeto sin su consentimiento. En cambio, perversión se refiere a la diversidad sexual entre sujetos que están de acuerdo entre ellos y con otros en disfrutar de una amplia amalgama de deliciosos placeres eróticos.

Otra situación que implica a veces confusión entre perversión y perversidad es que, por lo menos en español, ambos términos utilizan el mismo sustantivo: perverso y el mismo adjetivo: perverso; por lo que para mayor claridad es menester, cuando uno dice perverso, especificar si se refiere a la diversidad erótica o a la maldad.

³ Richard von Krafft-Ebing, *op. cit.*

⁴ Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Ed. Arcade Publishing, New York, 1886/1965, p. 53.

⁵ *Diccionario Sopena*. Ed. Ramón Sopena, España, 1967, p. 777.

Algunas cuestiones sobre la perversión en el psicoanálisis

Freud, en “Tres ensayos de teoría sexual”,⁶ define como perversión cualquier conducta sexual cuyo fin no sea la procreación en una cópula genital heterosexual; sin embargo, esta definición fue problematizada por el propio Freud al comentar que los humanos, ya desde niños, tienen una disposición perversa polimorfa en su sexualidad, en el sentido de que, debido a su propia condición infantil y a que desconocen las reglas morales de su contexto social, sencillamente los niños despliegan sus placeres en los que a ellos les parece bien e incluso de múltiples maneras en su propio cuerpo y en los cuerpos de quienes los crían, más allá de si es lo correcto o no.

Lacan define la perversión no como una forma de conducta, sino como una estructura clínica:

Conocemos en el adulto la riqueza sensible de la perversión. La perversión es en suma la exploración privilegiada de una posibilidad existencial de la naturaleza humana, su desgarramiento interno, su *hiancia*, a través de la que el mundo supra-natural de lo simbólico pudo penetrar. Pero ¿si el niño es un perverso polimorfo, significa esto que es preciso proyectar en él el valor cualitativo de la perversión tal como es vivida por el adulto? ¿Debemos buscar en el niño una intersubjetividad del mismo tipo que la que vemos es constitutiva de la perversión en el adulto?⁷

Evidentemente, no podemos considerar la perversión polimorfa del niño con la perversión de un adulto, los niños sienten placeres sexuales en el descubrimiento de sus propios cuerpos y de la investigación sexual infantil; en cambio, los adultos ejercen un erotismo, mismo que siempre se hace con otro e incluso con Otro.

Más adelante, Lacan nos plantea lo siguiente: “¿Qué es la perversión? No sólo es aberración respecto a los criterios sociales, anomalía contraria a las buenas costumbres –aunque este registro no esté ausente– o atipla respecto a criterios naturales, a saber, que ella deroga, más o menos, la finalidad reproductora de la conjunción sexual. Es en su estructura misma otra cosa”.⁸ Haciendo referencia a la perversión como estructura subjetiva, así como son estructuras subjetivas la neurosis y la psicosis.

Si bien Lacan trabajó las perversiones en relación con el Complejo de Edipo, situación que hace evidente en el fetichismo, en donde el fetiche es un sustituto simbólico del falo faltante en la madre, la llama la “perversión de las perversiones”⁹ y esta si-

⁶ Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, *Obras Completas*, Vol VII, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1905/1986.

⁷ Jacques Lacan, *Seminario I Los escritos técnicos de Freud*, sesión del 2 de junio de 1954, Ed. Paidós, Argentina, 1953-1954/2007, p. 317.

⁸ Jacques Lacan, *Seminario I Los escritos técnicos de Freud*, sesión del 9 de junio de 1954, Ed. Paidós, Argentina, 1953-1954/2007, p. 322.

⁹ Jacques Lacan, *Seminario 4 La relación de objeto*, sesión del 27 de febrero de 1957, Ed. Paidós, Argentina, 1956-1957/2007, p. 196.

tuación la hace extensiva a la homosexualidad, al transvestismo y al exhibicionismo como otras perversiones,¹⁰ asimismo Lacan despliega que en la perversión el sujeto se sitúa como objeto de la pulsión, como objeto para el goce del otro, esto implica invertir la estructura del fantasma: $a \diamond \$$,¹¹ o sea el matema del fantasma invertido. El perverso asume la posición del objeto-instrumento de una voluntad-de-goce que no es suya propia, sino del Otro. El perverso no realiza su actividad para su propio placer, sino para el goce del Otro. Encuentra goce precisamente en esta instrumentación, en trabajar para el goce del otro; “el sujeto se hace aquí el instrumento del goce del Otro”.¹² Por ejemplo, en la escotofilia, que comprende el exhibicionismo y el voyeurismo, el perverso se ubica como objeto de la pulsión escópica. En el sadismo y masoquismo el sujeto se sitúa como objeto de la pulsión invocante.¹³ Las formas en que el perverso se va situando como objeto para el goce de otro tendrían que irse desplegando en la revisión de una a una de las perversiones y, por supuesto, en la exquisita singularidad de caso, pues no será lo mismo incurrir en el fetichismo que incurrir en el masoquismo; esta última, por ejemplo, es una de las perversiones o eróticas más enigmáticas. Aun en la actualidad hay quienes se desconciertan frente a un sujeto masoquista que obtiene un intenso placer erótico en ser golpeado, vapuleado, ignorado, herido, flagelado...

De este modo, vemos que el perverso es la persona en quien la estructura de la pulsión se revela con mayor claridad, y también la persona que lleva al límite el intento de ir más allá del principio del placer; el perverso “se defiende a su manera con su deseo. Pues el deseo es una defensa, prohibición [défense] de rebasar un límite en el goce”.¹⁴

Ya en Freud encontramos el planteamiento de que las perversiones son el negativo de las neurosis, en tanto en las primeras el sujeto hace lo que en las segundas el sujeto solamente fantasea, incluso dice Freud que la histeria es una perversión desautorizada.¹⁵ Posteriormente, Lacan comenta que la perversión está estructurada de un modo inverso a la neurosis, pero igualmente;¹⁶ es por ello que Lacan sostiene que los sujetos perversos pueden tratarse en el mismo nivel de los neuróticos, aunque habrá

¹⁰ Jacques Lacan, *Seminario 4 La relación de objeto*, sesión del 30 de enero de 1957, Ed. Paidós, Argentina, 1956-1957/2007.

¹¹ Jacques Lacan, *Kant con Sade*, En *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, México, 1962/1984, p. 755.

¹² Jacques Lacan, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, En *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, México, 1960/1984, p. 803.

¹³ Jacques Lacan, “*Seminario 11 Los cuatro conceptos del psicoanálisis*”, sesión del 20 de mayo de 1964, Ed. Paidós, Argentina, 1963-1964, pp. 207-208.

¹⁴ Jacques Lacan, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, En *Escritos 1*, Ed. Siglo XXI, México, 1960/1980, p. 805.

¹⁵ Sigmund Freud, “Carta a Fliess del 6 de diciembre de 1896”, *Obras Completas*, Vol. I, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1896/1986, p. 279.

¹⁶ Jacques Lacan, *Seminario 4 La relación de objeto*, sesión del 27 de marzo de 1957, Ed. Paidós, 1956-1957/2007, pp. 250-251.

diferencias en la dirección de la cura; por ejemplo, el sujeto perverso no establece como objetivo de su análisis la eliminación de su conducta perversa.

En cuanto a la clínica, Lacan diserta sobre la siguiente tri-percepción:

En el análisis existe el Otro, y nos damos cuenta del modo en el cual por relación al Otro, se plantea el problema del deseo. No es hoy que volveré sobre la tri-percepción con:

La demanda del Otro	—————→	Neurosis
El goce del Otro	—————→	Perversión
La angustia del Otro	—————→	Psicosis. ¹⁷

Es precisamente en este asunto del goce del Otro donde se despliega lo pulsional en las perversiones, donde se amplía enormemente la gama de placeres eróticos entre sujetos barrados; aunque es menester comentar que la pulsión no es la perversión.¹⁸ “El carácter enigmático de la presentación que hace Freud se debe, a que quiere darnos una estructura radical —una estructura en la que el sujeto no está colocado aún—. La perversión, en cambio, se define justamente por la manera de colocarse en ella el sujeto”.¹⁹

De este modo, no podemos olvidar que en el psicoanálisis se procede caso por caso y que hace un planteamiento de que no hay una clara distinción entre lo normal y lo anormal, pues, como ya Freud nos decía, “todos somos neuróticos”, o como bien nos decía Lacan en el seminario sobre la identificación, “neurótico, psicótico y perverso son sólo caras de la normalidad”.²⁰

Pasando a Jean Allouch, quien en “Perturbación en Pernepsi” (1994), es decir, **p**erversiones, **n**eurosis, **p**sicosis, diserta sobre dificultades en torno a la locura, en una crítica seria a las clasificaciones y consideraciones sobre la misma, crítica que, por supuesto, incluye a la clasificación de las perversiones.

En este siglo XXI, en esta era de globalización, de hiperespecializaciones e innovaciones tecnológicas, de realidad virtual, de cantidades incommensurables de información en el *World Wide Web*, de creación y utilización de *gadgets* y artefactos electrónicos como *tablets*, *laptops* y teléfonos inteligentes, de cambios de sexo, de cirugías estéticas al grado de realizar transformaciones extremas, de desciframientos del genoma humano, de tratamientos para conservar la juventud del cuerpo, de aparatos que verifican por qué lloran los bebés para que las personas que los crían no tengan que “adivinar” o equivocarse con ellos, desafortunadamente se sigue tratando de clasificar la sexualidad humana; por ejemplo, claramente plausible en el DSM-V

¹⁷ Jacques Lacan, Seminario 12, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, sesión del 16 de junio de 1965, versión inédita, 1964-1965.

¹⁸ Jacques Lacan, *Seminario 11 Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, sesión del 13 de mayo de 1964, Ed. Paidós, Argentina, 1964-1965, p. 188.

¹⁹ Jacques Lacan, *Seminario 11 Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, sesión del 13 de mayo de 1964, Ed. Paidós, Argentina, 1964-1965, pp. 188-189.

²⁰ Jacques Lacan, *Seminario 9 La Identificación*, sesión del 13 de junio de 1962, versión inédita.

publicado en México en 2014, en donde aparecen los trastornos parafilicos, o en páginas del internet dedicadas al sexo, si uno desea buscar algo en específico hay que buscarlo según distintas clasificaciones.

Aquí pasamos a otro asunto complicado, pues en tanto abordamos diversas e innumerables maneras de erotismo o de expresiones sexuales, o de procuraciones de placer o accedemos a páginas web sobre sexo el asunto parece ir bien, en tanto no se trate de actos violentos, me refiero a que ser gay, o lesbiana o fetichista o incluso sádico o masoquista o travesti o transexual no es condenable ni clasificable, incluso ya Allouch menciona cómo no es posible tener como psicopatologías a las perversiones; en este sentido se derrumba el concepto mismo de perversión y con ello el paradigma de *pernepsi*, como asevera Allouch en 2003 en su artículo titulado “Horizontalidades del sexo”, es decir, volvemos a la enseñanza freudiana del caso por caso y a Lacan, quien plantea una clínica singular.

Consideraciones finales

Es menester seguir manejando los términos de perversión y perverso, en tanto seguimos la enseñanza lacaniana de leer a la letra y eran los términos que utilizaban tanto Freud como Lacan para referirse a diversas formas de erotismo, sin olvidar que la clínica psicoanalítica procede de manera singular, atendiendo al deseo y sufrimiento del sujeto barrado, a través de la transferencia, y que es ahí en lo vivencial del análisis en el que puede abordarse, por supuesto, la amplia diversidad de las eróticas.

Referencias

- Allouch, Jean, “Perturbación en pernepsi”, en *Revista Litoral*, núm. 15, Saber de la locura, 1998/1993.
- , “Horizontalidades del sexo”, en *Revista Litoral* núm. 33, Una analítica parasitaria, 2003/2002.
- Corominas, Juan y José Antonio Pascal, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Ed. Gredos, Madrid, 1980.
- Diccionario *Sopena*, Ed. Ramón Sopena, España, 1967.
- DSM-V, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Ed. Médica Panamericana, México, 2014.
- Freud, Sigmund, “Carta a Fliess del 6 de diciembre de 1896”, *Obras Completas*, Vol. I, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1896/1986.
- , “Tres ensayos de teoría sexual”, *Obras Completas*, Vol. VII, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1905/1986.
- Krafft-Ebing Richard von, *Psychopathia sexualis*, Ed. Arcade Publishing, New York, 1886/1965.

- Lacan, Jacques, Seminario 1 *Los escritos técnicos de Freud*, Ed. Paidós, Argentina, 1953-1954/2007.
- , *Seminario 4 La relación de objeto*, Ed. Paidós, Argentina, 1956-1957/2007.
- , *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, En *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, México, 1960/1984.
- , *Seminario 9 La Identificación*, 1961-1962, versión inédita.
- , *Kant con Sade*, En *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, México, 1962/1984.
- , *Seminario 11 Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Argentina, 1964.
- , Seminario 12, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, versión inédita, 1964-1965.

Sitios de internet

- <es.glosbe.com>, 2017.
- <etimologias.dechile.net>, 2017.

EL CIUDADANO KANE O CÓMO LAS FINANZAS DESPLAZAN AL PADRE SIMBÓLICO

Raquel Ribeiro Toral

Introducción

Entiendo por constitución psíquica los complejos movimientos que siempre acontecen en la vida anímica, como los procesos primarios y secundarios que permiten pensar, decir, sentir, soñar, hacer síntomas, equivocarse, relacionarse con el mundo, etcétera (Freud 1911). Lacan aclarará que el ser se va constituyendo (subjektivando, diría él) en la medida en que se historiza (Lacan 1953-1954, 26-27) y se asume como deseante. Para vivir esa experiencia recurre a los significantes de que dispone desde su nacimiento. El significante se necesita “para hacer significar algo” (Lacan 1956, 225). En sí no significa nada (Lacan 1956), sólo adquiere sentido cuando el sujeto lo hace entrar en su historia y lo relaciona con otros significantes. Esta constitución psíquica le posibilita a cada uno inscribir psíquicamente su experiencia de vivir, encontrar su lugar en el mundo y vivir su vida de una manera propia, como *bios* y no como *zoe* (que es la simple vida natural común a todos los seres vivos), diría Agamben (1995).

Freud le adjudicó un papel central a la noción de “padre” en esa constitución psíquica, por considerar que cumplía la función de establecer un límite a la vida pulsional del hijo y se ofrecía como objeto amado con el cual el niño se podía identificar. Siguiendo esa idea, Lacan dirá que amar al padre e identificarse con él le permitiría al hijo, llegado el momento, ser alguien en la vida, encontrar su lugar. Sin embargo, para el jovencito estaría prohibido identificarse con el padre en el hecho de compartir el mismo objeto de amor: la madre, porque, como decía Freud, uno de los compo-

nentes del “ser madre” es “pertenecer al padre” (Freud 1911, 162-163). No se trata de un padre real; se trata de que la sola presencia del nombre del padre impide un acercamiento incestuoso entre madres e hijos. Por eso Lacan le llamará “padre simbólico”. Lo interesante de esto para la constitución psíquica es que al acatar esa ley de prohibición se “abre la posibilidad de que el deseo tenga lugar; el deseo que supone insatisfacción... indispensable para que haya vida, para que se haga historia” (Gerber 2016, 194). Se trata de “mantenernos en falta para seguir deseando”.

Al analizar el *film El ciudadano Kane* puede verse que nadie efectúa sobre él la función que ejerce un padre simbólico. Por eso, el personaje principal del *film* (llamado Charles Foster Kane) se nos presenta como alguien subjetivado de un modo muy singular, lo cual tuvo como una de sus consecuencias que Kane no contara con significantes para sostenerse en la vida (salvo Rosebud: la marca de un trineo, un producto de la sociedad de consumo, un significante mercantil insignificante que no hace lazo social). Opino que esta manera de subjetivarse fue favorecida por el contexto económico, político y social de su época. En la película se señala el año 1871 como aquel en el que Charles Kane fue separado dramáticamente de sus padres para ser “adoptado” por un banco; esto suena tan absurdo que incluso Jim Kane, el personaje que encarna al padre, dice frases como: “¡No! ¿Charly bajo la tutela de un banco?” “El porqué no puedo criar a mi propio hijo escapa a mi comprensión”. Justo en ese mismo año de 1871 comenzó “la era de la banca libre” y, por ejemplo, en toda América surgieron los bancos comerciales reemplazando a la Iglesia católica que hasta entonces era quien otorgaba los préstamos a la población (Meisel 2016). Quizá la película muestra que desde finales del siglo XIX las finanzas (actividades económicas de carácter bancario y bursátil) habían pasado a ocupar un primer plano en la sociedad dejando a la familia en un lugar secundario. Si es así, entonces cabría preguntar: ¿la función ejercida por el padre simbólico se desplazó de la familia hacia la corporación financiera? ¿La corporación realizó esa función o, por el contrario, requiere de humanos no afectados por esa función para que consuman vorazmente sin dejar lugar para desear? Este artículo habla de dicha temática con base en la doctrina psicoanalítica y el análisis del *film*.

Acerca del *film*

El ciudadano Kane es una película de Orson Welles, producida por *Mercury Productions & RKO Radio Pictures* y estrenada en Estados Unidos en 1941. Su laberíntico guion –que la hizo ganadora del Oscar al mejor libreto original– fue escrito por Herman Mankiewicz y el propio Welles. El montaje fue realizado por Robert Wise. Lauro Zavala (2010) señala que su enunciación está construida como una red de estilos tales como el expresionismo, el cine sonoro, el melodrama radiofónico, el periodismo amarillista, la crónica biográfica del *film noir* y una estética del exceso. Goyes (2014) opina que la enunciación es experimental porque mezcla innovaciones

del expresionismo alemán, de las vanguardias francesas, del thriller, del documental (especialmente de los que Leni Riefenstahl hiciera de Hitler) y también de la película *La diligencia*. Su forma de narrar la historia rompió con el relato lineal clásico.

Con una duración de 119 minutos, el *film* versa sobre un magnate estadounidense que, como ya dijimos, se llama Charles Foster Kane, dueño de la sexta fortuna más grande del mundo, compuesta por la tercera mina de oro más productiva llamada “la veta Colorado”, además de empresas, fábricas, bosques, transatlánticos, edificios de apartamentos, periódicos, emisoras de radio y una inimaginable colección de obras de arte. La película comienza mostrando una malla metálica con un letrero que dice “*No trespassing*”. La prohibición no es respetada por la cámara, que se introduce a la fabulosa residencia de Kane llamada Xanadú y llega incluso hasta la habitación donde yace moribundo. De este modo, el espectador es capaz de ver cómo Kane pronuncia la palabra Rosebud, mientras cae de su mano una bola de cristal (con una casita en la nieve) y muere. El significado de la palabra despierta una enorme curiosidad en la prensa y en la población. Un periodista, de apellido Thompson, emprende una investigación para desentrañar el misterio. Lo busca leyendo las memorias del tutor de Kane (el señor Thatcher), en las que cuenta cómo lo conoció. Lo busca entrevistando a su segunda esposa, Susan Alexander, a su único amigo, Jedediah Leland, al señor Bernstein, quien trabajó en su periódico *The Inquirer*, y finalmente a su mayordomo Raymond. La narrativa del *film* se hace entretejiendo estas entrevistas con los *flashbacks* de los entrevistados y la lectura de las memorias.

Este famoso *film* ha sido comentado por filósofos, sociólogos, psicólogos, cineastas y otros. René Lourau lo cita en su libro *Libertad de Movimiento* diciendo: “Orson Welles nos invita a reflexionar acerca del fuera de sí” (2001, 65). Jorge Luis Borges lo describe así: “El aborrecido Charles Foster Kane es un simulacro, un caos de apariencias” (1941, s/p) y agrega que todos los humanos somos así. Zavala piensa que en tanto el *film* inicia y termina con el cartel que dice “*No trespassing*”, se trata de una “metáfora de que la verdad íntima y definitiva es algo a lo que tal vez nunca tendremos acceso” (Zavala 2010, 74). Goyes (2014) brinda su apreciación analítica sobre la relación entre el ciudadano Kane y su padre y también entre el propio Orson Welles y su padre. Cuenta que, al parecer, Orson estaba aquejado de una melancolía narcisista, porque cuando tenía 15 años falleció su padre y no pudo incinerarlo, ya que su madre los había separado desde que era niño porque el padre era alcohólico. Welles salió de ese estado melancólico cuando quemó el trineo al final de la película como un modo de incinerar al padre y cumplir así su deseo; al mismo tiempo, pudo con ello alejarse del deseo de su madre de separarlos. Opino que Welles, a diferencia de Kane, pudo zafarse del deseo materno porque tuvo dos cosas de las que carecía Kane: 1) el deseo de su padre de ser incinerado (que lo impulsó a hacer esta película) y 2) su capacidad de fantasear (que Hollywood le permitió desplegar en la película).

Daniel Gerber hace una lectura de la estructura de este *film*. Dice que el deseo de la madre de Kane (del que Charles es simplemente portador) marcó su destino. Ese de-

seo “recorre la trama de la película y teje los hilos que la organizan” (2016, 188). Ese deseo se impone porque “su padre parece no poder asumir plenamente su paternidad y termina por renunciar a ella, impotente ante las exigencias de un deseo materno que lo excluye y desplaza las responsabilidades de la función paterna al [...] representante de una corporación que se hará cargo del niño”. A Kane le faltó un padre para evitar que ese deseo se impusiera, un padre “entendido como un representante de una ley simbólica cuyo acatamiento supone mantenernos en falta para seguir deseando” (Gerber 2016, 191). Quedó entonces avasallado por el deseo de su madre “quien le impone la exigencia de acumular y enriquecerse sin límites”. En respuesta a ese mandato, lo domina un afán acumulativo “gobernado por la exigencia de pagar esa deuda imposible de saldar” (Gerber 2016, 191-192). En su segunda esposa, Susan Alexander, Kane encontró “el deseo de una madre –ser cantante– que una hija quiere cumplir, como él el de la suya”. Cuando ella le revela su deseo de abandonarlo, “le muestra un vacío que él no puede llenar” (Gerber 2016, 192). Esto se ve en la escena donde ella sale de la habitación, él comienza a destruirlo todo y sólo se calma al tener en sus manos la bola de cristal y pronunciar Rosebud (minuto 1:48:21 a 1:50:21).

En ese sentido, Gerber sugiere que Rosebud podría ser el significante con el cual Kane invocaba a ese padre que le faltó, entendido como “ese tercero que tiene que situarse entre la madre y el niño [...] ese Otro de la ley, esa ley que puede abrir la posibilidad de que el deseo tenga lugar; el deseo que supone insatisfacción [...] indispensable para que haya vida, para que se haga historia” (Gerber 2016, 194). Una prueba que Gerber ofrece para argumentar su lectura es que el niño Kane atacó a Thatcher cuando quería llevárselo justamente con un trineo marca Rosebud, buscando infructuosamente que hiciera las veces de barrera, defensa, protección contra el deseo de la madre de que se fuera a vivir con el banquero.

El padre simbólico en la constitución psíquica

Antes de analizar el *film* guiados por esta lectura de Gerber, debemos aclarar por qué el padre es “un representante de una ley simbólica” (Gerber 2016, 191). En la doctrina psicoanalítica de Freud, el padre es una noción fundamental porque encarna la prohibición, que permite al sujeto reprimir aquellos deseos que le causarían problemas sociales en caso de realizarse (canibalismo, incesto, matar, mentir o cometer fraude). La cultura nos exige renunciar a la satisfacción directa de esas pulsiones antisociales que nos habitan, brindándonos a cambio la satisfacción sustitutiva de ser reconocidos por cumplir con ese ideal de aceptar la prohibición. Esa renuncia pulsional sobre la cual “toda cultura debe edificarse” (Freud 1917, 7) es vivida por cada niño en una experiencia llamada el complejo de Edipo, en la cual quien ejerza esa función paterna establecerá un límite a la vida pulsional del hijo y se ofrecerá como objeto amado de identificación (Freud 1924). Freud repite este planteamiento en varios artículos.

En “Tótem y Tabú” coloca en la noción de padre la encarnación de la ley cultural que lleva a la renuncia pulsional del hijo. Sostiene su argumento en una “hipótesis fantástica” del investigador William Robertson Smith acerca de un “banquete totémico” (Freud 1913, 135) entre los antiguos semitas. La hipótesis supondría que existió un padre de la horda primitiva, “violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen; [...] Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre. [...] El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado [...] ahora en el acto de la devoración, forzaban la identificación con él” (Freud 1913, 135).

Durante ese banquete totémico, lo que les sucedió a nivel psíquico a los hermanos fue que se identificaron con un padre idealizado. Idealizaron al padre, primero, porque sentían culpa y arrepentimiento por haberlo matado y, segundo, porque a pesar de odiarlo también lo amaban y admiraban. Tal idealización (sobreestimación de sus cualidades) hizo que se identificaran también con la prohibición del padre de “no matarás” y “no cometerás incesto”, y ahora sí la aceptaron psíquicamente como una ley y la respetaron socialmente. Por eso se dice que es un padre simbólico, porque estando muerto adquirió más autoridad sobre sus hijos que cuando estaba vivo. Cuando cada uno asumió esas prohibiciones, la nueva sociedad fraterna se protegió de las matanzas entre hermanos y de la endogamia. Con esa hazaña criminal y el posterior arrepentimiento comenzó la cultura, incluyendo “las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión” (Freud 1913, 135). Esta hipótesis freudiana considera que la culpa por haber cometido el parricidio original se fue transmitiendo inconscientemente de generación en generación en el complejo de Edipo y que lo que pone fin a tal complejo es que cada uno se identifique con ese padre simbólico.

En “El porvenir de una ilusión” necesitó la noción de padre para articularla con la sensación de desvalimiento que siente el ser humano. En la niñez está desvalido “frente a una pareja de progenitores a quienes se temía con fundamento, sobre todo al padre” y en la vida adulta lo está ante “los hiperpoderes de la naturaleza [...] los daños que nos infieren la cultura y los prójimos, [...] las privaciones y [...] el destino” (Freud 1927, 16-17). Para controlar ese desvalimiento el humano crea un Dios a imagen y semejanza de un padre. El deseo de tener un padre protector contra el desvalimiento físico, psíquico y social crea un Dios con carácter paterno que protege y a la vez causa temor.

En “Moisés y la religión monoteísta” (Freud 1939), la noción de padre –sobre todo la identificación con el padre– se vuelve central tanto en la vida psíquica del hijo como en la formación de los pueblos y la transmisión de su cultura. Reitera que el componente anímico de la cultura radica en la renuncia pulsional que exige a sus miembros y muestra que toda religión demanda “una abstención de todas las satisfacciones pulsionales” (Freud 1939, 115). Insiste que en cada niño se repite ese proceso durante el complejo de Edipo, en el cual renuncia a satisfacer directamente lo pulsional por temor a perder a sus padres, y al renunciar es recompensado con un sentimiento de estar otra vez protegido por ellos.

De esos tres artículos podríamos extraer la idea de que Freud necesitó del concepto complejo de Edipo para mostrar aquella experiencia humana de la renuncia pulsional gracias a una función paterna que la hace posible. Ese complejo de Edipo se caracteriza porque: 1) entre progenitores e hijos se juegan relaciones, fantasías, saberes, prohibiciones, identificaciones, mociones incestuosas y mortíferas; 2) en ese momento de la vida sexual las pulsiones se organizan bajo “el primado fálico” de manera que la oposición entre los sexos se nombraba así: en posesión de un pene y castrado; 3) los sentimientos, aptitudes, emociones, fantasías, sueños e ideas edípicas de los niños orientan su relación con sus padres y con el mundo, como muestra Freud (1909) que le sucedió al pequeño Hans.

Por tanto, sepultar ese complejo implicaría: 1) resignar las investiduras de objeto dirigidas hacia los padres y sustituirlas por identificaciones con la autoridad de ambos, a consecuencia de lo cual aparece en el aparato psíquico una nueva instancia llamada superyó, que ejercerá una compulsión a la renuncia pulsional; 2) renunciar a la creencia de que existe un solo genital (el falo) y a creer que existen personas completas y castradas. Aceptar psíquicamente la diferencia anatómica de los sexos, aceptar la castración, aceptarse en falta y por tanto deseante; 3) restablecer relaciones con sus padres y con el mundo exterior desde esa posición deseante.

Fue en 1910 cuando Freud lo nombró por primera vez al hablar de un tipo particular de gusto sexual del hombre, que consistía en elegir a la prostituta por fijación libidinal a la madre. Felipe Sosa (1995) sugiere que Freud recurrió al concepto del complejo de Edipo como forma de separar a la madre de la prostituta, argumentando que la madre, a diferencia de la otra, es prohibida por el padre. La cita de Freud señala: “Inteligimos de inmediato que en el niño que crece dentro de la familia, el hecho de que la madre pertenezca al padre pasa a ser una pieza inseparable del ser de aquella” (Freud 1910, 162-163). Uno de los componentes del “ser madre” es “pertenecer al padre”. Para Freud, ese padre se convierte en el componente que hace de la madre algo prohibido para el hijo y de éste, algo prohibido para aquélla. Es un padre simbólico porque la sola presencia de su nombre impide un acercamiento incestuoso entre madres e hijos, aplaca sus deseos.

En la década de los cincuenta del siglo pasado, Lacan seguía estas ideas de Freud acerca de que el complejo de Edipo se sepulta cuando el padre simbólico hace un corte entre el hijo y la madre. Psíquicamente sucede que las investiduras de objeto dirigidas a los padres se resignan y toman tres caminos: “unas son desexualizadas y sublimadas, otras se mudan en mociones tiernas hacia los padres y otras más son sustituidas por identificaciones con la autoridad de ambos progenitores, las cuales forman el núcleo del superyó” (Freud 1924, 184). Lacan lee esto así: “El sujeto se identifica con el padre en la medida en que lo ama, y encuentra la solución final del Edipo en un compromiso entre la represión amnésica y la adquisición de aquel término ideal gracias al cual se convierte en el padre [...] él también puede llegar a ser alguien” (Lacan 1958, 175).

Amar al padre e identificarse con él le permitirá al hijo, llegado el momento, ser alguien en la vida. Aquí para Lacan el padre era “el principio del complejo de Edipo [...] está vinculado con la ley primordial de la interdicción del incesto” (Lacan 1958, 175). Ese padre simbólico es el padre asesinado idealizado con el que se identificaron los hermanos durante el banquete totémico. Por eso existe incluso sin estar. Es un significativo al que Lacan llamó El Nombre del Padre y que “funda el hecho mismo de que haya ley [...] de prohibición de la madre” (Lacan 1958, 151). En la película puede verse que nadie efectuó esta función paterna con el ciudadano Kane, por eso su vida no se sostenía en esa “ley simbólica cuyo acatamiento supone mantenernos en falta para seguir deseando” (Gerber 2016, 191). No podía guiarse por su propio deseo y se regía por el de su madre. Kane no quería sentirse en falta ni desear, por eso compraba todo lo que veía a su paso. Quizá por ello vivió una vida sin perspectiva de futuro que se le fue en consumir. Intentaré mostrar esto analizando un fragmento de la película.

El modo de análisis

La primera pregunta sería: ¿por qué usar el cine en un estudio académico? Porque el cine es un fenómeno propio de la cultura de masas en que vivimos, de manera que los espectadores estamos afectados por él. Gracias a las películas, “por primera vez los hombres podían compartir los mismos sentimientos simultáneamente” (Tudor 1975, 11-12). Desde el siglo XV, la pintura occidental perdió el interés por los temas religiosos y buscó imitar la realidad exterior debido a “un deseo totalmente psicológico de reemplazar el mundo exterior por su doble” (Bazín, 1958: 15). Con la invención de la fotografía, “por vez primera una imagen del mundo exterior se formó automáticamente sin intervención creadora por parte del hombre” (Bazín, 1958: 15). A finales de 1895, los hermanos Louis y Auguste Lumière presentaron el primer *film* con escenas de los propios trabajadores que estaban viendo la película. Los espectadores, cuando se vieron proyectados en la pantalla, sintieron el efecto del “doble”, que Morín describe como “la proyección de la individualidad humana en una imagen que se le ha hecho exterior” (Morín 1956, 35) y al mismo tiempo tuvieron una sensación de inmortalidad: “la necesidad más locamente subjetiva” (34) “de escapar a la inexorabilidad del tiempo” (Bazín 1958, 15).

Antes de entonces, “la imagen del mundo”, “la imagen de lo real” sólo se “veía” en pinturas rupestres, dibujos, esculturas, pinturas, mapas o sueños. Pero, después del artefacto inventado por los Lumière, se pudo ver en lo real. “La imagen de lo real en lo real” (Morín 1956, 22) hizo posible la existencia del cine. Éste requiere contar una historia en un lenguaje cinematográfico. El autor de una película, para dar sentido a lo que cuenta, reinventa ciertos signos que toma de un mundo simbólico universal y de un léxico colectivo más o menos inconsciente, elaborado por la tradición y cambiando. Esa fuente común de signos permite que los espectadores compartan y “entiendan”

los signos que el cineasta les propone en el film (Barthes 1993). Permite también que alguien pueda analizar una película, lo que me autoriza a hacerlo.

Pero, ¿cómo se analiza una película? Lauro Zavala (2010, 74) menciona los análisis interpretativos tales como el estético (que centra su atención en el espectador implícito y su experiencia estética), el semiótico (que se centra en el enunciado y en las condiciones de enunciación) y el cinematográfico (que examina los componentes del lenguaje filmico: imagen, sonido, montaje, puesta en escena y narración). Puede analizarse uno o todos, por separado o simultáneamente. El análisis se puede hacer a toda la película, a una secuencia o a un solo fotograma. Zavala también menciona los análisis instrumentales (que utilizan métodos de análisis externos a la teoría del cine, como las ciencias sociales), tales como el análisis genético (que ve las condiciones personales y sociales de creación y producción), el análisis ideológico (centrado en los contenidos de la película y sus condiciones de distribución y consumo; considerando a la película como un síntoma de su tiempo), el análisis personal (el que hacemos conversando con otros espectadores) y el análisis profesional que puede ser con fines pedagógicos, disciplinares o terapéuticos.

De este universo de propuestas elegí el análisis cinematográfico y seleccioné para analizar sólo el capítulo 6 de la película, porque es el único en el que aparece Charles Foster Kane con sus padres y porque además se trata de “una escena de su infancia [...] impactante y central en la medida en que toda su historia queda marcada de modo indeleble por ella” (Gerber 2016, 190), sin olvidar el principio hermenéutico de que al analizar una parte se le da sentido al todo y al analizar el todo se le da sentido a la parte analizada (Gadamer 1975). Los componentes del lenguaje filmico a analizar fueron los propuestos por Roland Barthes como “los soportes del significante” (1993): los diálogos, los gestos, los actos, la música y la iluminación.

Una pregunta más: ¿por qué analizar un caso de cine para transmitir algo de la doctrina psicoanalítica? No se trata de hacer una presentación de casos (Bassols, Cena, Palomera y Tizio 2002), que implica la presencia de un analizante, un analista, una transferencia, una dirección de la cura, un auditorio en transferencia y cuyo sentido es transmitir algo de la práctica analítica. Se trata más bien de inspirarme en el trabajo que hiciera Sigmund Freud cuando tomaba personajes de ficción para transmitir sus conceptos. Recurrí, por ejemplo, a la novela *Gradiva* de Wilhelm Jensen para hablar de delirios y sueños; al libro de Daniel Paul Schreber, *Memorias de un enfermo de nervios*, para puntualizar sobre la paranoia; a la historia del pintor Haimann para mostrar una neurosis demoníaca en el siglo XVII; a la poesía de Heine para mostrarnos cómo salir del narcisismo; además de analizar a personajes como Leonardo Da Vinci, Dostoievski o Moisés (Freud 1914a). Con este antecedente, considero que puedo mostrar la relación entre personajes como Mary, Jim y Charles Kane para ilustrar cómo faltó la función paterna en la vida psíquica de este último y por eso lo avasalló (que significa someterse a obediencia) el deseo materno.

Un análisis del padre simbólico en *El ciudadano Kane*

El capítulo que elegí para analizar transcurre desde el minuto 00:17:19 al 00:22:52 del *film*. En él, se muestra la historia que Thompson está leyendo en las memorias de Thatcher acerca de cómo éste conoció al jovencito Kane (interpretado por el niño Buddy Swan). El *flashback* remite a los espectadores al lejano año de 1871, cuando Kane tenía 8 años (como se indica en los créditos del *film*) y vivía con sus padres. Su madre tenía una modesta casa de huéspedes. Nos enteramos –por boca del padre mientras discute con la madre– que uno de los huéspedes (el señor Graves), al no poder pagar la cuenta, dejó en respaldo acciones sin valor sobre un terreno que registró a nombre de la señora Kane y, cuando allí se descubrió “la veta Colorado”, se volvió enormemente rica. Ante esa situación, ella tomó la decisión de firmar un fideicomiso con un banco para que administrara los bienes hasta que el joven Kane los heredara. Pero además –buscando que su hijo se volviera refinado al heredar–, firmó también una cláusula para que el niño fuera educado por un tutor representante del sistema financiero: el señor Thatcher.

En este capítulo se muestra la firma del acuerdo entre la madre y Thatcher, así como la discusión del padre con la madre y cómo Thatcher se lleva a Charles. Diría que también se muestra cómo el niño Kane perdió la oportunidad de identificarse con su padre por amor, para algún día ser alguien en la vida, como diría Lacan (1957-1958, 175). El capítulo deja ver que padre e hijo perdieron la ocasión porque entre ellos se interpuso el deseo de la madre y el sistema financiero. Buscaré mostrar esto analizando los significantes sugeridos por Barthes: diálogos, gestos, actos, música e iluminación.

Durante la firma del convenio se pueden escuchar tres diálogos al mismo tiempo en distintos planos: en el primero, entre la madre y el banquero; en el segundo entre el padre y la madre; y en el tercero entre el niño y sus amigos imaginarios. En primer plano, madre y banquero hablan sobre el convenio. Thatcher lee en voz alta fragmentos como: “La decisión del banco sobre su educación [...] sobre su lugar de residencia es inapelable [...] Todo lo demás, el capital, así como todo el dinero ganado debe ser administrado por el banco y mantenido en fideicomiso para su hijo hasta que cumpla 25 años, momento en el cual él asumirá el dominio absoluto”. La madre firma el convenio y Thatcher le dice que es casi la hora de tomar el tren y que tiene que avisarle al niño. En un segundo plano, el padre intenta cancelar el convenio apelando a su autoridad por consanguinidad y a las leyes civiles diciendo: “Ustedes parecen olvidar que soy el padre del niño. Si quiero puedo ir a la corte. Un padre tiene ese derecho”. Muestra su desaprobación al acto que está por firmar su esposa diciendo: “¡No! ¿Charly bajo la tutela de un banco? La idea del banco como tutor [...]”. Pero es interrumpido por su esposa, quien le dice: “Deja de decir tonterías, Jim”. También lo interrumpe Thatcher quien sigue leyendo las cláusulas sin importarle que el señor Kane esté hablando.

Podría decirse que el deseo de la madre junto con el mundo de las finanzas silenciaron al padre, aunque algo cambió en el propio padre cuando escuchó que el banquero decía a su mujer: “Una suma de 50 mil dólares anuales se les debe pagar a usted y al señor. Kane”. Entonces el padre, sumiso, viendo cómo su esposa firmaba, dijo: “Esperemos que todo sea para bien”. Pienso que quizá el padre no sólo cedió por dinero, sino también para cumplir el deseo de su mujer de que su hijo fuera alguien refinado al heredar, porque, como él mismo dijo: “somos algo incultos”. Al terminar la firma del convenio se aleja resignado y hablando solo: “El porqué no puedo criar a mi propio hijo escapa a mi comprensión”. En el tercer plano, afuera del hogar, a la intemperie, juega Charles Kane. La ventana que aparece al fondo de la escena lo muestra bajo la nieve, disparando con un rifle, tirando bolas de nieve, gesticulando y diciendo en voz muy alta cosas como: “vamos muchachos”. Él está en su mundo de juego, tal como lo entiende Freud: “todo niño que juega [...] inserta las cosas de su mundo en un nuevo orden que le agrada” (Freud 1908, 127). Charles está en su mundo de juego sin saber la que le espera a partir de ese momento.

Pienso que con esta superposición de discursos el *film* parece decirnos: “Desde fines del siglo XIX (1871) el discurso de las finanzas ya estaba en primer plano, dejando en segundo plano al de la familia y en tercer plano al del juego (fantaseo y poética)”. Casualmente, ese mismo año de 1871 comenzó “la era de la banca libre” y en toda América surgieron los bancos comerciales reemplazando a la Iglesia católica, que hasta entonces controlaba el sistema de créditos entre la población (Meisel 2016). ¿La función paterna se desplazó de la familia hacia la corporación financiera? ¿La corporación realizó esa función o por el contrario requiere humanos no afectados por la función paterna para que consuman vorazmente sin pensar?

Por otro lado, los gestos muestran el carácter de los personajes. Resulta muy contrastante el modo encorvado de pararse del padre con la rectitud de la madre. Contrastan también la seriedad en el rostro de ella con la sonrisa en la de él. Pero me parece que el gesto que más muestra cómo Jim Kane no pudo separar a su hijo del deseo de la madre sucedió cuando el niño, al enterarse de que se lo llevaría el señor Thatcher, corrió hacia su padre buscando protección, pero la voz de la madre –llamándolo enérgicamente “Charles”– lo obligó a ir hacia ella (minuto 00:21:37). Otro gesto que, a mi parecer, muestra cómo el niño no pudo identificarse con su padre acontece cuando al atacar al banquero con su trineo el padre dice: “El niño necesita una buena paliza”, a lo que la madre responde: “Esa es la razón por la cual va a ser criado lejos de tu alcance”. ¿El deseo de la madre era que su hijo no recibiera la paliza de su padre? ¿Lo mandaba lejos para que se criara sin los límites de la función paterna?

En otro orden de ideas, un acto que muestra cómo el señor Jim Kane intentó infructuosamente ejercer su función paterna sucedió cuando estando dentro de la casa él cerró la ventana, lo que podría tomarse como un intento de poner un límite, dado que la ventana cerrada hubiera separado al niño-afuera de la madre-adentro. Pero a continuación la madre la abrió nuevamente y así permaneció durante toda la escena,

lo cual muestra que se hacía lo que ella quería y que no permitiría que la separara de su hijo al deshacer el acto que él había hecho. Pero este mismo acto es leído de manera diferente por Pomodoro (2018), quien hace notar que el padre cierra la ventana después de escuchar que Thatcher decía a su mujer: “Una suma de 50 mil dólares anuales se les debe pagar a usted y señor Kane”. A lo que él responde: “Esperemos que todo sea para bien”, y cierra la ventana como rompiendo metafóricamente los lazos con su hijo.

La música es un significante que sirve para conectar al espectador con un tiempo histórico y también con el estado de ánimo de los personajes. En este capítulo sólo hay música bella durante un breve momento: cuando, al inicio, el niño se desliza en su trineo y juega. La música se acaba repentinamente al tiempo que aparece un cartel al frente de su hogar que dice: “Casa de huéspedes de la señora Kane”, dando a entender que el deseo de esa madre momentos después lo arrancaría de su familia, su tierra, sus raíces, sus tiempos felices de infancia.

La iluminación es otro significante que crea la atmósfera de la escena filmada y genera el estado afectivo de los personajes y del propio espectador. Lo exageradamente iluminado o lo intencionalmente oscurecido son claves que dan sentido a la historia. En nuestro caso, al inicio del capítulo, cuando Thompson se acerca al libro de memorias que va a leer éste aparece iluminado por un enorme rayo de luz que cae desde una alta ventana. Esa es una señal para darnos cuenta que allí “se iluminará” y resolverá el enigma. En efecto, así fue para los espectadores que vimos la marca Rosebud del trineo en que jugaba el niño Kane, mas no para el propio Thompson. Esto se debió a que el punto de vista narrativo de esta película es omnisciente y eso le permite a la cámara observarlo todo, de manera que los propios personajes desconocen cosas que los espectadores sabemos.

Después de este breve análisis en el que buscamos mostrar que el padre no ejerció la función de un padre simbólico en la vida psíquica de su hijo, podríamos preguntar: ¿qué consecuencias tuvo ello en la vida de éste? Pude localizar tres: que Kane no respetaba los límites, no deseaba y no tenía significantes para sostenerse en la vida.

Que Kane no respetaba los límites quiere decir, en términos freudianos, que no se sometía a las normas que le exigían una renuncia pulsional. El capítulo 22 (minuto 01:25:15 a 01:29:09) da un buen ejemplo de esto. Es una escena donde Kane obliga a Susan a tomar clases de canto con el señor Matiste, a pesar de que éste le decía: “Algunas personas pueden cantar, otras no. ¡Imposible!” Pero Kane pareció no escucharlo y le exigió a ella seguir cantando. Justo cuando la pobre Susan desentonaba más, Kane le dirigió un gesto de sorna a Matiste como diciendo: “¿Ves?, las cosas se hacen como yo digo”. ¿Quería hacer realidad el deseo de la madre de Susan de que su hija fuera cantante? ¿Era una forma de hacer realidad el deseo de su propia madre de que se hiciera lo que una madre deseaba? Si así fuera, podría decirse entonces que Kane somete a Susan y a Matiste debido a que él mismo está sometido al deseo de su madre. Que Kane no deseaba quiere decir que como no se instauró en él la ley simbó-

lica, “cuyo acatamiento nos mantiene en falta para seguir deseando” (Gerber, 2016: 191), él sólo podía acatar el deseo de su madre de acumular y el de la madre de Susan de que ella fuera cantante. Kane no tenía un deseo con el cual hacerse una vida, ese “que supone insatisfacción” (Gerber 2016, 194) y que se requiere para hacer historia. Cuando tomó posesión del *Inquirer*, un trabajador le preguntó: “¿cuál es su plan?”, y él dijo: “No tengo ningún plan”. No consumaba lo que se proponía: no pudo sostener la Declaración de Principios que firmó cuando salió el primer número del *Inquirer*, no pudo cumplir sus promesas de campaña cuando se postuló a la gubernatura de su estado, no concluyó la construcción de Xanadú, no logró sostener la amistad con Lealand, ni la vida matrimonial en dos ocasiones, ni tuvo descendencia, pues su hijo falleció en un accidente. Pareciera que el señor Graves (que puede traducirse al español como *tumba*) le hubiera heredado la “muerte en vida” junto con tanto dinero.

Con el tiempo, se va haciendo cada vez más notoria su falta de deseo, como en el capítulo 26 (minuto 01:40:41 a 01:43:44), cuando están viviendo en Xanadú y él baja por unas enormes escaleras diciéndole a Susan: “Pensé que debíamos hacer un *picnic*”. No le dice “me gustaría ir” o “me gustaría complacerte” o “pensé que te gustaría”. No puede enunciar un deseo; en cambio, Susan sí. Ella puede decirle que desea ir a los cabarets de New York, mientras arma un gran rompecabezas, y dice que no lo hace por hábito, sino “porque quiero”.

El deseo no es algo que le permita a Kane establecer una relación con su pareja ni con su trabajo ni con su vida política ni con su existencia. Lacan decía que, cuando el hijo prefiere al padre por sobre la madre, se identifica con él y adquiere “aquel término ideal gracias al cual se convierte en el padre [...] él también puede llegar a ser alguien” (1958, 175). Pero Kane no pudo desear ser como su padre porque éste no le transmitió ningún deseo. En ese capítulo 6 que analizamos, su padre le dijo: “De ahora en adelante vivirás con el señor Thatcher, Charlie. Serás rico. Tu mamá supone, bueno, es decir, yo y ella decidimos que este no es lugar para que crezcas”. Estas son las últimas palabras que recibió de su padre. En ellas sólo expresa el deseo de la madre. ¿Por qué no le dijo que él deseaba que no se fuera? Si le hubiera transmitido su deseo (de que se quedara) en vez de reforzar el de su madre (de que se fuera), ¿hubiera cambiado la historia? Creo que sí, porque el niño tendría frente a él a un padre que hubiera enunciado su deseo. Eso le habría enseñado que es posible tener deseos y decirlos, aunque sean contrarios al deseo de la madre. Se hubiera identificado con un padre deseante y se hubiera vuelto un ser deseante. Pero eso no sucedió.

Que Kane estaba falto de significantes quiere decir que, a pesar de tenerlo todo en el mundo, no tenía nada significativo. Susan se lo reprochaba claramente al final del capítulo 26 al decirle: “Nunca me das nada [...] que signifique algo para ti, [sólo] quieres que te ame”. Entonces la abofeteó, mientras de fondo se escuchaba la canción “Esto no puede ser amor” (minuto 01:43:25). Kane siempre hablaba de sí mismo en primera persona, sin una tercera persona que diera soporte a su decir. Se definía así: “He sido, soy y seré sólo un ciudadano” (minuto 00:07:52). En su obituario lo defi-

nían como: “Kane, un hombre que se hizo a sí mismo”. Siendo ya viejo, Thatcher le preguntó qué le hubiera gustado ser si no hubiera sido tan rico, y respondió: “todo lo que usted odia”, pero no contestó nada. Él era la referencia de sí mismo. Eso se ve en el capítulo 16, cuando está en el pódium pronunciando su discurso de campaña para gobernador y detrás de él hay una inmensa foto de sí mismo (minuto 01:01:10). Esta falta de significantes se debió a que al irse con el banquero quedó cortado de raíz de sus padres, su tierra, su genealogía, todo aquello que le daría un lugar social; lo único que tenía era dinero. Justamente por esa falta de significantes se aferró a Rosebud como algo significativo (Lacan 1958, 175). Como un significante que lo liberara del deseo materno y lo sostuviera en su propio deseo. En efecto, recurrió a él en dos de sus peores momentos en la vida: cuando Susan lo dejó y cuando se acercaba su muerte. En ambos se calmó al pronunciar la palabra Rosebud y tomar en su mano aquella bola de cristal que semejava su casa nevada de la infancia. Rosebud, lo sabemos, era la marca del trineo con el que jugaba el día que fue arrancado de su familia. Al final de la película (minuto 01:55:44 a 01:56:49), unos empleados arrojan por una de las chimeneas de Xanadú ese trineo ya viejísimo; una guitarra se quema a su lado. Después la cámara enfoca la mansión desde fuera y vemos el humo negro salir por el tiro de la chimenea. Metafóricamente diríamos que a ese significante Rosebud se lo llevó el viento, porque ningún personaje del *film* logró descifrar el enigma. Se trató de un significante insignificante que no le permitió enraizar a la vida. En efecto, no era un significante familiar, era un significante mercantil: la marca de un trineo, un producto de la sociedad de consumo. Esos significantes no hacen lazo social, sólo incitan a consumir.

Conclusiones

La película *El ciudadano Kane* muestra que el padre simbólico ocupa un lugar fundamental en la constitución psíquica. Al parecer, su moraleja es que, si no se ejerce esa función, se deja a los hijos sin límites, sin deseos y sin significantes que les ayuden a construirse una vida, ya que un padre simbólico transmite la ley, la insatisfacción y el deseo de vivir. Ya decía Freud que “el dichoso nunca fantasea; sólo lo hace el insatisfecho” (1908, 129). Quizá la última vez que Charles fantaseó fue cuando jugaba en la nieve en el capítulo 6, ya que iniciando el 7 lo vemos en una lujosa mansión, rodeado de sirvientes, recibiendo como regalo de navidad un nuevo trineo, al que poco caso le hizo. Como si la película dijera que las finanzas y el consumismo se impusieron sobre el deseo y el fantasear humanos.

Podría pensarse que encontré esa moraleja porque eso es lo que estaba buscando desde el referente psicoanalítico con el que analicé la película. Y quizá sea cierto, pero también podría pensarse que la propia película plantea la importancia del padre simbólico en la subjetivación de los hijos (aunque no lo dice en estos términos psi-

coanalíticos, sino que lo muestra con un lenguaje cinematográfico) porque se filmó en un momento en que algunos conceptos psicoanalíticos se popularizaron en la vida cultural. Recordemos lo que Barthes (1993) decía acerca de que el autor de una película reinventa signos que toma de un léxico colectivo más o menos inconsciente. Me parece que en 1941 el psicoanálisis formaba parte de esa fuente común de signos y pienso que Welles tomó elementos de él para armar la trama de la historia entre un hijo y sus padres.

Con respecto a la noción de padre en la constitución subjetiva, podría concluir que Freud la necesitó por considerarla la encarnación de la ley que lleva a la renuncia pulsional del hijo y al sepultamiento del complejo de Edipo. Sin embargo, varios autores como Deleuze y Guattari (1972) o Haraway (1972) consideran que Freud pensó así porque se desenvolvía en un ambiente patriarcal. Por su parte, Lacan comentó que Freud le daba tanta importancia al padre por su deseo de engrandecer a su propio padre: “precisamente porque Freud amaba a su padre le fue necesario volver a darle una estatura, hasta darle esa talla de gigante de la horda primitiva” (Lacan 1959-1960, 367). También comentó que fue el deseo no analizado de Freud hacia su padre lo que convirtió la noción de padre en algo fundamental en su doctrina analítica. En su seminario “Los nombres del padre”, se interesó por interrogarse sobre ese deseo en Freud, que tenía que ver con su padre y que “nunca fue analizado” (Lacan 1964, 20). Sin embargo, unos años antes de pensar así, entre 1957 y 1958, Lacan le dio un lugar central al complejo de Edipo y al padre simbólico en la constitución psíquica. Basualdo (2016) sugiere que eso sucedió cuando Lacan se volvió estructuralista (cuando quiso acomodar su pensamiento a la idea de estructura) y necesitó la noción del complejo de Edipo freudiano, incluyendo la tesis mítica del padre primordial asesinado, para articular la estructura psíquica con la cultura.

Sin embargo, Freud no sólo localizó el complejo de Edipo en la infancia, sino también otro llamado “el complejo nuclear de toda neurosis” (Freud 1908), que surgía por un conflicto entre la pulsión de saber sexual y lo prohibido. Decía que es en la familia donde el niño despierta a la vida de sentimientos y aguza su capacidad de pensar. Si los adultos responden con engaño a sus preguntas, los pequeños comienzan a desconfiar de ellos y “adquieren la vislumbre de algo prohibido” (Freud 1908, 191). Con eso vivencian su primer conflicto psíquico que lleva a una escisión psíquica: no pensar en la sexualidad queda consciente y el investigar sobre la sexualidad se vuelve inconsciente. Este complejo nuclear “tiene una connotación más amplia” (Freud 1908, 191) que el complejo de Edipo, pues en él se articulan un conflicto psíquico, una escisión psíquica, la sexualidad, un saber y una prohibición (que no está encarnada en un padre), mientras que en el complejo de Edipo el conflicto se reduce a deseos incestuosos y homicidas entre padres e hijos que son frenados por una ley simbólica.

Si Freud notaba que este complejo nuclear era más amplio, ¿por qué no continuó indagando por ahí? Quizá si lo hubiera hecho no necesitaría poner la noción de padre como centro de la constitución psíquica. Sin embargo, hizo lo contrario y, con el

tiempo, la noción de padre llegó a ser incluso sinónimo del propio psicoanalista. En 1937, dos años antes de fallecer, al hablar de las resistencias transferenciales de sus pacientes varones, Freud decía: “El hombre no quiere someterse a un sustituto del padre, no quiere estar obligado a agradecerle, y por eso no quiere aceptar del médico la curación” (Freud 1937, 253). ¿Por qué el analista tendría que ser un sustituto del padre?

Considero que el modo freudiano de conceptualizar al padre (simbólico, como aclararía Lacan) lo coloca en un lugar excesivamente central en la constitución subjetiva del ser humano. Pero recordemos que ya Félix Guattari hablaba de “constitución de complejos de subjetivación” (1992, 18) que no sólo tienen que ver con la familia (padre simbólico incluido), sino con las actuales máquinas informacionales de signos, la educación, el ambiente, la religión, el arte, el cine, la lógica de los afectos, la comunidad, las relaciones interpersonales, la ecología y los medios de comunicación. A esta lista añadiría las actuales computadoras, laptops, tabletas, teléfonos inteligentes, internet y redes sociales, así como también el mundo de las finanzas, cuya influencia en la constitución subjetiva intenté visibilizar en *El Ciudadano Kane*. Opino que colocar al padre simbólico como un elemento entre tantos otros del proceso de subjetivación permite ampliar el horizonte de estudio de la temática y evitar de algún modo que las finanzas “nos coman el mandado”.

Bibliografía

- Agamben, G. 1995. *Homo Sacer*. Valencia: Pre-textos.
- Arvizu, A. 2012. *Curso de historia del cine*. Querétaro: Centro Cultural Gómez Morín.
- Bassols, M.; Cena, D.; Palomera, V. y Tizio, H. 2002. “La presentación de casos, hoy”. Disponible en <<http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=169&autor=26&pub=3&rev=26>>.
- Barthes, R. 1993. “El problema de la significación en el cine”. En *La torre Eiffel. Textos sobre la imagen*. Barcelona: Paidós.
- Basualdo, C. 2016. *Lacan (Freud) Lévi-Strauss: Crónica de un encuentro fallido*. México: Epeele.
- Bazín, A. 1958. ¿Qué es el cine? Ontología y lenguaje. España: Rialp.
- Borges, J. L. 1941. “El ciudadano”, *Revista Sur* (83). Disponible en <<http://www.canaltrans.com/lalinternamagica/005.html>>.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1972. *El Antiedipo*. Barcelona: Paidós.
- Freud, S. 1984. *Obras Completas*. 24 tomos. Argentina: Amorrortu.
- . 1900. *La interpretación de los sueños*. T. IV y V.
- . 1907 [1906]. *El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen*. T. IX.
- . 1908 [1907]. *El creador literario y el fantaseo*. T. IX.

- . 1908. *Sobre las teorías sexuales infantiles*. T. IX.
- . 1909 [1908]. *La novela familiar de los neuróticos*. T. IX.
- . 1909a. *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*. T. X.
- . 1909b. *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. T. X.
- . 1910 [1909]. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis. IV Conferencia*. T. XI.
- . 1910a. *Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci*. T. XI.
- . 1910b. *Sobre un tipo particular de elección en el hombre*. T. XI.
- . 1911. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*.
- . 1911 [1910]. *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*. T. XII.
- . 1913 [1912-1913]. *Tótem y Tabú*. T. XIII.
- . 1914b. *Introducción del narcisismo*. T. XIV.
- . 1923 [1922]. *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*. T. XIX.
- . 1924. *El sepultamiento del complejo de Edipo*. T. XIX.
- . 1927. *El porvenir de una ilusión*. T. XXI.
- . 1928 [1927]. *Dostoievski y el parricidio*. T. XXI.
- . 1937. *Análisis terminable e interminable*. T. XXIII.
- . 1939 [1934-1938]. *Moisés y la religión monoteísta*. T. XXIII.
- Gadamer, H. G. 1975. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gerber, D. 2016. “El ciudadano Kane: todo menos el deseo”. En Daniel Gerber, *Deseo, historia y cultura*. México: Navarra.
- Guattari, F. 1992. *Caosmosis*. Argentina: Manantial.
- Goyes, J. 2014. Videoconferencia “Rosebud ¿dónde está el padre?”, en la Facultad de Psicología, UAQ, campus SJR.
- Haraway, D. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium*. Barcelona: UOC.
- Lacan, J. 1938. *La Famille*. Buenos Aires: Argonauta.
- . 1953-1954. *El Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Argentina: Paidós.
- . 1955-1956. *El Seminario 3. Las psicosis*. Argentina: Paidós. (1984). Lacan, J. (15 febrero 1956). *Del rechazo de un significante primordial*. Lacan, J. (11 abril 1956). *El significante en cuanto tal no significa nada*.
- . 1957-1958. *El Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Argentina: Paidós.
- . 1999. *La metáfora paterna*. (15 de enero de 1958).
- . 1959-1960. *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Argentina: Paidós.
- . 1992. *Las metas morales del psicoanálisis* (29 junio 1960).
- . 1964. *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.
- . 1987. *La excomunión* (15 enero 1964).
- Lourau, R. 2001. *Libertad de movimiento*. Argentina: Eudeba.
- Liotard, J. F. 1979. *La condición posmoderna*. Barcelona: Cátedra.

- Meisel, A. 2016. *Los bancos comerciales en la era de la banca libre 1871-1923*. Biblioteca Virtual del Banco de la República. Disponible en <<http://www.banrepultural.org/blaavirtual/economia/banrep1/capitulo5.htm>>.
- Morín, E. 1956. *El cine o el hombre imaginario*. España: Paidós.
- Pomodoro, J. 2018. “*El ciudadano Kane*”. Disponible en <http://psicologiaenelcinema.blogspot.com/2014/01/el-ciudadano-kane-orson-welles_12.html>.
- Sosa, M.F. 1995. “El complejo de Edipo, la publicidad del psicoanálisis y una pifia de Fromm”, *Artefacto* (5).
- Tort, M. 2005. *Fin del dogma paterno*. Argentina: Paidós.
- Tudor, E. 1975. *Cine y comunicación social*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Zavala, L. 2010a. “El análisis cinematográfico y su diversidad metodológica”, *Casa del Tiempo* III (30).
- 2010b. *Notas del curso “Módulo de cine”*. Licenciatura en Comunicación Social. México: UAM Xochimilco.

REFLEXIONES SOBRE EL SUICIDIO Y LA ACTITUD ANTE EL MISMO

María Cristina Ortega Martínez

El suicidio es un acto que se ha cuestionado a lo largo de la historia; representando esta decisión de la manera y el tiempo de morir, ha sido criticado y se ha opinado mucho sobre él. El suicidio, en su concepción más simple, es el darse voluntariamente muerte. Los filósofos lo han exaltado, la moral y la religión –en algún momento– lo han condenado. Algunas sociedades lo han tachado de acto cobarde o una salida fácil para quienes no pueden enfrentar la vida. Y también ha sido calificado de crimen.

Tal como se puede ver en la declaración del Juez Antonin Scalia, “está absolutamente claro que el derecho a morir no existe [...] la ley nunca ha permitido el suicidio”,¹ dejando en evidencia que es un acto ilícito.

En los principios del cristianismo era visto como una manera de salvarse y hacer que la nueva doctrina adquiriera respeto. Hasta el siglo VI, con san Agustín, fue visto como pecado, ya que se había adoptado como fanatismo y se consideraba la vida como un don de Dios que no se debe rechazar.

Posteriormente, con el Estado se imponían sanciones a quien intentaba suicidarse, si lograba el propósito, el castigo recaía en sus familiares, situación que cambió con la concepción del suicida, ya que ahora se planteaba como una afectación al alma o la mente de la persona, es como se pasa a nombrarlo como enfermo mental.

Algunos pensadores han defendido el suicidio y lo consideran incluso como uno de los problemas únicos de la filosofía, ya que se busca el saber sobre el ser, lo único en el ser es la muerte. Para el siglo XX se habla de una imposibilidad de pensar en

¹ Antonin Scalia, en Szasz, *Libertad Fatal. Ética y política del suicidio*. Paidós, España, 2002, p. 53.

un mañana; dadas las circunstancias, guerra y posguerra, se preguntaba acerca de una futura humanidad. “El crecimiento de la tecnología moderna ha vuelto absurda la propia muerte reduciéndola a un suceso fortuito del todo desvinculado del ritmo interno y la lógica de las vidas destruidas”.²

La psicología, por su parte, no se hace a un lado al intentar científizar todas sus explicaciones sobre la conducta humana; sin embargo, hay quienes han reducido el suicidio a un problema de autoestima o de heridas de autoestima. Con esto, el tratamiento posiblemente resultaría exitoso. El asunto está en que, al parecer, la mayoría de los trastornos giran alrededor de la baja autoestima o de una compensación ante ésta. Hoy en día, sin embargo, no es un juez quien dice qué tan malo es el intento de suicidio, sino un médico que ofrece una solución al “deprimido” mental. Szasz señala: “Recluir a una persona deprimida para evitar que se suicide, recetar una droga letal a un paciente terminal [...] son intervenciones médicas legales, pero en modo alguno son tratamientos médicos porque los síntomas que tratan no son propios de ninguna enfermedad”.³

Los jueces han dejado su lugar de poder (castigar o remediar) a los médicos, a la psiquiatría, y esto es debido a que la muerte se ha convertido en un hecho público. Perdió su privacidad al convertirse el hospital en el lugar para morir, en vez del hogar. Así, quien tiene el control de la muerte es la medicina. Se supone que el objetivo o fin último de la medicina es mitigar el dolor, lo cual se utiliza como subterfugio para la muerte asistida, aunque no se sepa a ciencia cierta quién sí deba morir o no, eso lo determina el médico, no el que padece el dolor.

Las autoridades –sacerdotes, políticos, médicos– siempre han ostentado el poder de matar y no han dudado en emplear este poder, en su propio interés. Lo que les horroriza a las autoridades es que las personas se puedan quitar la vida por sí mismas, puesto que reconocen (acertadamente) en esta acción una rebelión individual contra la autoridad y una afirmación de la autonomía personal”.⁴

Quien decide morir desea dejar de sufrir, dejar de ser. El suicidio es un acto de desvinculación del otro. Es darle la espalda a la vida, pero también a su lógica, al orden de su discurso. Siendo el suicidio todo un tema de debate, es aún más polémico cuando se habla de suicidio en adolescentes, incluso en niños.

Ciertamente, podemos pensar que el suicidio es un hecho social, como dice Durkheim, donde el grupo que rodea a la persona tiene que ver para que ésta decida o no darse muerte. También se puede hablar de características individuales o de personalidad, que pueden empujar a una persona a tomar tal decisión. Sin embargo, eso es más complejo de identificar, pues lo que existe de literatura es tan general que esas características de personalidad pueden producir cualquier cosa.

² Álvarez, A., *El dios salvaje. Un estudio del suicidio*, Norma, Colombia, 1999, p. 289.

³ Szasz, T., *op cit.*, p. 142.

⁴ Jankélévitch, V. *Pensar la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 173.

En la actualidad se ve gran influencia de los medios de comunicación masivos, donde se pueden manejar dinámicas nocivas a quienes están al alcance de tecnologías que, si no son supervisadas o reguladas, pueden tener impactos importantes en las personas. Por ejemplo, algunos grupos virtuales que se comunican por chats o mensajes e incitan a cometer actos que ponen en riesgo la integridad física y psicológica de quienes están dentro del grupo.

Algunos de estos grupos llevan dichos actos al nivel de presionar para que alguna persona cometa suicidio, frente a todos, a través de una pantalla, ahí donde no puede ver qué hay detrás, pero sabe que hay muchos que la miran, ¿qué miran? ¿Cuál es el interés ahora de no sólo morir por cuenta propia, sino hacerse ver y ver al otro morir? Este fenómeno es importante, ya que cada vez hay más jóvenes interactuando mediante las redes sociales y cuyos padres o algún adulto no median el acceso a estos dispositivos, lo cual resulta en actos muy graves que ponen en riesgo su vida.

El suicidio es cada vez más preocupante, en primer lugar, por el índice de actos que se dan al año, que ha ido incrementando; en segundo lugar, por la edad en la que se ha presentado últimamente, que va disminuyendo: ya no se puede hablar de que los adolescentes de entre 15 y 18 cometan o presenten intenciones suicidas, sino que ya hay infantes con estas conductas. Durkheim (1858-1917) decía que el suicidio es un fenómeno de índole social, es decir, que tiene que ver con el grupo al que se pertenece y las formas en que dicho grupo puede proteger o no a sus miembros. Así, por supuesto que, al abordar el suicidio, tema que es complejo en el sentido de que no podemos tener un acercamiento verdaderamente experimental y, por tanto, tampoco explicativo, nos conduce por un sinfín de especulaciones que al abrir interrogantes se concluyen sin necesariamente tener la respuesta de quienes lo cometieron.

El suicidio es actualmente considerado un problema de salud pública, es un acto sumamente complejo del ser humano en el cual intervienen factores neurobiológicos, psicológicos y sociodemográficos; en promedio, 3,000 personas se suicidan al día en el mundo; una cada 40 segundos. Anualmente, más de 800,000 personas mueren por suicidio cada año, y por cada una que lo consigue otras 20 lo intentan; mundialmente es la segunda causa de muerte de personas entre los 15 y los 29 años.⁵ En 2015, el estado de Querétaro obtuvo el noveno lugar a nivel nacional en tasa de suicidio de personas entre 15 y 29 años, con una tasa del 10.5 por cada 100,000 habitantes.⁶

La investigación en este tema ha sido bastante complicada, dirigida a buscar causas, factores de riesgo que, como ya se mencionaba, pueden ocasionar cualquier cosa, no sólo suicidios, sino formas de prevención, ideación suicida, etc., pero todo ello ha estado rodeado de cuestionamientos sobre la ética en la investigación de esta temática, por lo que estudiar si los adolescentes tienen ideas suicidas mediante la aplicación de algún test que mida eso puede ser en ocasiones contraproducente, puesto que

⁵ Organización Mundial de la Salud, 2018.

⁶ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2017.

puede sembrar ideas que quizá no existían. Lo que tal vez no se ha podido relacionar, más específicamente para nuestro país, y sobre todo para la ciudad donde se propuso un estudio, es si la actitud de las personas que trabajan con la población más vulnerable, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y otras investigaciones, que es la de los adolescentes, están provocando, previniendo o simplemente no sirven de mucho ante estas decisiones de darse muerte.

Ya otros pueden preguntarse qué hacen las instituciones como hospitales, clínicas o quienes reciben las llamadas de alerta ante estos fenómenos, pero faltaría ver qué hacen quienes conviven el día con día ante esto, no sólo las familias, sino la escuela, que representa la segunda casa, y, sobre todo, saber que las opiniones o actitudes a veces no enunciadas, sino actuadas pueden estar sirviendo como protectoras o bien produciendo el efecto contrario.

El suicidio o el intento de suicidio constituye un alto porcentaje de las urgencias psiquiátricas;⁷ por ello, es importante que el personal de los bachilleratos tenga los conocimientos y habilidades para poder intervenir en caso de ser necesario.

En la actualidad, es fundamental saber cómo el suicidio es concebido dentro de las instituciones académicas, enfocándonos en los directivos, de qué manera se puede ir abordando dentro de las instancias de las escuelas preparatorias.

Así, se realizó una investigación para identificar la actitud que tienen los directivos y profesores de los bachilleratos del municipio de San Juan del Río, Querétaro, ante el suicidio de adolescentes, conocer si cuentan con protocolos de actuación establecidos y, si no lo hacen, conocer sus métodos de actuación ante estas situaciones, para realizar un análisis de la posible efectividad de sus formas de actuación ante suicidios consumados, intentos de suicidio o ideación suicida. Es decir, por medio de las entrevistas, poder conocer cómo los directivos se hacen cargo de este tipo de temas; por la misma complejidad del tema, de qué forma se les hace llegar o facilitar la información a los estudiantes y, dependiendo de la decisión de cada directivo, de qué manera se toman las acciones al respecto.

De todas las instituciones a las que se les solicitó su participación, siendo 15 las que existen en la ciudad de San Juan del Río, Querétaro, sólo cinco aceptaron y firmaron el consentimiento informado (en el que se le señala que su participación es anónima y la información confidencial). Únicamente una de las cinco instituciones participantes contaba con protocolo de actuación, y las otras cuatro instituciones contaban con las nociones de qué hacer ante la situación, el no contar con protocolos y carecer de capacitación dentro del personal puede aumentar los riesgos de la institución ante la problemática.

⁷ Garmendia, 2004.

Todas las instituciones consideran dentro de sus planes de acción el apoyo profesional de psicólogos. Las instituciones se enfocan en la prevención de problemáticas de salud psicológica a nivel general, utilizando apoyo de profesionales de la salud de diferentes disciplinas y de los padres de familia; cuando se detectan casos de riesgo de suicidio, se trabaja directamente con la persona y su familia, recibiendo apoyo de los profesionales adecuados.

En todas las instituciones se considera el suicidio como consecuencia de posibles problemas en el estado de ánimo y emociones de la persona, considerándolo como prevenible al detectar algunas señales de alerta.

Las respuestas se clasificaron como sigue:

Problemáticas asociadas	Propuestas de intervención
Baja autoestima	Apoyo de expertos (psicólogo)
Bajas habilidades socio-emocionales	Apoyo del departamento psicopedagógico
Cutting	Apoyo de los padres de Familia
Depresión	Tratamiento Médico
Enfermedades físicas o sentimentales	Cursos de Primeros Auxilios brindados por Protección Civil
Aislamiento	Conocimiento de los alumnos y de estado de ánimo
Consumo de sustancias toxicas	Prevención estudios tanto psicométricos como socio-familiares
Falta de apetito y apatía	Pláticas
Violencia	Educación sin violencia
Falta de educación/información	Notificaciones de los compañeros Robos/asaltos
Infelicidad Uso de redes	
Abandono de los padres	
Irresponsabilidad en toma de decisiones	

De acuerdo con los resultados obtenidos con base en las entrevistas realizadas en los bachilleratos, se puede notar que éstas detectan diversas problemáticas, las cuales pueden ser factores que contribuyen al suicidio; por ende, se vuelven importantes de atender. Entre las que más destacan se encuentran la depresión y el aislamiento; asimismo es evidente que no cuentan con un programa especializado para atender estas problemáticas; sin embargo, proponen algunas formas de intervención, una de ellas es el apoyo psicológico, en el cual coinciden todos los entrevistados; también resaltan la importancia del apoyo de los padres de familia.

Con protocolos o sin ellos, advertidos o no, informados o no, los suicidios siguen ocurriendo y siendo un motivo de escándalo entre menor edad tenga la persona que lo comete.

¿Qué tiene que decir el psicoanálisis ante esto? Freud en algún momento se cuestionó justamente sobre el tema, en abril de 1910 interviene en un debate de la So-

ciudad Psicoanalítica de Viena y el texto es recopilado en sus obras completas como *Contribuciones para un debate sobre el suicidio*, texto muy breve donde señala el equívoco de culpar a la escuela como el factor motivador del suicidio en los jóvenes y el “deber” de llevarlos al querer vivir. En cuanto al suicidio en especial, lo que se atreve a preguntarse ante aquel auditorio es: “cómo es posible que llegue a superarse la pulsión de vivir, de intensidad tan extraordinaria; si sólo puede acontecer con auxilio de la libido desengañada, o bien existe una renuncia del yo a su afirmación por motivos estrictamente yoicos”.⁸

Este cuestionamiento deja sin respuesta, posponiéndolo para futuras investigaciones, el entendimiento del suicidio. Lo cierto es que esta pregunta encierra varios asuntos:

1. Su noción de pulsión de vida como la fuerza más potente que mueve al sujeto (en oposición a lo que dijera al final en su *Más allá del principio del placer* y en *El malestar en la cultura*).
2. La idea de que en el suicidio lo que está en juego es la pulsión (opuesta a la de vida), en relación con la libido.
3. Si es el Yo quien ejecuta y es causa del suicidio.

Por otra parte, a partir de su entendimiento en *Duelo y melancolía*, Freud argumenta que el suicidio no es más que matar a otro, sólo que esta afirmación contradice de alguna manera a lo dicho sobre su elección narcisista, puesto que se ha elegido un objeto amoroso producto de la identificación, es decir, de la semejanza, y entonces, al querer matar a ese otro externo, no es más que a sí mismo al que finalmente desea matar.

En 1901, Freud habla de los suicidios conscientes como un resultado directo de la necesidad de autocastigo, devenido, pues, de la instancia superyoica, aunque no le llame así. De tal manera, relacionándolo con el texto de *Duelo y melancolía*, para Freud, el conflicto del melancólico es entre el Yo y el Superyó.

Pero también Freud habla de otro tipo de suicidios, de los inconscientes o “tolerados inconscientemente”, o bien los intentos inconscientes de suicidio, como aquellos en los que el sujeto no ha expresado su deseo de morir, pero cuyo comportamiento lo lleva a sufrir “accidentes” que, debido a sus historias precedentes, parecieran ser intencionados para autocastigarse.

Indica Freud también una característica de tales accidentes autopunitivos, “[...] destinada, por una parte, a expiar su fechoría, pero, por la otra, a evitar un castigo desconocido, quizá mucho mayor, ante el cual durante meses había tenido continua

⁸ Sigmund Freud, *Escritos Breves. Contribuciones para un debate sobre el suicidio (1910)*, en *Obras Completas*, t. XI, Amorrortu, Buenos Aires, reimp. 1998, p. 232.

angustia”⁹. Es decir, estos castigos, que podrían decirse superyoicos, son al mismo tiempo una defensa para un castigo mayor. El castigo más fuerte que se puede padecer es la aniquilación. Entonces, ¿el suicidio es un castigo superyoico o no?

Como señala Pereña (2001), “La melancolía conduce al suicidio y así suele suceder cuando no se acompaña de la reclusión narcisista en la que el Yo se hace actor y escenario de esa interminable y aburrida representación sadomasoquista que Freud resume en la expresión <culpa sádica> o des-vergonzada”,¹⁰ lo que subraya que la melancolía puede llevar al suicidio siempre y cuando ya no funcione el sadismo proferido por el Superyó, quien es el sádico interno. O bien, como se ha visto comúnmente, es en el estado contrario donde puede aparecer el suicidio, en la manía; como ese momento en el que no existen ya barreras para el acto, porque todo es *acting*, sin que medie síntoma, represión o palabras para detenerlo; “esa supuesta energía libidinal que no se gasta en el proceso represivo, que no se traba en el lazo social ni se cifra en el inconsciente, es simple energía de muerte que se pierde como <hemorragia> imparable”.¹¹

En otro momento, en una de las sesiones en Viena que presidía Freud, se abordó el tema y lo que se planteó fue un enlace en el lenguaje con la conducta masturbatoria; para ellos fue claro en cuanto al francés, sabiendo que el suicidio no es otra cosa que darse muerte a sí mismo, usando la expresión de “levantar la mano contra uno mismo” –*porter la main sur soi*– que en el francés también se utiliza para hacer referencia al acto masturbatorio; les fue posible pensar que el suicidio podría leerse, desde esta metáfora, como un acto masturbatorio. Así, podría buscarse esta misma asociación en otras lenguas latinas, con la misma connotación, como las hay en el castellano, en el italiano y en el portugués. Otra de las afirmaciones consecuentes en esa sesión es que el suicidio no es otra cosa que el acto masturbatorio final.¹²

La masturbación, por otra parte, cuando aparece en el sujeto –en la infancia– tiene una liga directa con la fantasía del incesto, pues debe su origen a la relación amorosa con el objeto, que generalmente es la madre y que ha sido introyectado, conformando el Yo y deviniendo en autoerotismo, según Freud. En la adolescencia que reaparece después de la latencia, quizá ya no tan ligada directamente con los primeros objetos, pero si con la búsqueda de objeto, no sería tan extraño pensarlo como el momento de ideación suicida, si es que esta relación entre masturbación y suicidio existiese.

¿A qué se le llama incesto? Sería absurdo pensar que este término, que, aunque en sentido estricto habla del comercio sexual entre sujetos con lazos sanguíneos y de generaciones distintas, sólo se refiere a eso. “Los deseos de muerte, la rivalidad fra-

⁹ Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras Completas*, t. VI, Amorrortu, Buenos Aires, reimp. 1998, p. 181.

¹⁰ F. Pereña, *La pulsión y la culpa. Para una clínica del vínculo social*, Síntesis, España, 2001, p. 143.

¹¹ *Idem*, p. 134.

¹² *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*. Tomo II. Seance du 20 avril 1910 (1978). Francia. Galimard, p. 489.

trícida, la adhesión pegajosa a las palabras del Otro, la idealización y degradación del goce de los otros [...] son distintas formas de la presencia del incesto en la vida de los hombres”.¹³ Aunque Freud lo maneja casi todo el tiempo con algo de índole familiar, el incesto representa el deseo. La prohibición muestra el deseo. El deseo, que está del lado materno. ¿De qué se trata ese deseo? De reintegrar el producto o de quedárselo para siempre consigo, como esa promesa cumplida de que la madre portará el falo, aquello de lo que carece. Así, el suicidio sería ese intento de completarse, de tener el falo, de reintegrarse. De ahí que no suena extraño que, en algunos casos –si es que no en todos–, el suicidio esté precedido de la angustia, tal como es vivenciada en la fobia, o como podría decirse que sucede en el pasaje al acto. En ambos casos evitando el objeto o el acto de peligro. “Lo cierto es que el yo es la encrucijada de las angustias, la agencia de enlace y transmisión de lo que se juega entre su alteridad pulsional (denominada ‘ello’) y su alteridad legal (invertida por el ‘superyó’).”¹⁴

Si el acto masturbatorio final es el suicidio, es el momento en que el cuerpo recobra de nuevo la importancia para el Yo, pues es la vía para terminar consigo mismo. O tal vez se pueda hablar de autoerotismo, de narcisismo; como sea, es el Yo y el cuerpo en una relación erótica: “La masturbación finaliza sin orgasmo”.¹⁵

Es el suicidio, ese encuentro con el cuerpo que en el transcurrir de la vida ha sido lo éxtimo, aquello que pertenece, pero que al mismo tiempo no, y que se ha construido por el Otro. Ese cuerpo que en inicio es la relación con la madre y que al llegar el significante los separa: “Un padre es el olvido del cuerpo”.¹⁶ El padre como función viene a separar al sujeto de su madre, es una separación de cuerpos; si el padre recordara al cuerpo lo que se activa es la angustia, y entonces ha dejado su función, mientras que, por el lado contrario, “[...] La madre es, de por sí, olvido del nombre y una huella del cuerpo, puesto que su origen no es otro que el incesto; por eso todo sujeto habrá de pasar por un duelo, un duelo por esa pérdida de la madre, mientras que su insistencia sexual es “el olvido del olvido del cuerpo”,¹⁷ una especie de retorno forzosamente insatisfecho para que discurra el deseo y no se franquee la ley de prohibición del incesto.

De ahí que el suicidio sea contra el cuerpo, por dejarse vencer por la madre, por olvidar lo que es un padre, por no olvidar lo que es una madre; por olvidar la ley y no olvidar el deseo. El suicidio es contra el cuerpo, porque no se le puede olvidar ni buscar en el otro mediante un encuentro sexual.

La resistencia a la castración, a la ley, a la prohibición o, como dice Pereña, la resistencia al trauma o a la experiencia misma de la palabra, que supone ese duelo

¹³ F. Pereña, op cit., p. 97.

¹⁴ Paul Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Argentina, Nueva visión, 2003, p. 132.

¹⁵ Jean Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Pre-textos, España, 1999, p. 75.

¹⁶ F. Pereña, op. cit., p. 95.

¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

por la cosa, hace que lo que retorna, no como formación del inconsciente, lo haga directamente en el cuerpo, sin palabra, sin experiencia, de manera inmediata.

Hans Mayer, mejor conocido como Jean Améry, cuando escribe su texto sobre el suicidio, discute sobre la idea freudiana de la pulsión empujando al sujeto a la muerte, suponiendo él que toda pulsión lleva hacia algo, hacia el ser, no al vacío, pero afirma que tal vez el problema, o la negación está en ese ser hacia el que empuja la pulsión. Por eso cambia la palabra pulsión por la de “inclinación”, porque ésa conduce hacia abajo, hacia la tierra, hacia “la falta de lugar de la nada más nula”;¹⁸ no es, pues, un retorno a un estado anterior para este autor, puesto que le parece que la pulsión de vida sí tiene mayor fuerza que cualquier otra.

Independientemente de su idea sobre las pulsiones, esto, para precisar, lleva a pensar que la sola pulsión de muerte, con toda su fuerza, aun cuando las demás pulsiones están ordenadas a cumplir el mismo objetivo que la de muerte, no puede ser la causa del suicidio, en tanto que no todos lo eligen. Siendo la pulsión de muerte tan esencial al sujeto, no se puede hablar de una cantidad o de que algún sujeto tiene más pulsión de muerte que otro. Sí del Superyó más severo o no, sabiendo que el Superyó es la instancia impregnada de dicha pulsión.

Se puede sucumbir ante el Superyó y autocastigarse y maltratarse como en la melancolía más profunda, pero eso no garantiza la muerte. Probablemente sólo en los intentos, éstos que fallan, pues no hay que olvidar que el Superyó es sádico, angustiante y cruel, pero no mortífero. La angustia es la señal que previene.

Por supuesto que entre más cerca se esté de cumplir con esta encomienda del suicidio, más angustia se presentará, en tanto que supone esos avisos o señales de que se quiere transgredir la ley, de que se quiere traspasar el lugar del “no-todo” al “todo”.

De tal manera que el suicidio en etapas tan delicadas como la pubertad o la adolescencia que clasifica la psicología evolutiva, donde podemos reconocer la “psicopatología normal”, es decir los momentos de crisis “naturales” o propios de dichas etapas, son parte de ese cuestionamiento a todo, a las leyes, al Otro, a incluso el “deber vivir”, así como un mandato u obligación.

Referencias

- Álvarez, A. *El dios salvaje. Un estudio del suicidio*. Colombia: Norma, 1999.
Améry, J. *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Madrid: Pre-textos, 1999.
Assoun, P-L. *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
Durkheim, E. *El suicidio*. México: Coyoacán, 1994.

¹⁸ Jean Améry, *op. cit.*, p. 83.

- Freud, S. *Obras completas*. Quita reimpresión. Vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 1910.
- . *Obras Completas*. 5a. reimpresión. Vol. VI. Buenos Aires: Amorrortu, 1901.
- Garmendia, J. *Urgencia psiquiátrica. Una perspectiva psicoanalítica. La urgencia generalizada*. 2004.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. «Instituto Nacional de Estadística y Geografía.» *Estadísticas a propósito del día mundial para la prevención el suicidio*. 2017. <http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2017/suicidios2017> (último acceso: 30 de junio de 2017).
- Jankélévitch, V. *Pensar la muerte*. México: Fondo de cultura Económica, 2004.
- Organización Mundial de la Salud. *Datos y cifras sobre el suicidio: infografía*. 2018. <http://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide> (último acceso: 30 de junio de 2018).
- Pereña, F. *La pulsión y la culpa. Para una clínica del vínculo social*. Madrid: Síntesis, 2001.
- Sociedad psicoanalítica de viena. *Les premiers psychanalystes. Minutes de la société psychanalytique de Vienne. Tomo II*. París: Gallimard, 20 de Abril de 1910.
- Szasz, T. *Libertad fatal. Ética y política del suicidio*. Madrid: Paidós, 1999.

CONSIDERACIONES DE EXTIMIDAD Y MATERIAL CLÍNICO EN PSICOANÁLISIS ONLINE*

*Rosa Imelda de la Mora Espinosa***

*Michel Oriard Valle****

Introducción

Actualmente con el internet es posible realizar un psicoanálisis *online*, o a distancia, sea por circunstancias de enfermedad, mudanza, dificultades económicas entre otras. Sin embargo, aparecen problemáticas inherentes a esta modalidad que afectan tanto al analista como al analizante; algunas son la presencia virtual de los implicados, la no privacidad que prevalece en internet y complicaciones de los dispositivos, como las distorsiones de sonido o de imagen. Serge Tisseron,¹ psiquiatra y psicoanalista francés, propone el término extimidad para nominar la sobreexposición de la intimidad que acaece en esta modalidad y de la que deben estar advertidos quienes participen de ella. Si bien el concepto original es de Lacan, quien lo acuñó para mostrar cómo lo exterior es a la vez lo más próximo, en un continuo interior-exterior que se aborda en la clínica psicoanalítica. Tisseron no utiliza el término de extimidad en el sentido de Lacan, a lo que Tisseron se refiere es a lo contrario a la intimidad, y además con

* Trabajo presentado el 1° de agosto del 2017 en las Jornadas de Historia de la Psicología: Investigación y Enseñanza, Universidad Nacional Autónoma de México.

** Profesora investigadora de la Línea de Teoría Psicoanalítica del CIPE, Centro de Investigaciones Psicológicas y Educativas de la Universidad Autónoma de Querétaro, Responsable del CAC Psicoanálisis, Clínica y Sociedad. México. Correo electrónico: <rosidelamora@yahoo.com.mx>.

*** Egresado de la maestría en Psicología Clínica de la Fac. de Psicología UAQ, colaborador de la investigación “El denominado psicoanálisis online, problemas y perspectivas” en el CIPE, UAQ, México. Correo electrónico: <orvami@outlook.com>.

¹ Serge Tisseron, *L'Intimité surexposée* (Paris: Ramsay, 2001).

la característica de la sobreexposición de la intimidad, situación que puede ser enloquecedora para más de alguno, en virtud de que, en el internet, valga la redundancia, no hay privacidad. En la actualidad basta teclear el nombre de alguien en algún navegador para obtener información de la persona en cuestión, y no exclusivamente de lo que la persona haya compartido por iniciativa propia; se puede encontrar información de lo más diversa, videos, fotografías que otros hayan subido al internet, incluyendo instituciones gubernamentales, educativas, laborales, empresas comerciales.

A partir de las anteriores consideraciones nos planteamos lo siguiente: ¿cómo influye la indiscreción *per se* del internet en el psicoanálisis *online* y de qué modo repercute sobre el discernimiento del material psicoanalítico?

Tecnologías y no privacidad

Durante muchos años, las ciencias sociales han sido severamente criticadas por no coleccionar un suficiente número de datos para llegar a conclusiones sobre las poblaciones que investigan. Los científicos sociales aplicaban encuestas en diversas poblaciones y como eran en físico costaba mucho trabajo conseguir que las personas respondieran las encuestas y las limitaciones eran muchas. Gracias al internet, las posibilidades de coleccionar datos se volvieron incommensurables, incluso muchos de los datos son aportados por los propios internautas, quienes a través de, por ejemplo, las redes sociales, publican quiénes son, qué les gusta comer, a qué lugares viajan, qué tipo de música les gusta, en qué lugares vacacionan, en dónde trabajan, cuáles son sus rutas de transporte, etcétera. Estamos ante una nueva modalidad para las ciencias sociales; a través de internet contamos con herramientas que facilitan obtener una gran cantidad de datos, correlacionar la información, inferir eventualidades personales y sociales de los internautas e incluso hacer predicciones de comportamientos sociales; todo ello de manera ultrarrápida.² Al 28 de junio de 2017, se estimó la existencia de más de 47 billones de páginas web en internet, sin incluir la *deep web*.³ En 2014,⁴ un estudio mostró que la capacidad de almacenamiento de Internet, en ese momento, equivalía a 10^{24} bytes, es decir, 1 millón de exabytes. Un exabyte es igual a 1 billón de billón de bytes; por lo que 1 millón de exabytes es una cifra difícilmente imaginable para nuestro pensamiento. En el presente,⁵ se calcula que la información disponible en la

² Claire Hewson y David W. Stewart, "Internet research methods", *Wiley StatsRef: Statistics Reference Online* (agosto 2016), consultado el 1 de junio de 2017, <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118445112.stat06720.pub2>>.

³ Maurice De Kunder, *The size of the World Wide Web (The Internet)*, consultado el 28 de junio de 2017, <<http://www.worldwidewebsize.com/>>.

⁴ Stephanie Pappas, "How big is the internet, really", *Live Science* 18 (marzo 2016).

⁵ Daniel Hopenhayn, "Martin Hilbert, experto en redes digitales: 'Obama y Trump usaron el Big Data para lavar cerebros'", *The Clinic Online*, 19 de enero de 2017, consultado el 25 de enero de 2017, <<http://>

nube es de 10 Zettabytes o 10^{12} . Un reportaje del *Washington Post*,⁶ en 2015, expuso que serían necesarios 305.5 billones de páginas para imprimir el contenido de Internet, sin contar video ni audio.

Los *Gafaty*, es decir, Google, Apple, Facebook, Amazon, Twitter y YouTube, están valuados en millones de dólares por la información que recolectan de sus usuarios, sea de manera voluntaria o no.⁷ Ejemplo de ello es Google,⁸ que ofrece públicamente su Reporte de Transparencia (*Transparency Report*), donde encontramos las solicitudes que ha recibido por parte de los gobiernos para remover información relacionada a cualquiera de sus servicios, así como en las *búsquedas* de Google y/o contenidos de YouTube. El total de solicitudes desde diciembre de 2009 a junio de 2016 fue de 38,062.⁹ A partir de diciembre de 2010, Google clasificó los motivos de las solicitudes en categorías, siendo la de mayor porcentaje “Otros” (44.96%) y la segunda “Difamación” (32.26%).

Google recolecta nuestra información al usar sus servicios, de manera legal, y asociada a nuestro nombre si contamos con cuenta de Gmail. Algunos de los datos son: nombre, dirección, edad, correo electrónico, modelo de teléfono, proveedor de telefonía celular, consumo telefónico y de internet. También

Las palabras que usas con más frecuencia dentro de tus correos electrónicos. Todos los correos que hayas escrito o recibido, incluido *spam*. Los nombres de tus contactos y sus direcciones y teléfonos.

Las fotografías que tomas con tu teléfono Android, aunque las hayas borrado y aunque no las subas nunca a ninguna red social. Los sitios a los que vas, dentro y fuera del país; la fecha en la que fuiste y la ruta que tomaste. Qué tan rápido llegaste. La tarjeta de crédito o débito que usas para pagar.¹⁰

Éstas y otras categorías explicitadas en su documento de política de privacidad. Además, es posible pedirle a Google una copia de toda la información recabada a partir de la cuenta personal.

www.theclinic.cl/2017/01/19/martin-hilbert-experto-redes-digitales-obama-trump-usaron-big-data-lavar-cerebros/.

⁶ Caitlin Dewey, “If you could print out the whole Internet, how many pages would it be?”, *Washington Post* 18 (mayo 2015).

⁷ Alfredo Jalife-Rahme, “Inicua y antidemocrática censura de Google, Facebook y Twitter”, *La Jornada*, 23 de noviembre de 2016, consultado el 26 de mayo de 2017, <<http://www.jornada.unam.mx/2016/11/23/opinion/01801pol>>.

⁸ Stephen A. Meserve & Daniel Pemstein, “Google Politics: The Political Determinants of Internet Censorship in Democracies”, *Political Science Research and Methods* 6, núm. 2 (febrero 2017), 245-263.

⁹ Google, “Informe de transparencia: Solicitudes gubernamentales de retirada de contenido”, consultado el 28 de junio de 2017, <<https://www.google.com/transparencyreport/removals/government/>>.

¹⁰ Yolanda Valery, “Cómo averiguar todo lo que Google sabe de ti”, *BBC Mundo*, 18 de julio de 2016, consultado el 3 de junio de 2017, <<http://www.bbc.com/mundo/noticias-36797839>>.

Esta situación nos conduce al espionaje realizado por terceros.¹¹ Julian Assange, fundador de *Wikileaks*, y Edward Snowden, antiguo empleado de la *Central Intelligence Agency*, conocida por sus siglas CIA, y de la *National Security Agency*, cuyas siglas son NSA, han dado evidencias sobre el espionaje efectuado por gobiernos a través de programas de vigilancia masiva como PRISM y XKeyscore. Asimismo, el software *Pegasus* permite el dominio remoto de teléfonos celulares, envío de archivos y espionaje de actividades en tiempo real.¹² Martin Hilbert,¹³ profesor adjunto del Departamento de Comunicación de la Universidad de California, afirma que el ser espiados no es por sí solo “ni bueno, ni malo”, aunque es contundente en que “la gente tiene que saberlo”.

En esta tesitura de extimidad inherente en el internet y de la posibilidad de ser espiados es en la que se lleva a cabo el denominado psicoanálisis online, en virtud de lo cual, si el analista y el analizante se ven precisados a llevar a cabo la experiencia analítica online, ambos deben estar advertidos de que no hay privacidad y de que sus comunicaciones podrían ser espiadas.

Nos dimos a la tarea de investigar en diversos sitios que ofrecen psicoanálisis *online* y otros más que ofrecen psicoterapia *online*. Nos encontramos en ambos tipos de sitios con la constante de que los que testimonian sobre las conveniencias de esta modalidad de tratamiento psicoanalítico o psicoterapéutico *online* son los psicoanalistas o los psicólogos. La psicoterapia es diferente al psicoanálisis, para hacer psicoterapia basta con estudiar psicología y una vez titulado el psicólogo puede ejercer la psicoterapia en la que se formó, a saber, conductista, Gestalt, cognitivo-conductual, *mindfulness*, programación neurolingüística, etcétera. En cambio, para ser psicoanalista no se requiere de la universidad; si el analista se forma en su análisis personal, asiste a seminarios con otros psicoanalistas, atiende analizantes y realiza supervisión de sus analizantes con otros psicoanalistas puede hacer psicoanálisis en la intimidad de un consultorio y, caso por caso, como lo plantea Freud o en la exquisita singularidad que traza Lacan.

Encontramos muchos más sitios de psicólogos que ofrecen psicoterapia *online* que sitios de psicoanalistas *online*. En virtud de esto nos preguntamos si estos testimonios

¹¹ Kim Ann Zimmermann & Jesse Emspak, “Internet history timeline: ARPANET to the world wide web”, *Live Science Contributors*, 27 de junio de 2017, consultado el 12 de julio de 2017, <<https://www.livescience.com/20727-internet-history.html>>.

¹² Aristegui Noticias, “Hijo de AMLO, Aristegui y cientos fueron espiados con programas del gobierno: ‘Eje Central’”, *Aristegui Noticias*, 22 de junio de 2017, consultado el 12 de julio de 2017, <<http://aristeginoticias.com/2206/mexico/hijo-de-amlo-aristegui-y-cientos-fueron-espiados-con-programas-del-gobierno-eje-central/>>. Francisco Pazos, Idalia Gómez, Luis León & Jonathan Nacar, “729, los blancos del espionaje: Secretarios de Estado, jueces, activistas, periodistas y el hijo de López Obrador, entre otros, fueron blanco”, *Eje Central*, 22 de junio de 2017, consultado el 12 de julio de 2017, <<http://www.ejecentral.com.mx/729-los-blancos-del-espionaje/>>.

¹³ Martin Hilbert, “CV & BIO”, *MartinHilbert.net*, consultado el 12 de julio de 2017, <<http://www.martinhilbert.net/cv-bio/>>. Hopenhayn, “Martin Hilbert, experto en redes digitales: ‘Obama y Trump usaron el Big Data para lavar cerebros’”.

de los analistas son un asunto de promoción del psicoanálisis *online*, si acaso es para dar confianza de las bondades de analizarse a distancia, o si son ambos. Y dejamos el asunto en tensión debido a que las nuevas tecnologías han modificado nuestras vidas cotidianas y, por ende, el psicoanálisis no es ajeno a estas modificaciones tecnológicas de la actualidad.

Navegamos en inconmensurables sitios de internet y no encontramos ningún testimonio de un analizante o paciente al respecto. Únicamente en una conferencia que ofrecimos sobre psicoanálisis *online*, un oyente dio su testimonio de que está en una experiencia clínica que implica tanto psicoanálisis presencial como psicoanálisis *online* y que cuando es *online* se ha mantenido la transferencia, hay un analista y una demanda. La pregunta que prevalece es por qué los analizantes no testimonian en el internet sobre su experiencia de psicoanálisis *online*.

Testimonios de psicoanálisis y sesiones fuera del consultorio

Freud publicó fragmentos de sus casos y modificó datos para asegurar el anonimato. Aun así, varios han sido identificados.¹⁴ Lacan sólo publicó un caso, *Aimée*,¹⁵ posteriormente en algunos de sus seminarios hizo balbuceos de trazos clínicos de analizantes. Pacientes de ambos han hablado y escrito acerca de sus respectivas experiencias en análisis, a manera de testimonio.¹⁶ De estos recursos ha sido posible conocer sesiones que han ocurrido fuera del consultorio. Brevemente dos ejemplos: en 1932 Freud y su familia tomaron vacaciones durante cuatro meses de verano fuera de Viena; alquiló una casa en Pötzleinsdorf y en ella eran preparadas habitaciones para varios pacientes regulares.¹⁷ Estos pacientes a los que se les facilitó alojamiento sencillamente asistían a sus sesiones de análisis en este consultorio, que no es el usual de Viena. De lo contrario, habrían suspendido sus análisis por cuatro meses o tendrían que estarse trasladando a Pötzleinsdorf, a 9 kilómetros de Viena, para asistir a sus sesiones.

Otro ejemplo es la primera sesión de una analizante realizada fuera del consultorio. El analista de ella acababa de fallecer y el entierro ocurría el mismo día que fue a pedirle a Lacan que la atendiera como su analista. Al enterarse Lacan de que en ese momento se estaba llevando a cabo el funeral, dejó plantados a los demás analizantes

¹⁴ Jean Allouch, *213 Ocurrencias con Jacques Lacan* (México: SITESA, 1992). Ines Rieder & Diana Voigt, *Sidonie Csillag: La joven homosexual de Freud* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004).

¹⁵ Jean Allouch, *Marguerite: Lacan la llamaba Aimée* (México: Sistemas Técnicos de Edición). Jacques Lacan, *De la Psicosis Paranoica: en sus relaciones con la personalidad* (México: Siglo XXI, 1976).

¹⁶ Rosa Imelda De la Mora, "Testimonios en Psicoanálisis", *Acheronta: Revista de Psicoanálisis y Cultura* 25 (diciembre 2008). Francisco Javier Rosales Álvarez, *La valía de la escritura testimonial para la enseñanza psicoanalítica* (México: Fontamara, 2017).

¹⁷ Detlef Berthelsen, *La vida cotidiana de Sigmund Freud y su familia. Recuerdos de Paula Fichtl* (Barcelona: Ediciones Península, 1995).

en su consultorio y la acompañó al entierro, ésa fue su primera sesión de análisis con Lacan.¹⁸ Por lo que el psicoanálisis fuera del consultorio no es un acontecimiento novedoso; sin embargo, las formas en que se puede realizar un psicoanálisis a distancia u *online* remiten a los artefactos de que se dispone, es decir, se puede llevar a cabo por teléfono, videollamada, a través de correos electrónicos, mensajes de texto, *chats*. El uso de ellos implica mínimamente tres problemáticas inherentes a esta modalidad: 1) la no privacidad que prevalece en internet; 2) la presencia virtual de los involucrados, y 3) complicaciones de los dispositivos. La segunda y tercera incluyen la manera de discernir el material clínico.

Psicoanálisis online

De acuerdo con Coleman,¹⁹ profesora de Medios Digitales Experimentales, la nube ofrece una experiencia que no es enteramente virtual ni real, sino virtualmente actual; dado que hay comunicación en tiempo real, al menos entre dos personas. Skype es un programa que, de manera patente, cumple dicha función y su uso en el psicoanálisis *online* ha generado discrepancia;²⁰ si a través de él se lleva a cabo psicoanálisis o, en estricto sentido, sólo psicoterapia. Es evidente entonces el supuesto de que la tecnología dificulta el análisis.²¹

Empero, diferentes instituciones psicoanalíticas lo emplean como parte del análisis didáctico; tres de ellas son la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), la Asociación Internacional de Psicología Analítica (IAAP) y la Alianza Psicoanalítica Chino-Americana (CAPA). Aunque hay escasa información al respecto.

Las objeciones comunes al psicoanálisis *online* son la introducción de un tercero, la falta de proximidad física, dificultades técnicas y la ausencia de elementos no verbales como el aroma y la falta del consultorio.²² John Merchant cuenta un episodio donde, debido a una falla, el analizante podía oír al analista, pero no viceversa; así, mientras el primero seguía hablando, el segundo interpretaba el silencio como

¹⁸ Jean Allouch, *213 Ocurrencias con Jacques Lacan*, 92.

¹⁹ Alessandra Lemma, "Psychoanalysis in times of technoculture: Some reflections on the fate of the body in virtual space", *The International Journal of Psychoanalysis* 96, núm. 3 (julio 2015): 569-582. Michael Loeffler, "Journal review of Lemma, Alessandra (2015). 'Psychoanalysis in times of technoculture: some reflections on the fate of the body in virtual space'", *International Journal of Psychoanalysis*, 96, 3, 569-82, *Journal of Analytical Psychology* 61, núm. 4 (agosto 2016): 534-537.

²⁰ John Merchant, "The use of Skype in analysis and training: a research and literature review", *Journal of Analytical Psychology* 61, núm. 3 (junio 2016): 309-328.

²¹ Sheryl Brahm, "Comparison of In-Person and Screen-Based Analysis Using Communication Models: A First Step Toward the Psychoanalysis of Telecommunications and Its Noise", *Psychoanalytic Perspectives* 14, núm. 2 (abril 2017): 138-158. Alessandra Lemma & Luigi Caparrotta, "Introduction", en *Psychoanalysis in the Technoculture Era*, Coords. Alessandra Lemma y Luigi Caparrotta (New York: Routledge, 2013): 1-22.

²² John Merchant, "The use of Skype in analysis and training: a research and literature review", 311-312.

resistencia, volviendo notoria la necesidad de conocer el funcionamiento de los dispositivos y replanteando cómo se reconoce al material clínico.²³ En general, el nivel de seguridad sobre la privacidad de los pacientes en esta modalidad es aceptado por ambas partes, excepto cuando se trata de personas de interés, ello se refiere a personas que se han visto involucradas en crímenes violentos, o en serias perturbaciones al orden público o son refugiadas, y entonces los gobiernos tienen listas de esas personas de interés y consideran que hay que monitorearlas.

Material clínico en psicoanálisis

Freud aseveró que el tratamiento psicoanalítico no soporta la presencia de terceros,²⁴ son incompatibles, pues influiría en cómo los pacientes cuentan su sufrimiento o provocaría la interrupción del relato, preocupados por quien podría escucharlos y saber de su situación, constituyendo un obstáculo para la asociación libre. En muchos textos Freud habló de ello; por ejemplo, en la primera conferencia de *Introducción al psicoanálisis*, de 1915.²⁵

Esa conversación de la que consiste el tratamiento, ¿de qué está hecha? En otras palabras, ¿de qué está hecho el material clínico en psicoanálisis que la presencia de terceros conlleva tales dificultades? En la misma conferencia, líneas más adelante, dice Freud:

Las **comunicaciones** de que el análisis necesita sólo serán hechas por él [el paciente] a condición de que se haya establecido un **particular lazo afectivo** con el médico; callaría tan pronto notara la presencia de un solo testigo que le fuera **indiferente**. Es que esas comunicaciones tocan lo más **íntimo** de su vida anímica.²⁶

Reparemos en estos elementos: las comunicaciones, un particular lazo afectivo, indiferente e íntimo.

Las comunicaciones sobre el sufrimiento psíquico solamente tienen valor y pertinencia para el tratamiento si cumplen dos criterios: 1) que sea el analizante quien las dice y no así, al menos para el modelo teórico de Freud, lo que digan otros sobre su padecer; por ejemplo, familiares, amistades o la persona amada; y 2) el estable-

²³ Sheryl Brahmam, "Comparison of In-Person and Screen-Based Analysis Using Communication Models: A First Step Toward the Psychoanalysis of Telecommunications and Its Noise".

²⁴ Cfr. F-OC, "1º conferencia. Introducción", en *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, 1916-17 [1915-17], Vol. 15. F-OC, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial, 1926, Vol. 20.

²⁵ Cfr. F-OC, "La conversación en que consiste el tratamiento psicoanalítico no soporta terceros oyentes; no admite ser presentada en público", "1º conferencia. Introducción", Vol. 15.

²⁶ *Ibid.* El resaltado de las palabras es nuestro.

cimiento del particular lazo afectivo que es la transferencia. Gracias a ésta se posibilita intervenir sobre la causa de los síntomas al remitir a las series psíquicas que comprenden la dinámica familiar, las imagos infantiles, las condiciones de amor y el Superyó (Freud, 1917/2015a, 1915/2015d, 1912/2015e, 1923/2016b); vale decir, lo más íntimo que conforma la vida psíquica del paciente y que no necesariamente sabe de ello. De ahí que se la comprenda como una forma de realidad virtual.²⁷ Acerca de la indiferencia, nuevamente en la cita, el paciente: “[...] callaría tan pronto notara la presencia de un solo testigo que le fuera indiferente”.²⁸ De allí el valor de poder expresar sus conflictos, deseos, angustias, en el terreno de la intimidad y sabiendo que el psicoanalista es y será absolutamente discreto respecto a su paciente. Aunado a que precisamente el análisis se lleva a cabo en transferencia.

Después de lo anteriormente expuesto, es menester otorgar la importancia que tienen las comunicaciones en el psicoanálisis; parte de las mismas están hechas de palabras que se dicen. Ya desde 1890, en el escrito *Tratamiento psíquico*, Freud lo precisa como un tratamiento desde el alma cuyos recursos influyen directamente en lo anímico. El instrumento de este procedimiento es la palabra,²⁹ pero a condición de entenderla como representación. Requisito expuesto por Freud, verbigracia, en el artículo de *Lo inconsciente* (1914), donde la representación-palabra es ubicada en el Preconsciente; por lo tanto, **sólo el** contenido de éstas accede a la conciencia.³⁰ En este orden de ideas, vale recordar que el aparato psíquico que propone Freud está compuesto por instancias, o sistemas, en las que hay representaciones. Planteamiento vigente en la segunda tópica.³¹ Dado que las representaciones son huellas mnémicas ocupadas por la pulsión (*Trieb*), mínimamente podríamos decir que el material clínico, en el modelo de Freud, son representaciones en determinada articulación que produce sufrimiento.³²

En cambio, en la propuesta de Lacan, el material clínico no son palabras ni representaciones, sino significantes; a saber, una red de significantes estructurada en términos topológicos cuyo soporte pueden ser las palabras. La articulación de ellos es el encadenamiento a manera de bucle gracias al cual se interviene sobre un tema, o sujeto, sea en sincronía o diacronía; tratándose del funcionamiento de un material bidimensional.³³

²⁷ Alessandra Lemma, “Psychoanalysis in times of technoculture: Some reflections on the fate of the body in virtual space”.

²⁸ *Supra*.

²⁹ Cfr. F-OC, *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, 1890, Vol. 1, 115.

³⁰ Cfr. F-OC, *Lo inconsciente*, 1914, Vol. XIV, 198.

³¹ Cfr. F-OC, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, 1950 [1892-99] Vol. I. *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V. *Neurosis y psicosis*, 1924 [1923], Vol. XIX.

³² Cfr. F-OC, *Pulsiones y destinos de pulsión*, 1915, Vol. XIV. *El malestar en la cultura*, 1930 [1929], Vol. XXI. *La represión*, 1915, Vol. XIV.

³³ Alfredo Eidelsztein, *La topología en la clínica psicoanalítica* (Buenos Aires: Letra Viva, 2012). Jacques Lacan, J. “Conférences dans les universités nord-américaines : le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology”, *Scilicet* 6-7: 53-63. *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón*

Para señalar su diferencia respecto a la palabra, las siguientes citas. En *La instancia de la letra*, tras mencionar las propiedades del significante,

Tales son las condiciones de estructura que determinan –como gramática– el orden de las imbricaciones constituyentes del significante hasta la unidad inmediatamente superior a la frase; como léxico, el orden de los englobamientos constituyentes del significante hasta la locución verbal.³⁴

En la sesión del 19 de diciembre de 1972, del seminario *20 Aún* nos dice Lacan:

El significante [...] debe estructurarse en términos topológicos.³⁵

[...] la fonología, en cuanto encarna al significante con el fonema. Pero al significante, de ninguna manera puede limitársele a este soporte fonemático.³⁶

Como lo señaló Jakobson [...] no es la palabra lo que puede venir a fundamentar el significante.³⁷

Por consiguiente, el funcionamiento del significante, como concepto en psicoanálisis, conlleva un orden que abarca desde el fonema, la palabra, el verbo hasta el tema o asunto.³⁸ Proferido en el axioma, nominado así por Lacan, el sujeto, es decir el tema, es lo que un significante representa para otro significante.³⁹ De acuerdo con esto, la palabra cumple como soporte del significante, mas no lo limita. Confundirlos en el ejercicio clínico constituiría una limitante del practicante, no del significante.

Respecto a los dispositivos tecnológicos, Lacan indica en la sesión del 13 de marzo de 1973, también seminario *20 Aún*:

[...] todos esos *gadgets* cuyos sujetos en adelante ustedes son en mayor medida de lo que piensan, todos esos instrumentos que, mi Dios, del microscopio a la radio-televisión, ¿no es cierto? se vuelven elementos, elementos de vuestra existencia esto, cuyo alcance ustedes no pueden ni siquiera medir actualmente pero que no por ello forman menos parte

desde Freud, 1957. Posición del inconsciente, 1966. *Seminario 3, Las psicosis*, 1955-1956 (Buenos Aires: Paidós, 2015).

³⁴ Jacques Lacan, *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, 1957, 469.

³⁵ Jacques Lacan, *Seminario 20, Aún*, 1972-1973 (Buenos Aires: Paidós, 2015, 27).

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibidem*, 28.

³⁸ Isabel Sofía Moskowich-Spiegel Fandiño, “Los conceptos de cláusula y oración en las gramáticas angloamericanas: sus repercusiones”, *Lenguaje y textos*, 6-7 (1995): 121-143. Teun Adrianus Van Dijk, *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso* (México: Siglo XXI, 2012).

³⁹ Jacques Lacan, *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964 (Buenos Aires: Paidós, 164). *Seminario 14: La lógica del fantasma*, 1966-1967 (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 7).

de lo que yo llamo el discurso científico, en tanto que un discurso, es lo que determina como tal una forma, una forma completamente renovada de lazo social.⁴⁰

Los *gadgets* son instrumentos que se han vuelto parte de nuestra existencia, incluso en ámbitos donde nos sorprende su uso y necesidad; sin embargo, por más cotidianos que nos parezcan, remiten a un discurso en particular, el científico. Lacan establece que todo discurso determina una forma de lazo social distinta a las precedentes. Si uno desconoce la configuración de tal discurso corre el riesgo de confundir con mayor facilidad sus elementos. En este sentido, consideramos como interrogante fundamental si el modo de entender la subjetividad a partir de los dispositivos tecnológicos y su funcionamiento, en el tratamiento psicoanalítico, da cuenta o no de un cambio en la estructura discursiva. En caso de la negativa, examinamos elementos en el lazo social, a los que quizá no estamos acostumbrados, ocupando el lugar que otros tuvieron. Lo que nos presenta una nueva modalidad, mas no así una modificación estructural.

Extimidad

El vocablo extimidad sólo aparece una vez en la obra de Lacan, en el seminario de *La ética del psicoanálisis*,⁴¹ a la vez, extimo únicamente 2, en francés y en el seminario *De un otro a Otro*.⁴² La extimidad surge de la intimidad en la enseñanza de Lacan, con el extimo hace referencia a como lo extimo es lo íntimo, en el sentido de lo íntimo es lo más exterior como un cuerpo extraño. No obstante, Miller⁴³ declaró que se trata de un concepto y lo ha trabajado como tal, siguiendo el pensamiento de Lacan. Aunque, la extimidad que ocurre en Internet no es ésta, más bien seguimos a Serge Tisseron,⁴⁴ quien propone el término extimidad para nominar la sobreexposición de la intimidad que acae en Internet; justamente cuando los usuarios introducen datos personales, sea texto, imágenes, video o audio, esperando obtener acceso a cierta información o reconocimiento y también se incluyen todos los datos que las instituciones laborales, educativas, de impuestos, redes sociales, navegadores introducen sobre los internautas. Esta extimidad puede convertirse en algo perturbador para quien es víctima de ella; situación conocida por muchas figuras públicas y también por quienes han vivido experiencias, por este medio, de acoso, fraude, estafa, chantaje.

⁴⁰ Jacques Lacan, *Seminario 20: Aún/Encore*, 1972-1973, 13 de marzo de 1973 (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 8).

⁴¹ Cfr. Jacques Lacan, *Seminario 7: La Ética del Psicoanálisis*, 1960 (Buenos Aires: Paidós, 171).

⁴² Cfr. Jacques Lacan, *Séminaire: D'un Autre à l'autre*, 1968-1969 (<<http://staferla.free.fr/>>, 109, 125).

⁴³ Cfr. Jacques-Alain Miller, *Extimidad* (Buenos Aires: Paidós, 2010).

⁴⁴ Cfr. Serge Tisseron, *L'Intimité surexposée* (París: Ramsay, 2001). "Intimité et extimité", *Communications*, núm. 1 (2011): 83-91.

Discusiones

Sobre la base de estas consideraciones, el psicoanálisis *online* denota la importancia de distinguir los pormenores de los programas y dispositivos empleados para su realización; al mismo tiempo, muestra las repercusiones en su abordaje debido a las formas de concebir el material clínico. Numerosos analistas admiten experimentar ansiedad y anhelo por evitar los silencios al preocuparse por la posibilidad de que ocurra un problema técnico durante la sesión *online*.⁴⁵ Dos de las formas son la propuesta de Freud y la de Lacan. En la primera, las representaciones remiten al presupuesto de una realidad fáctica y exterior al aparato psíquico, pues de ella provino su contenido. Mientras que

[...] en lo que concierne al significante, es la puesta aparte del campo de la referencia (la realidad referencial). Lo que hace funcionar al nivel del significante y del significado es la noción de pura diferencia funcional sin sustancia. Nunca es cuestión de la sustancia, es una relación de oposición entre los términos que constituyen cada nivel.⁴⁶

Para la propuesta de Lacan, el significante no refiere a una realidad fáctica, no hay esa suposición, tampoco a sustancia alguna, sino a otro significante de la red, por oposición y diferencia. Retomamos de nueva cuenta estas propuestas, en virtud de las aportaciones que hicieron para tratar con el psicoanálisis en la intimidad a un sujeto que tiene sufrimiento psíquico y que solicita ser atendido por un analista.

Las formas en que se puede realizar un psicoanálisis a distancia u *online* remiten a los artefactos de que se dispone, es decir, se puede llevar a cabo por teléfono, por videollamada, a través de correos electrónicos, de mensajes de texto, por medio de *chats*. Todas estas formas implican complicaciones en virtud de que no se está presente más que de manera virtual o a distancia y cada aparato implica complicaciones diversas, a saber, distorsiones de la imagen para verse, distorsiones del sonido para oírse bien, complicaciones en la escritura; por ejemplo, algo que escribe un paciente en un correo, un mensaje o en un *chat*, ¿es un *lapsus calami* o es el autocorrector del *smartphone* (teléfono inteligente)? Aunado a lo anterior, hay que estar advertido de que dicha actividad en el internet jamás será privada, siempre tendrá que ver con lo que se llama extimidad, y por supuesto de que implicaría la posibilidad de ser espiados.

⁴⁵ Cfr. Sheryl Brahm, "Comparison of In-Person and Screen-Based Analysis Using Communication Models: A First Step Toward the Psychoanalysis of Telecommunications and Its Noise", 149.

⁴⁶ Jacques Lacan, *Seminario 20: Aún/Encore*, 1972-1973, 19 de diciembre de 1972 (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, p. 3).

Conclusiones

Finalmente, señalamos una diferencia entre ambas propuestas. Para el psicoanálisis de Freud, en la historia de la vida del paciente, hecha de representaciones, se asume la existencia de un sustrato que ocurrió y/o fantaseó, y que el paciente recuerda de cierta manera; en la clínica con su psicoanalista podría reescribirlo, es decir, modificar la versión de lo que le produce sufrimiento a otra versión que ya no lo haga padecer. Ese punto no es inmutable al trabajar con significantes, en lugar de representaciones. La manera de pensar la historia en el ejercicio clínico cambia en la clínica psicoanalítica de Lacan. Aunado a lo anterior, hay que estar advertido de que el psicoanálisis *online* carece de privacidad absoluta, está vinculado a la extimidad e implica la probabilidad de ser espiado. Este proceder en la clínica psicoanalítica es, a veces, la única posible en virtud de factores ajenos al tratamiento, por lo que más investigación al respecto es imprescindible frente a esta circunstancia, donde concurren la práctica clínica y el interés por obtener y controlar la información.

Bibliografía

- Allouch, Jean. *213 Ocurrencias con Jacques Lacan*. México: SITESA, 1992.
- . *Marguerite: Lacan la llamaba Aimée*. México: Sistemas Técnicos de Edición, 1995.
- . *La sombra de tu perro: discurso psicoanalítico, discurso lesbiano*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.
- Aristegui Noticias. “Hijo de AMLO, Aristegui y cientos fueron espiados con programas del gobierno: ‘Eje Central’”, en *Aristegui Noticias*, 22 de junio de 2017, consultado el 12 de julio de 2017, <<http://aristeguinoticias.com/2206/mexico/hijo-de-amlo-aristegui-y-cientos-fueron-espiados-con-programas-del-gobierno-eje-central/>>.
- Berthelsen, Detlef. *La vida cotidiana de Sigmund Freud y su familia. Recuerdos de Paula Fichtl*. Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- Brahnam, Sheryl. “Comparison of In-Person and Screen-Based Analysis Using Communication Models: A First Step Toward the Psychoanalysis of Telecommunications and Its Noise”, *Psychoanalytic Perspectives* 14, núm. 2 (abril 2017): 138-158.
- De Kunder, Maurice. *The size of the World Wide Web (The Internet)*, consultado el 28 de junio de 2017, <<http://www.worldwidewebsite.com/>>.
- De la Mora, Rosa Imelda. “Testimonios en Psicoanálisis”, *Acheronta: Revista de Psicoanálisis y Cultura*, 25 (diciembre 2008).

- Dewey, Caitlin. "If you could print out the whole Internet, how many pages would it be?", *Washington Post* 18 (mayo 2015).
- Eidelsztein, Alfredo. *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015, 24 V.
- . *Lo inconciente*, 1914, Vol. XIV.
- . *Pulsiones y destinos de pulsión*, 1915, Vol. XIV.
- . *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, 1950 [1892-99], Vol. I.
- . *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V.
- . *Neurosis y psicosis*, 1924 [1923], Vol. XIX.
- . *27° conferencia. La transferencia*, 1917 [1916-17], Vol. XVI.
- . *El malestar en la cultura*, 1930 [1929], Vol. XXI.
- . *La represión*, 1915, Vol. XIV.
- . *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)*, 1915 [1914], Vol. XII.
- . *Sobre la dinámica de la transferencia*, 1912, Vol. XII.
- . *1° conferencia. Introducción (Conferencias de introducción al psicoanálisis)*, 1916-17 [1915-17], Vol. XV.
- . *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX.
- . ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial, 1926, Vol. XX.
- . *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, 1890, Vol. I.
- Google. "Informe de transparencia: Solicitudes gubernamentales de retirada de contenido", consultado el 28 de junio de 2017, <<https://www.google.com/transparencyreport/removals/government/>>.
- Hewson, Claire & Stewart, David W. "Internet research methods", *Wiley StatsRef: Statistics Reference Online* (agosto 2016), consultado el 1 de junio de 2017, <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118445112.stat06720.pub2>>.
- Hilbert, Martin. "CV & BIO", en MartinHilbert.net, consultado el 12 de julio de 2017, <<http://www.martinhilbert.net/cv-bio/>>.
- Hopenhayn, Daniel. "Martin Hilbert, experto en redes digitales: 'Obama y Trump usaron el Big Data para lavar cerebros'", *The Clinic Online (sitio web)*, <<http://www.theclinic.cl/2017/01/19/martin-hilbert-experto-redes-digitales-obama-trump-usaron-big-data-lavar-cerebros/>>.
- Jalife-Rahme, Alfredo. "Inicua y antidemocrática censura de Google, Facebook y Twitter", *La Jornada (sitio web)*. <<http://www.jornada.unam.mx/2016/11/23/opinion/018o1pol>>.
- Lacan, Jacques. *Escritos*, México: Siglo XXI, 2010, 2 T.
- . *Posición del inconsciente*, 1966.
- . *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, 1957.

- . *De la Psicosis Paranoica: en sus relaciones con la personalidad*. México: Siglo XXI, 1976.
- . *Seminario 20: Aun*, 1972-1973. Buenos Aires: Paidós, 2014.
- . *Seminario 3: Las psicosis*, 1955-1956. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- . *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- . *Seminario 7: La Ética del Psicoanálisis*, 1960. Buenos Aires: Paidós 2016.
- . *Seminario 14: La lógica del fantasma*, 1966-1967. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.
- . *Seminario 20: Otra vez / Encore*, 1972-1973. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2017.
- . *Séminaire D'un Autre à l'autre*, 1968-69, <<http://staferla.free.fr/>>.
- . “Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology”, *Scilicet*, 6-7 (1975): 53-63.
- Lemma, Alessandra. “Psychoanalysis in times of technoculture: Some reflections on the fate of the body in virtual space”, *The International Journal of Psychoanalysis* 96, núm. 3 (julio 2015): 569-582.
- Lemma, Alessandra & Caparrotta, Luigi. “Introduction”, en *Psychoanalysis in the Technoculture Era*, Coords. Alessandra Lemma y Luigi Caparrotta, 1-22. New York: Routledge, 2013.
- Loeffler, Michael. “Journal review of Lemma, Allessandra (2015). ‘Psychoanalysis in times of technoculture: some reflections on the fate of the body in virtual space’. *International Journal of Psychoanalysis*, 96, 3, 569-82”, *Journal of Analytical Psychology* 61, núm. 4 (agosto 2016): 534-537.
- Merchant, John. “The use of Skype in analysis and training: a research and literature review”, *Journal of Analytical Psychology* 61, núm. 3 (junio 2016): 309-328.
- Meserve, Stephen A. & Pemstein, Daniel Daniel. “Google Politics: The Political Determinants of Internet Censorship in Democracies”, *Political Science Research and Methods* 6, núm. 2 (febrero, 2017) 245-263.
- Miller, Jacques-Alain. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Moskowich-Spiegel Fandiño, Isabel Sofía. “Los conceptos de cláusula y oración en las gramáticas angloamericanas: sus repercusiones”, *Lenguaje y textos*, 6-7 (1995): 121-143.
- Pappas, Stephanie. “How big is the internet, really”, *Live Science* 18 (marzo 2016).
- Pazos, Francisco, Gómez, Idalia, León, Luis & Nácar, Jonathan. “729, los blancos del espionaje: Secretarios de Estado, jueces, activistas, periodistas y el hijo de López Obrador, entre otros, fueron blanco”, *Eje Central*, <<http://www.ejecentral.com.mx/729-los-blancos-del-espionaje/>>.
- Rieder, Ines & Voigt, Diana. *Sidonie Csillag: La joven homosexual de Freud*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.

- Rosales Álvarez, Francisco Javier. *La valía de la escritura testimonial para la enseñanza psicoanalítica*. México: Fontamara, 2017.
- Tisseron, Serge. *L'Intimité surexposée*. Paris: Ramsay, 2001.
- . “Intimité et extimité”, *Communications*, núm. 1 (2011): 83-91.
- Valery, Yolanda. “Cómo averiguar todo lo que Google sabe de ti”, *BBC Mundo*, 18 de julio de 2016, <<http://www.bbc.com/mundo/noticias-36797839>>.
- Van Dijk, Teun Adrianus. *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México: Siglo XXI, 2012.
- Zimmermann, Kim Ann & Emspak, Jesse. “Internet history timeline: ARPANET to the world wide web”, en *Live Science Contributors*, 27 de junio de 2017, <<https://www.livescience.com/20727-internet-history.html>>.

ESTUDIO COMPARATIVO DE LA CONCIENCIA A PARTIR DEL PSICOANÁLISIS Y LA NEUROCIENCIA

Michel Oriard Valle

¿Qué se entiende por conciencia?

Conciencia es un término presente tanto en el psicoanálisis como en la neurociencia. Así, es posible asumir que ambas disciplinas la abordan y consideran en los respectivos fenómenos sobre los que intervienen. Por tanto, ¿es la conciencia un concepto común entre ellas? Es decir, un neurocientífico al investigar, ¿entiende por conciencia lo mismo que un psicoanalista? Probablemente la respuesta sea no, o un *no precisamente igual, hay diferencias en como ellos y nosotros nos referimos a la conciencia*. De acuerdo, pero no son los únicos en aludirla; también los filósofos y los psicólogos e, incluso, existe su uso coloquial. Precisemos tales *diferencias* para contrastar la posición de una disciplina y otra sobre la conciencia, pues quizá no se trate de dos perspectivas ante la misma situación, sino campos, *stricto sensu*, distintos.

Primero abordaremos la definición que el diccionario de la Real Academia Española plantea para conciencia. De las acepciones que la componen podemos sintetizarla de este modo: La conciencia es conocimiento. Conocimiento del bien y del mal para poder enjuiciar moralmente algo de la realidad, y conocimiento, a veces claro o vago, de la realidad que permite reconocerla en cierta medida. Dicho más breve: la conciencia es la “[a]ctividad mental del propio sujeto que permite sentirse presente en el mundo y en la realidad”.¹ Podemos apreciar este uso del término cuando recono-

¹ *Diccionario de la lengua española*, <<http://dle.rae.es/>> (consultado el 17 de julio de 2017).

ceamos la presencia de algo y emitimos un juicio al respecto. Por ejemplo, al escuchar una canción y decir si nos gusta o no, o en el típico “¿te diste cuenta?”

Por otro lado, en el diccionario de Ferrater Mora hallamos con mayor detalle a qué tradiciones podemos remitirnos para la definición “decantada” que tenemos de conciencia. Ahí, por conciencia hay dos sentidos:

[...] percatación o reconocimiento de algo, sea de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., sea de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo;

[y] (2) conocimiento del bien y del mal.²

Algunas de dichas tradiciones son la filosofía, la psicología y el marxismo. Mora afirmó que en el primer sentido es posible dilucidar otros tres, uno de ellos es el psicológico; en éste, “[...] la conciencia es la percepción del yo por sí mismo”.³ Se trata de la autoconciencia o del yo percatándose de sí mismo por sí o en su quehacer, como acciones y pensamientos.

Las definiciones de ambos diccionarios coinciden, casi son idénticas, salvo porque en la ulterior sobresale lo siguiente: conocimiento de algo interior o exterior al yo. Más adelante lo abordaremos, aunque no trabajaremos el discernimiento entre el bien y el mal.

Identifiquemos los elementos que, en el uso coloquial, se suponen presentes cuando se habla de conciencia o de fenómenos conscientes:

1. Conocimiento
2. Percepción
3. Yo

Si falta al menos uno, ya no se dice que hay conciencia. La situación ejemplar de esto es cuando los durmientes roncan, pues al dormir hay ausencia de conocimiento; aunque asumamos que el yo del durmiente está en su cuerpo y pueda percibir sus ronquidos sin despertar. Tanto conocimiento como percepción son términos que, con cierta facilidad, ubicamos en psicoanálisis y en la neurociencia. ¿Sorprendería saber que el yo también?

Antes de continuar, resulta pertinente aclarar la incidencia particular de un mito sobre las disciplinas. Los mitos son narraciones acerca de eventos que no se pueden comprobar como verdaderos o falsos, pero que son aceptados como válidos.⁴ Repa-

² José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía: Tomo I A-K* (Buenos Aires: Sudamericana, 1998), p. 322.

³ *Ibid.*, p. 323.

⁴ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón* (España: Paidós, 1997); *Elogio de la teoría: discursos y artículos* (Barcelona: Península, 2000).

remos en uno, el del *marco común*, mito sugerido por Popper, el cual consiste en que “Es imposible toda discusión racional o fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o que, como mínimo, se hayan puesto de acuerdo sobre dicho marco en vistas a la discusión”.⁵

Seguramente esto ha sido escuchado o leído varias veces en la formación académica. Si quieres discutir con tus colegas sobre algo de tu disciplina, asegúrate de que sabes suficiente del tema y, ojalá, que la otra persona igualmente para que la discusión sea provechosa. En otras palabras, que los involucrados sepan, por convención, que hablan de lo mismo. Del mismo modo cuando se quiera debatir con profesionales de otras áreas. ¿Qué dice Popper de esto? Que se trata de un mito y no se puede probar como verdadero o falso; empero, la mayoría de los practicantes de cualquier disciplina creen que debe ser así.

¿De qué está hecho ese *marco común*? Son los fundamentos, axiomas o núcleo conceptual de una teoría dominante en conjunto con cierta ideología que le es próxima en una disciplina.⁶ Además, Popper lo caracterizó como un tipo de lazo social entre los practicantes de la disciplina, a quienes llamó devotos.⁷ De esta situación, tenemos presente dos consecuencias:

1. Hay una tendencia en quienes advierten esta circunstancia a tomar una de dos posturas. Están los que defienden con mayor ahínco la validez del *marco*, tomándolo como infalseable y sustrayéndolo de toda comprobación; y, a la vez, hay quienes, de manera relativista, aseguran la existencia de varios *marcos* simultáneamente válidos. Dicho de otra manera, la consecuencia es la exclusión de la racionalidad, pues o lo que se dice desde un solo *marco* es válido sin someterlo a comprobación o todo lo que se dice desde los *marcos* posee equivalente validez.
2. Prevalencia de la ortodoxia, en el quehacer científico, por encima de la investigación.

Ambas consecuencias son atolladeros para la producción de conocimiento. Frecuentemente se escucha que la actitud dogmática es un impedimento para el diálogo, aceptar nuevas ideas y freno de la investigación. Sin embargo, a juicio de Popper, resulta peor la ortodoxia. Entendiendo por ella actuar rectamente acorde con la opinión.⁸ El ortodoxo actúa justo como se espera desde la opinión, y no desde los fundamentos de una teoría, sino desde el mito que atribuye validez universal

⁵ Karl Popper, *El mito del marco común: En defensa de la ciencia y la racionalidad* (España: Paidós, 2005), p. 57.

⁶ Cfr. Karl Popper, *El mito del marco común: En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Imre Lakatos, *Escritos Filosóficos, 1: La metodología de los programas de investigación científica* (España: Alianza Editorial, 2007).

⁷ *Supra*, p. 83.

⁸ Cfr. Joan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* (Madrid: Gredos, 1987), p. 428.

a los fundamentos de la teoría dominante, junto a la ideología, sobre el conjunto de teorías que comprende a la disciplina.

El intento que propuso Popper para resolver la problemática que representa el *mito común*, es decir, las dos consecuencias que hemos mencionado, es sustituir la concepción de que hay supuestos comunes por problemas comunes. Este punto es discutible por lo común que puedan tener los problemas de diferentes disciplinas. No obstante, las discusiones críticas son más provechosas para la producción de conocimiento científico si más de una teoría están implicadas y sin subordinarlas al *marco*. Ahora bien, ¿el problema común es saber qué es la conciencia o saber cómo se produce?

La conciencia en neurociencia

Para estar al tanto de la postura en neurociencia acerca de la conciencia, vamos a delimitarla por los aportes de tres neurocientíficos: Eric Kandel, premio Nobel de Medicina, reconocido por sus investigaciones sobre el almacenamiento de la memoria en neuronas; Antonio Damasio, su trabajo versa en problemas biomédicos y socio-culturales; y Wolf Singer, su laboratorio se dedica a investigar los procesos neurales implicados en los procesos psicológicos superiores. Por cierto, este último asevera que, desde la neurociencia, los humanos no son libres y, por tanto, no tiene sentido exigirles que se hagan responsables de sus acciones.

Singer admite que en neurociencia no hay un consenso claro de qué es la conciencia;⁹ a decir de Kandel, es necesario contar con una definición operativa de la conciencia para abordar, en su opinión, el mayor misterio que es “[...] cómo el cerebro de una persona crea la conciencia de un yo único y el sentido del libre albedrío”.¹⁰ Sin embargo, esto no parece representar en la comunidad científica un problema que impida la experimentación; más allá de enfrentar la dificultad, nada desdeñable, de definir experimentalmente a los fenómenos conscientes.¹¹

Kandel sintetiza a la conciencia como un estado que posibilita distinguir percepciones o un ejercicio de atención selectiva. Si es un estado, no ocurre todo el tiempo. Hasta aquí la conciencia es un estado que poseen diferentes organismos. De manera privativa, refiere, la conciencia humana “[...] consiste en percatarse del yo, reparar en el hecho de estar conscientes”,¹² lo que permite reflexionar sobre las experiencias

⁹ Cfr. Wolf Singer, “Conscious Processing: Unity in Time Rather Than in Space”, en *The Blackwell Companion to Consciousness: Second Edition*, Coords. Susan Schneider y Max Velmans (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2017).

¹⁰ Eric Richard Kandel, *En busca de la memoria: Nacimiento de una nueva ciencia de la mente* (Buenos Aires: Katz, 2007), p. 30.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 444.

¹² *Ibid.*, p. 437.

inmediatas y de la historia personal; en esto concuerda con Damasio. Señalemos las características de la conciencia en humanos:

1. Estado
2. Percatarse/conocimiento
3. Percepción
4. Yo
5. Experiencias internas y externas. Implícito en Kandel, Damasio lo expresa: “El estado mental consciente se experimenta en la exclusiva perspectiva de cada uno de nuestros organismos en primera persona, una perspectiva que nadie más puede observar”.¹³ Cada estado de conciencia es individual, sucede en el interior del organismo y da cuenta de la singularidad de ese individuo. En este contexto, la base del conocimiento son los sentidos, es un material sensorial.¹⁴ Agregamos otro elemento:
6. Sentidos. Adicionalmente, Damasio menciona los fenómenos que son asociados a la conciencia: a) vigilia; b) mente; y c) sí mismo, o yo. Es decir, tres fenómenos donde está involucrada la conciencia, pero no son producidos por ella. Complementando la definición de conciencia en humanos como el producto de que una mente tenga la función reflexiva. Esta función es el yo. La última característica es la capacidad de informar lo que sucede a través de la verbalización.¹⁵
7. Verbalización. Hemos apuntado que los sentidos son la base del conocimiento de la conciencia humana. A modo de panorama general, ¿qué componentes están implicados en el procesamiento del material sensorial? Al respecto, tres son las regiones que mayormente han sido objeto de indagación. Estas son la corteza prefrontal, el hipocampo y el mesencéfalo, cuya interacción química-eléctrica ha sido estudiada, entre otras cosas, por su actividad al regular la producción de dopamina y su asociación a la atención selectiva y al comportamiento voluntario.¹⁶ La localización de la conciencia en ciertos lugares, de los sistemas neurales, prometería presuntamente la posibilidad de manipularlos biológicamente.

Así, se ha supuesto que el inicio de todo comportamiento voluntario acaece en una zona inconsciente del cerebro y, previo a llevarla a cabo, surge la conciencia para decidir hacerla o no, en un intervalo aproximado de 200 milisegundos antes de

¹³ Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (Barcelona: Ediciones Destino, 2010), pp. 241-242.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 243.

¹⁵ Cfr. Wolf Singer, “Conscious Processing: Unity in Time Rather Than in Space”, p. 609.

¹⁶ Cfr. Eric Richard Kandel, *En busca de la memoria: Nacimiento de una nueva ciencia de la mente*, pp. 365-366.

realizar la acción.¹⁷ A la vez, se conjetura que las partes inconsciente y consciente del proceso de la conciencia sobrevienen en las mismas regiones anatómicas y que son diferenciadas por su dinámica; entonces, el acceso a la conciencia no es un todo o nada, sino que pende del grado de percatación.¹⁸ En efecto, el grado en que se conoce lo percibido o la habilidad para percatarse del material que ha sido procesado.

Este inconsciente anatómico-funcional es formulado como un espacio de almacenamiento; sus componentes son imágenes latentes a partir de las cuales se pueden generar imágenes explícitas. Para Damasio, la mente es la proyección virtual de esas imágenes, mientras que el yo es una función reflexiva que proyecta en la mente un elemento virtual: el conjunto de imágenes que refieren a uno mismo como unidad.

El razonamiento no es lejano al planteamiento de Freud para reconocer los componentes del psiquismo por lo sistémico, dinámico, económico y tópico.¹⁹ Kandel llega a decir que casi todos los que trabajan en neurociencia están de acuerdo con Freud en que no somos conscientes de la mayor parte de nuestros procesos cognitivos, sino únicamente de algunos de sus resultados, verbigracia la sensación de libertad.²⁰ Esto favorece la mencionada postura de Singer. Recordemos que el percatarse y el conocimiento los ubicamos como equivalentes. Si hay una parte de mí mismo que no conozco y mi comportamiento voluntario comenzó con ésta, entonces hay un margen que me determina sobre el que no tengo control.

Kandel y Damasio admiran el carácter evolucionario del inconsciente en el enfoque de Freud. Para el primero, “Mi deseo de hallar esas tres entidades psíquicas [Ello, Yo, Superyó] se había encendido al ver un diagrama que Freud había publicado cuando hizo una reseña de su nueva teoría estructural de la mente, desarrollada entre 1923 y 1933. [...] Freud concebía la conciencia como la *superficie* del aparato mental”.²¹

Esta superficie es pensada como equivalente al neocórtex, al que se le atribuye, en buena medida, la operatividad de los procesos psicológicos superiores, y su evolución se caracteriza por la adición de áreas que sirven como centros que integran la distribución coordinada de procesos químico-eléctricos.²² Para el segundo autor,

La contribución más interesante que Sigmund Freud hizo al estudio de la conciencia proviene de un último escrito que redactó durante la segunda mitad de 1938 y que dejó inconcluso a su muerte. [...] y en cuyas páginas Freud adoptó la única posición que esti-

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 452.

¹⁸ Cfr. *Supra*, pp. 612-616.

¹⁹ Cfr., F-OC, *Breve informe sobre el psicoanálisis*, 1924 [1923], Vol. XIX. *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*, 1917, Vol. XIV.

²⁰ Cfr. Eric Richard Kandel, *En busca de la memoria: Nacimiento de una nueva ciencia de la mente*, p. 436.

²¹ *Ibid.*, p. 75. Lo escrito entre corchetes es nuestro.

²² Cfr. Wolf Singer, “Conscious Processing: Unity in Time Rather Than in Space”, p. 618.

mo plausible sobre la cuestión de la conciencia. La mente es un resultado principalmente natural de la evolución y, en gran medida, es inconsciente, interna y no manifiesta.²³

Llegada a ser conocida [la mente] a través de la estrecha ventana que abre la conciencia. Y esa es precisamente mi manera de considerarla.²⁴

Elaboremos un contraste entre conciencia humana e inconsciente:

<i>Conciencia</i>	<i>Inconsciente</i>
Estado	Estado
Percatarse/conocimiento	-
Percepción	Percepción
Yo	-
Experiencias internas y externas	Experiencias internas y externas
Sentidos	Sentidos
Verbalización	Imágenes

¿Notamos que el inconsciente establecido así es una animalidad? De la condición de ser animal (Figura 1), al menos para vertebrados –por la centralización, la cefalización y el cerebro reptiliano– y mamíferos por la similitud de la organización cerebral.²⁵

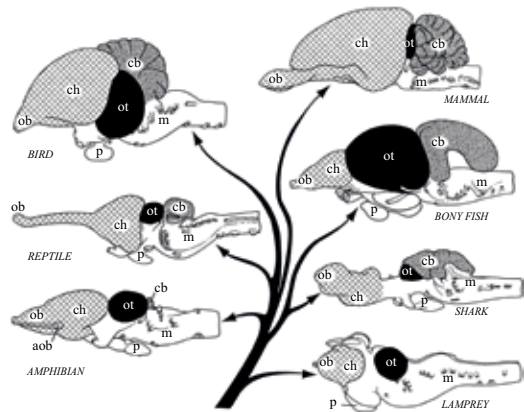


Figura 1. Donde podemos apreciar que la mayoría de los cerebros de vertebrados pueden ser divididos en el mismo número de regiones.²⁶

²³ Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, p. 271.

²⁴ *Ibid.*, p. 272. Lo escrito entre corchetes es nuestro.

²⁵ Cfr. Sergio Pablo Urquiza Bardone y Miriam Carranza, “La transición del sistema nervioso entre invertebrados y vertebrados”, *REDUCA (Biología)* 5, núm. 3 (2012). Jaime Alfonso Beltrán Guerra, “Estado del arte sobre el sistema nervioso del pulpo desde la perspectiva de la morfología humana”, Tesis de Maestría (Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2011). Richard Glenn Northcutt, “Understanding vertebrate brain evolution”, *Integrative and comparative biology* 42, núm. 4 (agosto, 2002).

²⁶ Figura tomada de Richard Glenn Northcutt, “Understanding vertebrate brain evolution”, p. 744.

En este mismo orden y dirección, la neurobiología propone que la conciencia, en sentido extenso, es un proceso biológico; como tal, su explicación versaría en vías de señalización moleculares en la interacción entre células nerviosas, lo cual ha resultado muy bien para una mayor comprensión de la memoria y la percepción, en términos biológicos, pero sin contar la experiencia individual. Vale decir, hay explicaciones sumamente coherentes sobre los fundamentos de los procesos biológicos implicados en la percepción y la memoria; por ejemplo, qué zonas participan de la percepción del color rojo y qué cambios ocurren en las células nerviosas al observar otro color; empero, las explicaciones hallan su límite al aproximarse a la demostración del “[...] problema insoslayable que plantea la conciencia: el misterio de cómo la actividad neural origina la experiencia subjetiva”.²⁷ Si nos remitimos al cuadro que hemos elaborado, es el punto que distingue a la conciencia humana de otro tipo de conciencia.

En palabras de Singer, la neurobiología sólo puede contribuir a elucidar los fundamentos neuronales de las funciones cognitivas que permitieron a los humanos añadir la cultura a la evolución. Seguido por Kandel, la neurociencia no dispone de las condiciones para esclarecer las propiedades subjetivas desde las propiedades de las células neurales.

Ahora bien, ¿cómo surgió la conciencia humana? En esta disciplina, actualmente, hay tres posibles explicaciones. La conciencia surgió cuando

1. los humanos tuvieron lenguaje;
2. los cerebros humanos alcanzaron un tamaño o complejidad críticos;
3. concomitantemente se obtuvo la habilidad de aprender y responder a una adaptación al medio distinta a otros organismos.²⁸

La causa de la conciencia humana en un individuo y su origen a nivel taxonómico de especie son enigmas. Continuando con Singer, pese a que se alcanzara una explicación mecanicista de tales fundamentos, aún sería cuestionable si eso ayudaría a entender cómo se producen las abstracciones. Él, un neurocientífico, propone considerar a la cultura para trabajar el problema. Tiene muy claro que ésta no es tangible, pero es percibida como real.

Hay algo que nos interesa recalcar. Singer propone que las cualidades que asociamos como inherentes a la actividad consciente se generan por un proceso de metacognición sólo si los agentes cognitivos comparten sus experiencias del mundo interno y externo. Quizá nos preguntemos: ¿meta-cognición? ¿Que los agentes cognitivos compartan sus experiencias? Ah, seguramente es lo que la mayoría asumimos saber; las personas son conscientes de las cualidades de los objetos porque lo han aprendido

²⁷ Eric Richard Kandel, *En busca de la memoria: Nacimiento de una nueva ciencia de la mente*, p. 444.

²⁸ Para un mayor desarrollo de estas explicaciones, remitimos a Max Velmans, “How could consciousness emerge from adaptive functioning?”, *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling* 1, núm. 11 (2016).

de otros (metacognición) y hay objetos externos a la mente, los cuales son reales, mientras que los internos son pensamientos. Pues no, metacognición no se refiere a algo más allá de lo conocible por el individuo, sino a la acción de conocer a través de un sistema simbólico y, dependiendo el intercambio de experiencias entre agentes cognitivos sobre lo interno y externo, hay cualidades. Singer afirma que ni los objetos ni los individuos tienen cualidades. Las cualidades son el resultado de cómo los agentes cognitivos establecen lo que es interno y lo que es externo en un sistema simbólico. Los agentes cognitivos no deciden las cualidades.²⁹

Por cierto, agente cognitivo no es persona. *Siri* es un ejemplo de agente cognitivo. Éste es un conjunto de relaciones simbólicas en el sistema capaz de realizar acciones por sí solo de acuerdo con sus objetivos y con el estado del sistema. Lo último pareciera muy raro respecto a cómo hemos planteado la conciencia desde la neurociencia. Es más, rompe con el cuadro que hicimos porque en aquél las experiencias internas y externas forman parte de la conciencia y el inconsciente. En la propuesta de Singer, éstas no son características de una u otro, sino de los agentes cognitivos.

La conciencia en el psicoanálisis de Freud

Pasemos a psicoanálisis. En él hay diferentes teorías; no es un campo homogéneo. Algunos autores los denominan psicoanálisis en plural, freudiano, kleiniano, anna-freudiano, lacaniano, milleriano, etc. Para nuestro trabajo, abordaremos la teoría de Freud respecto a la conciencia. En la propuesta de Freud, tenemos dos versiones del aparato psíquico, que han sido conocidas como primera y segunda tópica. Aunque disímiles, hay puntos coincidentes. Empecemos por ellos.

El aparato psíquico está compuesto por sistemas, y en cada uno hay representaciones (*Vorstellungen*). Las representaciones son huellas mnémicas ocupadas por la pulsión (*Trieb*) u otro tipo de energía. El planteamiento sobre las representaciones continúa en la segunda tópica.³⁰ La *Carta 52* es el primer documento del que se tiene noticia donde Freud presentó este aparato; en ella, percepción y conciencia se excluyen y no tienen ninguna huella mnémica. A su vez, el Preconciente (Prc)

[...] es la tercera inscripción, ligada a representaciones-palabra, que corresponde a nuestro yo oficial. Desde esta Prc, las poblaciones son apercibidas según ciertas reglas, y precisamente esta *conciencia cognitiva* secundaria es una conciencia supletoria según el tiempo, probablemente anudada a la animación alucinatoria de representaciones-pa-

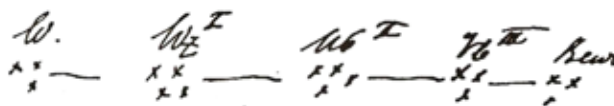
²⁹ Cfr. Wolf Singer, "Conscious Processing: Unity in Time Rather Than in Space", pp. 616-618.

³⁰ Cfr., F-OC, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, 1950 [1892-99], Vol. I. *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V. *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX.

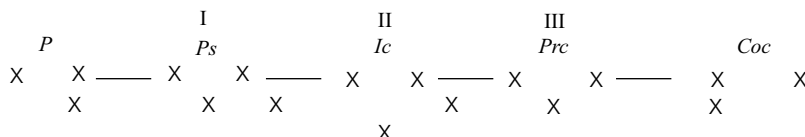
labra, con lo cual las neuronas-conciencia serían también neuronas-percepción y en sí carecerían de memoria.³¹

Según se ha citado, el preconciente es el lugar en el aparato psíquico que está frente a la conciencia. Lo que queda inscrito como huella de memoria en él son representaciones-palabra. Al estar éstas frente a la conciencia, son las únicas cuyo contenido accede a la conciencia (esquemas 1 y 2). ¿Qué es una representación-palabra? Es “[...] el resto mnémico de la palabra oída”.³² Esto nos resulta engañoso, porque ¿qué es una palabra para Freud? Una representación, huella mnémica ocupada por la pulsión u otro tipo de energía. El contenido de toda huella mnémica son imágenes. Las representaciones-palabra son imágenes que funcionan de manera distinta a otras representaciones; empero, siguen siendo imágenes. También, en el Prc está el Yo.

Esquema 1
Esquema de la Carta 52³³



Esquema 2
Esquema de la Carta 52³⁴



¿En qué quedan inscritas las huellas de memoria? Pareciera redundante: en alguno de los sistemas. Sí, pero el soporte anatómico de ellas son las neuronas. Para Freud, las huellas mnémicas están inscritas en las neuronas. No hay huellas en la percepción ni en la conciencia, mas sí neuronas que transfieren la energía que reciben hasta descargarla.³⁵ Las representaciones son elementos psíquicos, no neuronales, que necesitan de las células neurales para existir; son su soporte material.

Armemos nuestro cuadro correspondiente de la Conciencia:

³¹ Sigmund Freud, *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), p. 219.

³² Cfr., F-OC, *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX, p. 23.

³³ Esquema tomado de *Supra*.

³⁴ Esquema tomado de *ibid.*, p. 275.

³⁵ Las x en los esquemas representan neuronas.

1. Contenido del Prc
 - a. Representaciones-palabra
2. Percepción
3. Yo
4. Experiencias internas y externas

En la *Interpretación de los sueños* (1900 [1899]), Freud profundizó en qué es la conciencia:

[...] la conciencia, [...] para nosotros tiene el significado de un órgano sensorial para la aprehensión de cualidades psíquicas, es excitable en la vigilia desde dos lugares. Primero, desde la periferia de todo el aparato, el sistema de la percepción; segundo, desde las excitaciones de placer y displacer que resultan, como casi la única cualidad psíquica, de las trasposiciones de energía ocurridas en el interior del aparato.³⁶

Uno lee esto y cree que entiende. Vamos poco a poco. La conciencia es un órgano para sentir cualidades psíquicas, no cualidades de los objetos externos al aparato psíquico. En otras palabras, la conciencia permite conocer las cualidades de lo que está inscrito en el psiquismo de uno y, por tanto, imposible conocer algo que no esté dentro de uno.

Al estar despiertos, la conciencia requiere de estímulos que recibe a través del sistema de la percepción. Tales estímulos pueden provenir del interior o exterior del cuerpo. También las sensaciones, placenteras o displacenteras, son tomadas como estímulos. Freud dice que la conciencia es un órgano; dándole el beneficio de la duda, ¿habla del órgano anatómico o del órgano como instrumento? Agregamos:

5. Órgano sensorial excitable
6. Cualidades psíquicas
 - a. Placer/displacer

Así que las representaciones-palabra, localizadas en el Prc, son susceptibles de acceder a la conciencia. Por otra parte, las representaciones-cosa se hallan en el sistema inconsciente. Dado que la pulsión, o cualquier tipo de energía en el aparato psíquico, asocia a las representaciones, es más exacto decir: “[...] la representación conciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra”.³⁷ Recordemos que no hay representación alguna en la conciencia. No se trata de una contradicción en el texto *Lo inconciente* (1914), sino que Freud hace uso del alemán. En esa lengua, representación no significa lo mismo que para nosotros como hispanohablantes; su traducción más literal sería *lo que está frente a uno*. Hagamos la sustitu-

³⁶ Cfr., F-OC, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V, p. 566.

³⁷ Cfr., F-OC, *Lo inconciente*, 1914, Vol. XIV, p. 198.

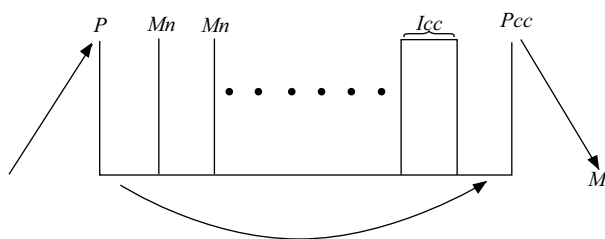
ción pertinente para que lo entendamos: “[...] la representación conciente [lo que está frente a la conciencia de uno] abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra”.³⁸

Otra manera de expresarlo es que la conciencia es un proceso que abarca la asociación entre representaciones-cosa y representaciones-palabra, donde sólo el contenido de las últimas es cognoscible para uno mismo. La idea de asociación entre representaciones es un supuesto para la técnica de asociación libre. En el mismo artículo leemos: “Cuando el proceso traspasa de una representación a otra, la primera retiene una parte de su investidura y sólo una pequeña proporción experimenta el desplazamiento”.³⁹ Añadimos: “Asociación entre representaciones-cosa y representaciones-palabra”.

Para Freud, la conciencia es de lo más intermitente, lagunosa, exigua. Si el contenido de la conciencia es el del Prc, entonces es latente, o cualitativamente inconsciente, y llega a ser patente por momentos, mientras cumple esa asociación.⁴⁰ Por esta razón, en la conciencia no hay conocimiento; hay percatación de las cualidades psíquicas, no de los pensamientos. Freud equipara el contenido del Icc y del Prc con el negativo en la fotografía. Los contenidos del Prc que acceden a la conciencia son los positivos. En otros términos, la revelación o proyección de imágenes.⁴¹

En el esquema de la *Carta 52* tenemos claramente situada a la conciencia. Sin embargo, en el esquema de la *Interpretación de los sueños* no está la conciencia (esquemas 3 y 4).

Esquema 3 Esquema del aparato psíquico⁴²



³⁸ *Idem.*

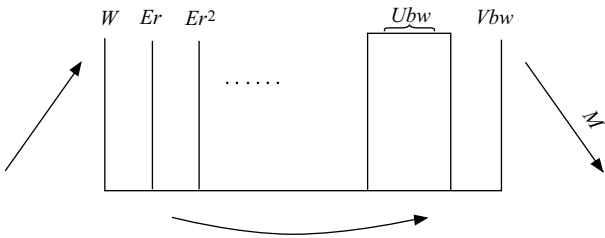
³⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁰ Cfr., F-OC, *Nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis*, 1912, Vol. XII.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 275-276.

⁴² Esquema tomado de F-OC, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V, p. 534.

Esquema 4
Esquema del aparato psíquico⁴³



Cuando presentó el esquema, Freud aseveró que la conciencia es como una pantalla,⁴⁴ lo que coincide con la revelación o proyección de imágenes. Por la lectura, uno infiere que la conciencia está en el polo motor, el acceso de la energía a la motricidad es el Prc: la descarga motriz sería la conciencia. Resulta que la conciencia ha dejado de ser parte del esquema del aparato psíquico:

- 7. Descarga motriz
- 8. Como pantalla
- 9. Sin lugar

Hasta aquí la primera tópica. Nuestro cuadro va quedando así:

Conciencia	Inconsciente
Neuronas	Neuronas
Contenido del Prc/Rep-palabra	Rep-cosa
Percepción	Percepción
Yo	-
Experiencias internas y externas	Experiencias internas y externas
Órgano sensorial excitable	-
Cualidades psíquicas (Placer/displacer)	-
Imágenes	Imágenes

Continúa...

⁴³ Esquema tomado de Sigmund Freud, “Die Traumdeutung (1900)”, en *Gesammelte Werke* (Germany: Anaconda, 2014), p. 350.

⁴⁴ Cfr. *Supra*, p. 532.

<i>Conciencia</i>	<i>Inconsciente</i>
Asociación entre representación-palabra y representación-cosa	-
Cualidad inconstante	
Descarga motriz	-
Como pantalla	-
Sin lugar	Lugar en el aparato psíquico

Procedamos con la segunda tópica, del escrito *El yo y el ello* (1923):

La diferenciación de lo psíquico en conciente e inconciente es la premisa básica del psicoanálisis, y la única que le da la posibilidad de comprender, de subordinar a la ciencia, los tan frecuentes como importantes procesos patológicos de la vida anímica. Digámoslo otra vez, de diverso modo: El psicoanálisis no puede situar en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino que se ve obligado a considerar la conciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar.⁴⁵

Contundentemente, para Freud, si un psicoanalista no sabe la diferencia entre conciente e inconsciente no hace psicoanálisis. Aun sostiene el carácter efímero de la conciencia, y lo hizo hasta el fin de su obra.⁴⁶

[...] la experiencia muestra que un elemento psíquico, por ejemplo una representación, no suele ser conciente de manera duradera. Lo característico, más bien, es que el estado de la conciencia pase con rapidez; la representación ahora conciente no lo es más en el momento que sigue, sólo que puede volver a serlo bajo ciertas condiciones que se producen con facilidad.⁴⁷

Tras el proceso mencionado, la primera divergencia, entre primera y segunda tópica, la advertimos en el yo: “Nos hemos formado la representación de una organización coherente de los procesos anímicos en una persona, y la llamamos su yo. De este yo depende la conciencia; él gobierna los accesos a la motilidad, vale decir: a la descarga de las excitaciones en el mundo exterior”.⁴⁸

El yo, desde el *Proyecto de psicología* (1950 [1895]), es la serie de representaciones organizadas de tal manera que son constantemente ocupadas por energía. En la segunda tópica, el yo sigue “moderando”, en la medida que le es posible, el acceso de los contenidos a la conciencia. La existencia de la conciencia depende del yo. En

⁴⁵ Cfr., F-OC, *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX, p. 13.

⁴⁶ Cfr., F-OC, *Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis*, 1940 [1938], Vol. XXIII.

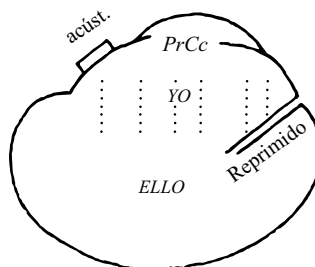
⁴⁷ *Supra*, p. 16.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 18.

Más allá del principio de placer (1920) Freud dijo que la conciencia es un sistema, cuya ubicación no es como la de los otros sistemas: “[...] ese factor que falta a todos los otros sistemas podría ser la ubicación del sistema *Cc*, que acabamos de exponer: su choque directo con el mundo exterior”.⁴⁹ Siguiendo con el yo, esté deja de ser exclusivamente preconscious y se le reconocen extensiones inconscientes.

La segunda divergencia trata de un cambio de nominación, formulado en *Más allá del principio de placer*, expuesto con mayor extensión en *El yo y el ello* (1923), fundamentado en *Nota sobre la «pizarra mágica»* (1925 [1924]) y resumido en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926). La conciencia es la superficie del aparato psíquico, una función del primer sistema que tiene contacto con el mundo exterior y está localizada anatómicamente en la corteza.⁵⁰ ¿Cuál es el primer sistema? La percepción. En la *Carta 52*, la conciencia era un sistema, en el esquema de la *Interpretación de los sueños* desaparece y, ahora, en la segunda tópica, es la superficie del aparato y, al mismo tiempo, una función de la percepción (Esquema 5). El nuevo esquema nos ayuda a imaginarlo.

Esquema 5 Esquema del aparato psíquico⁵¹



A diferencia de los anteriores, este aparato psíquico está en tres dimensiones.⁵² En él:

Un in-dividuo (*Individuum*) es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido (no discernido) e inconciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema *P* como si fuera su núcleo. Si tratamos de obtener una figuración gráfica, agregaremos que el yo no envuelve al ello por completo, sino sólo en la extensión en que el sistema *P* forma su superficie (la superficie del yo), como el disco germinal se asienta

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 25-26.

⁵⁰ Cfr., F-OC, *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX, p. 21. *Más allá del principio de placer*, 1920, Vol. XVIII, p. 26.

⁵¹ Esquema tomado de F-OC, *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX, p. 26.

⁵² Cfr. F-OC, *Esquema del psicoanálisis*, 1940 [1938], Vol. XXIII, p. 143.

sobre el huevo, por así decir. El yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello.⁵³

El psiquismo en la segunda tópica son varias superficies. Freud utiliza el término superficie como capa, una encima de la otra. El yo es una parte alterada del ello por la influencia de estímulos que provienen del exterior, a través de la percepción. Gracias a esto, para Freud, el yo procuraría imponer el principio de realidad sobre el principio de placer; como la conciencia ha dejado de ser un sistema, tenemos que el sistema es P-Cc. La energía entra por los órganos de los sentidos y, luego de hacer un recorrido dentro de esta bolsita, o huevo, sale –se descarga– por esos órganos. Al yo que vemos dibujado Freud lo llamó yo psicoanalítico y garantizó que tiene su correlato en la corteza cerebral: el yo anatómico.⁵⁴

La P-Cc es un bulbo, una protuberancia “vuelta hacia el mundo exterior”. Sin percepción no será posible ningún fenómeno consciente *ipso facto* sin mundo exterior que percibir no hay conciencia. Por lo demás, la conciencia sigue requiriendo de estímulos y abarca representaciones-palabra y representaciones-cosa.⁵⁵ En *Más allá del principio de placer*, Freud precisó que todo organismo vivo es una vesícula de sustancia estimulable; con otras palabras, somos bolsas con contenidos. En ese escrito todavía era sistema Cc y Freud lo ubicó en la periferia de la bolsa; se refiere al sistema nervioso. Por la recepción de los estímulos externos a través de los años, supone Freud, la sustancia de la vesícula –en la especie– ha cambiado, “De ese modo se habría formado una corteza [...] que ofrece las condiciones más favorables a la recepción de éstos y ya no es susceptible de ulterior modificación”.⁵⁶ En suma, no hay inscripción de huellas mnémicas en la corteza, sólo acceso de la energía.

Nota sobre la «pizarra mágica» muestra cómo el juguete homónimo le ofreció a Freud un ejemplo material y cabal para demostrar el funcionamiento del aparato psíquico. La pizarra mágica es un juguete que tiene una hoja compuesta de celuloide y papel encerado y una tablilla de cera. Si uno escribe sobre la hoja, queda impreso sobre la tablilla y no en la hoja. Al remover el contacto entre las capas, desaparece el mensaje o dibujo. La hoja es el sistema P-Cc y la tablilla el Icc, para Freud. En otras palabras, que las mismas vías neurales para recibir estímulos son las encargadas de descargar la energía; a la par son proyectadas imágenes que están dentro de la bolsa y son experimentadas como gratas o dolorosas.

Hay dos problemas no resueltos aquí:

⁵³ Cfr. F-OC, *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX, pp. 25-26.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 50.

⁵⁵ Cfr. F-OC, *Nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis*, 1912, Vol. XII, p. 185.

⁵⁶ Cfr. F-OC, *Más allá del principio de placer*, 1920, Vol. XVIII, p. 26.

1. Cómo se producen imágenes, sean representaciones-palabra o representaciones-cosa.
2. Tiene que haber contacto para producir conciencia.

El segundo tal vez no parezca un problema; sin embargo, lo es porque esa concepción es de física antigua o aristotélica. En ciencia, el contacto no es el único medio para producir fenómenos. Hasta se duda de que el contacto, como lo imaginamos tridimensionalmente, exista. A manera de ejemplo, ¿alguna vez ha volteado porque siente una mirada sobre usted? Si cree en la necesidad del contacto, ¿dónde están sus órganos sensoriales susceptibles de estímulos visuales para aquellas ocasiones?

Hasta aquí, lo que hemos establecido se encuentra sintetizado en *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]). Sólo haremos hincapié en algunos puntos que hacen más explícita la posición de Freud. En el escrito, Freud enunció que una premisa del psicoanálisis es que el órgano y escenario de lo psíquico es el encéfalo.⁵⁷ La conciencia “[...] es un fenómeno que sucede en el estrato cortical más exterior del yo”.⁵⁸ Nuevamente, en la corteza. Tanto en este fenómeno como en el inconsciente, animales y humanos estamos al mismo nivel; es decir, no hay forma de diferenciarlos desde el psicoanálisis de Freud, excepto por “[...] la función del lenguaje, que conecta con firmeza los contenidos del yo con restos mnémicos de las percepciones visuales, pero, en particular, de las acústicas”.⁵⁹ Para Freud, el lenguaje son imágenes funcionando de una manera particular, cuyo referente originario está en el exterior.

Discusión y conclusiones

Revisemos nuestro cuadro.

<i>Conciencia</i>	<i>Inconsciente</i>
Neuronas	Neuronas
Contenido del Prc/Rep-palabra	Rep-cosa
Percepción	Percepción
Yo	Yo
Experiencias internas y externas	Experiencias internas y externas
Órgano sensorial excitable	Superficie de inscripción
Cualidades psíquicas (Placer/displacer)	-
Imágenes	Imágenes

Continúa...

⁵⁷ Cfr. F-OC, *Esquema del psicoanálisis*, 1940 [1938], Vol. XXIII, p. 143.

⁵⁸ *Ibid.*, 159.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 160.

<i>Conciencia</i>	<i>Inconsciente</i>
Asociación entre representación-palabra y representación-cosa	-
Cualidad inconstante	Fijación
Descarga motriz	-
Como pantalla	-
Función del sistema P-Cc	Lugar en el aparato psíquico
Evolución - Resultado	Evolución – Primitivo
Fenómeno	-

Y cotejémoslo con el correspondiente en neurociencia:

<i>Conciencia</i>	<i>Inconsciente</i>
Estado	Estado
Percatarse/conocimiento	-
Percepción	Percepción
Yo	-
Experiencias internas y externas	Experiencias internas y externas
Sentidos	Sentidos
Verbalización	Imágenes

En nuestra opinión, son increíblemente similares, con la excepción de dos elementos:

1. El yo.
2. Cualidades psíquicas *versus* percatarse/conocimiento.

Para el psicoanálisis de Freud, el yo tiene partes preconcientes e inconscientes. En los fenómenos conscientes uno se percata de la imagen y de si es placentera o no; en cambio, para la neurociencia el yo es consciente y percatarse de algo, por ejemplo, uno mismo, es conocimiento.

Durante la época de Freud, el sentido común no atribuía significado o sentido a los fenómenos inconscientes.⁶⁰ Para nosotros, occidentales, el sentido común nos indica que, usualmente, los fenómenos inconscientes tienen significado y sentido. Ejemplo de ello es “No me di cuenta de que lo hice, fue inconsciente”. Eso quiere decir que lo

⁶⁰ Cfr. F-OC, *Las resistencias contra el psicoanálisis*, 1925 [1924], Vol. XIX.

hizo sin querer hacerlo con esa intención. Esto es diferente a decir “Lo olvidé”. Ahí no hay ningún presupuesto de que hubiera algo más en el olvido. En *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), Freud escribió: “La introducción del tratamiento conlleva, particularmente, que el enfermo cambie su actitud conciente frente a la enfermedad”.⁶¹

Para iniciar un tratamiento psicoanalítico, desde la teoría de Freud, el paciente tiene que cambiar su actitud respecto a cómo se percata de las cualidades psíquicas, respecto a lo que le es placentero y doloroso, cuya causa inconsciente desconoce. La palabra clave es actitud, es decir, su disposición a atribuir sentido y significado a su enfermedad. Freud exige que, para ejercer clínicamente, el paciente deje su política del avestruz, que el paciente quiera saber algo sobre sí mismo que le es ignoto. En el orden de las ideas anteriores, exigir que alguien sea consciente de lo que hace sería de lo más antipsicoanalítico o un pleonismo. Lo segundo, porque solicitaríamos lo que ya sucede: que el paciente se percate de las cualidades psíquicas de lo que está inscrito en su aparato psíquico.

A partir de la comparación, la teoría de Freud y la postura en neurociencia coinciden en que la conciencia implica la capacidad del aparato cognitivo⁶² para captar y responder a experiencias internas y externas a él. Estas experiencias, a través de los órganos de los sentidos, implican la percepción de cualidades que colocan como indubitable la existencia de una realidad externa al aparato cognitivo y otra interna a él. Asimismo, para Freud, el pensar en imágenes es primitivo, a nivel ontogenético y filogenético; a saber, el inconsciente, hecho de imágenes, sería de lo más primitivo en una especie y un atributo de cualquier individuo de la ella. Además, otras especies también tendrían inconsciente, aunque en nuestra especie el uso de palabras implicaría un cambio evolutivo.⁶³ Este es el punto de acuerdo entre Freud y la neurociencia, que Kandel y Damasio explicitan junto a la importancia de la corteza. En contraste, dado que para la neurociencia el yo es consciente, cuando se es consciente de algo, eso es considerado como conocimiento, aunque éste pueda ser erróneo respecto a la realidad. Mientras que para el psicoanálisis de Freud el yo es inconsciente, la conciencia sólo permite conocer las cualidades de lo que está inscrito en el psiquismo de uno, lo que conlleva que el yo está imposibilitado para autoconocerse.

⁶¹ Cfr. F-OC, *Recordar, repetir, reelaborar* (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II), 1914, Vol. XII, p. 154.

⁶² Sea éste el aparato psíquico en la teoría de Freud o el yo en neurociencia. Para un mayor desarrollo del término *aparato cognitivo*, remitimos a José Antonio Castornia, “La epistemología genética, ¿es una epistemología naturalizada?”, *Schème-Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, 6, núm. 2, agosto, 2014.

⁶³ Cfr. F-OC, *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX, p. 23.

Bibliografía

- Bardone, Sergio Pablo Urquiza y Carranza, Miriam. “La transición del sistema nervioso entre invertebrados y vertebrados”. *REDUCA (Biología)* 5, núm. 3, 2012, pp. 117-129.
- Beltrán Guerra, Jaime Alfonso. “Estado del arte sobre el sistema nervioso del pulpo desde la perspectiva de la morfología humana”, Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2011.
- Castornia, José Antonio. “La epistemología genética, ¿es una epistemología naturalizada?”, *Schème-Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas* 6, núm. 2, agosto 2014, pp. 4-26.
- Corominas, Joan. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid, Gredos, 1987.
- Damasio, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona, Ediciones Destino, 2010.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía: Tomo I A-K*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2015, 24 V.
- . *Lo inconciente*, 1914, Vol. XIV.
- . *Breve informe sobre el psicoanálisis*, 1924 [1923], Vol. XIX.
- . *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*, 1917, Vol. XIV.
- . *Lo inconciente*, 1914, Vol. XIV.
- . *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, 1950 [1892-99], Vol. I.
- . *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V.
- . *El yo y el ello*, 1923, Vol. XIX.
- . *Nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis*, 1912, Vol. XII.
- . *Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis*, 1940 [1938], Vol. XXIII.
- . *Más allá del principio de placer*, 1920, Vol. XVIII.
- . *Esquema del psicoanálisis*, 1940 [1938], Vol. XXIII.
- . *Las resistencias contra el psicoanálisis*, 1925 [1924], Vol. XIX.
- . *Recordar, repetir, reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II)*, 1914, Vol. XII.
- . *Nota sobre la “pizarra mágica”*, 1925 [1924], Vol. XIX.
- . *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- . “Die Traumdeutung (1900)”, en *Gesammelte Werke*, 07-410. Alemania, Anaconda, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. España, Paidós, 1997.
- . *Elogio de la teoría: discursos y artículos*. Barcelona, Península, 2000.
- Kandel, Eric Richard. *En busca de la memoria: Nacimiento de una nueva ciencia de la mente*. Buenos Aires, Katz, 2007.

- Lakatos, Imre. *Escritos Filosóficos, I: La metodología de los programas de investigación científica*. España, Alianza Editorial, 2007.
- Northcutt, Richard Glenn. "Understanding vertebrate brain evolution", *Integrative and comparative biology* 42, núm. 4, agosto, 2002, pp. 743-756.
- Popper, Karl. *El mito del marco común: En defensa de la ciencia y la racionalidad*. España, Paidós, 2005.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. <<http://dle.rae.es/>>.
- Singer, Wolf. "Conscious Processing: Unity in Time Rather Than in Space", en *The Blackwell Companion to Consciousness: Second Edition*, Coords. Susan Schneider y Max Velmans, pp. 607-620. West Sussex, Wiley-Blackwell, 2017.
- Velmans, Max. "How could consciousness emerge from adaptive functioning?", *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling* 1, núm. 11, 2016, p. 6.

II. REFLEXIONES EN TEORÍA PSICOANALÍTICA

ACONTECIMIENTO, FRAGILIDAD Y FUERZA EN LA CONDICIÓN HUMANA

Ma. Guadalupe Reyes Olvera

El viento soplaba en el brezal agostado
Pero no se movía una hoja en el bosque;
Criaturas oscuras reptaban en silencio,
Y allí estaban las sombras día y noche.

J.R.R. TOLKIEN,
El Hobbit

Condición humana. Fragilidad y fuerza

Las singularidades del ser humano nos mueven a una constante reflexión. Ésta toma múltiples vías dada la complejidad inherente a su misma condición, condición humana, entendida como aquella cuyas características se diferencian de las de la “naturaleza” humana, comprendida, como nos dice Hannah Arendt, “como la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida” (Arendt, 2009: 21).

Así, el hombre, en tanto tal, no se especifica por su naturaleza, sino por su condición. Esta condición Arendt la entiende como las circunstancias que afectan a un proceso o al estado de una persona; la inscribe “en la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo [...] La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2009: 22).

Podemos pensar que dicha condición, cuando Arendt la localiza como “pluralidad”, la inscribe en una categoría universal; sin embargo, al apelar a las circunstancias: “acción humana [...] vivan en la tierra y habiten el mundo [...], nadie es igual a otro que haya vivido, viva o vivirá” da un vuelco a lo singular donde concebimos que un ser humano se constituye como tal en función de sus contextos, su historia y las circunstancias de su presente socio-político-económico, así como a sus muy particulares formas de inscripción psíquica y subjetiva que son tratadas, como sabemos, por el psicoanálisis.

La condición humana en el psicoanálisis

En la concepción psicoanalítica, el ser humano es constituido, constitutivo y constituyente. Constituido en tanto que cada sujeto siempre será constituido por otro, que le otorga un lugar en su subjetividad, en su sistema simbólico y en su lenguaje a un *infans* aun antes de nacer; es un Otro que cumplirá las funciones de amparo, protección, trasmisor de la ley, coadyuvante de su constitución subjetiva, de su bienestar/ malestar histórico vivencial y de cultura.

Es constitutivo, pues forma parte de un grupo y entorno social, familiar y cultural, al que le es inherente una ascendencia, descendencia y coexistencia en la que adopta un lugar fundamental desde el cual ejerce la transmisión de un origen, un nombre, una filiación, un sistema de parentesco y cadena generacional, tradiciones, costumbres y formas de vida.

Es constituyente en tanto es partícipe de la constitución psíquica y subjetiva de otro, particularmente de una organización psíquica que le imprimirá una particular concepción del cómo ser, subjetivar y vivir a un otro y con otro, pareja, hijo, hermano, nieto, primo, amigo, vecino, etc. De sus concepciones, argumentaciones o representaciones sobre la vida, sobre el hombre, de sus afectos, sentimientos y angustias. A su vez, tiene la compleja tarea de tomar aquello a constituir para sí mismo lo que se le ha dado y transmitido para asumirlo, transformarlo o crearlo para que pase a formar parte de sí, de una manera singular y propia.

En el psiquismo para el psicoanálisis, la constitución de lo humano también pasa por la constitución de lo inconsciente, por aquello que el sujeto no sabe de sí mismo, una condición signada por su incompletud, hecha de fallas, faltas, agujeros, ajenidades de sí, discordancias, inconsistencias y contradicciones debidas aun a la misma estructuración/constitución psíquica. Paradójicamente, una de las vías para su formación es debida a los acontecimientos, muchas veces azarosos, en los que el sujeto se vive en su innegable fragilidad y/o en su fuerza extraordinaria.

Fragilidad y fuerza

Se presentan en sí mismas en la propia condición humana, le son inherentes; regularmente acceden a la consciencia en momentos privilegiados del alma, del ser y de la vida. Aun en el propio malestar del vivir y cultural suelen presentarse ambas, intensificarse, predominar o ser excesivas. Surgen en las situaciones habituales, en las fundamentales y frente a los *acontecimientos* infortunados, en las desventuras que pueden ocurrir de forma repentina, azarosa, accidental por las vicisitudes de la vida misma como por sus cuestiones fundamentales, nacer, morir, amar, odiar, la salud y la enfermedad; aun de la propia historia, del linaje generacional o en lo cotidiano; infortunios que, de presentarse en alguna o muchas ocasiones, trastocan las condiciones de existencia.

Las figuras de fragilidad y fuerza, a su vez, nos interrogan en función de este presente que calificamos como contexto adverso, profundamente incierto por las diversas manifestaciones que rebasan a la sociedad, a la cultura y a un otro/Otro muy específico en las ocasiones en las que se presenta como ajeno, extraño, siniestro (avieso relativo al mal, malintencionado, torcido, fuera de la regla), ominoso (abominable, despreciable), afectando al individuo de disímiles maneras, como lo pudiéramos constatar en la política, la corrupción, la violencia, la inseguridad, los delitos, las imposiciones del mercado, etc., que son eclosiones constituidas por aspectos socio-político-económico-subjetivos-corporales que cuando le ocurren a una persona adquieren una materialidad trazada por la inconsistencia, la inestabilidad y el desamparo, en muchas ocasiones aciagas. Ante ello, la persona necesariamente requiere preguntarse de alguna manera: ¿cómo le hago? ¿Con qué cuento de mí mismo para afrontar eso?

Sobre la fuerza

Requerimos, en este contexto, concebir la fuerza más allá de la capacidad física o material para realizar algo, más allá de la fuerza como violencia, coacción o poder, esto es, concebir la fuerza en la vida y existencia como la capacidad para imprimir un movimiento o modificar una forma como uno de los elementos de aquello que nos humaniza. Al respecto, nos dice Pilar (*sic*), en un comentario del artículo de Silva-Herzog Márquez:

La fuerza no es un desafío para el espíritu, pues la fuerza es un don del espíritu. La fuerza en un sentido divino, nunca deshumaniza, por el contrario nos hace sentir más humanos; debido a que la fuerza nos impulsa a realizar las cosas que el espíritu nos manda y como el espíritu es inmaterial, sólo percibe la naturaleza del hombre, sin poder, sin dinero, sin cosas superfluas –la esencia del ser– no puede someter al mismo hombre porque son lo mismo (Silva-Herzog, 2016).

En psicoanálisis, la fuerza inherente a la condición humana la podemos asociar a una de las características de las pulsiones en la teoría freudiana. La fuerza pulsional es una fuerza psíquica compleja en tanto que denota un esfuerzo constante de la vida anímica conjugado con una fuente (erógena, corporal), una meta o fin (satisfacción, realización o represión), y un objeto contingente o variable (Freud 1915/1992). Asimismo, puede dirigirse hacia sí y al otro para vincularse y realizar sueños, deseos e ideales, con lo que estaría siguiendo la fuerza del eros, o bien, puede dirigirse contra sí mismo o contra el otro donde la finalidad es la agresión, la violencia o la muerte donde estaría operando *thanatos*.

Sobre la fragilidad

Si bien puede relacionarse rápidamente con vulnerabilidad, debilidad, fragilidad, en la teoría freudiana tiene un sentido específico: inicialmente desamparo o desvalimiento (*Hilflosigkeit*), estado de indefensión del lactante que, dependiendo totalmente de otra persona para la satisfacción de sus necesidades (sed, hambre, cobijo, afecto), se halla impotente para realizar la acción específica adecuada para poner fin a la tensión interna; para ello requiere de otro, de un semejante que pueda auxiliarlo y poder sobrevivir. De este auxilio, la acción específica, nacen todos los motivos morales, nos dice Freud (Freud 1895/1992: 362).

Asimismo, tanto en el niño como en el adolescente y el adulto, el desamparo también puede presentarse constituyendo el prototipo de la situación traumática generadora de angustia.

El acontecimiento

En la gama de contexto adverso, el acontecimiento, al sobrevenir como contingencia (accidente, infortunio, trauma, desgracia, adversidad), se presenta de manera inesperada, accidental, irrupta, adviniendo en el sujeto una operación de yuxtaposición, es decir, instalando cosas disímiles y disyuntas juntas o fusionadas en forma directa sin ninguna brizna, hebra o hilo que procure alguna elucidación, ocasionando una imposibilidad de la conciencia, de sentido, de simbolización, de significación o de mirada y de cuestionamiento de esa ajenidad hacia sí. A esta realidad funesta avasallante del sujeto, varios autores, filósofos y psicoanalistas la han tratado como *acontecimiento*.

En una primera aproximación, los acontecimientos son hechos que escapan de la rutina o de lo cotidiano; designan la alteración múltiple y heterogénea del azar, son singulares, susceptibles de ser localizados en el espacio y en el tiempo cuyos efectos modifican el sentido de lo subjetivo, lo histórico, lo social, lo político, lo vital.

Como vemos, el acontecimiento trata de lo inaudito, infrecuente, insólito, inusual, traumático que inscribe en el sujeto elementos que no forman parte de su propia historia ni de su devenir, ni de sus representaciones ni de sus afectos; vuelve más agudo el desamparo que hace al sujeto mismo verse en formas más acusadas de indeterminación, de irresolución, de perplejidad, de angustia excesiva, donde paradójicamente lo que se vivencia no es del orden de la repetición ni de los determinantes psíquicos, es decir, se encuentran sin localización psíquica, pero sí de percepción de afectos muy intensos y avasalladores que sobrepasan el capital de sus representaciones y significantes simbólicos e imaginarios. Estaríamos ante una constelación muy particular del inconsciente: el inconsciente sin sujeto, un saber sin sujeto.

Esto que paradójicamente se inscribe en el psiquismo como un agujero, constituye en sí una fuente de interrogantes, pues la psique se ve viviendo un suceso que no debiera haber ocurrido y que repentinamente afecta su ser, pues está fuera de cualquier orden de identificación, de representación, sintonía, inclinación, conexión, simpatía, relación, y no forma parte de ninguno de los elementos constituyentes de su psiquismo. Por lo demás, se dice que el psiquismo está abierto a lo nuevo, a los nuevos hallazgos intrapsíquicos e intersubjetivos, representaciones y simbolizaciones, pero ¿qué hace un sujeto cuando lo avasalla algo extrapsíquico, algo radicalmente éxtimo? (Lacan, 1969/2008). Cuando se enfrenta a la extimidad –lo contrario a la intimidad personal y privada– para encontrarse con que su intimidad ha sido forzada a ser expuesta, su dolor, sus sentimientos, su impotencia por algo que no es de él ni le pertenece, pero que sí lo precipita a la tarea primeramente de salir o salvarse y defenderse de la situación, atender las afecciones físicas, psíquicas, jurídicas, penales mediante el auxilio de algún otro o de algún orden. Ante ello, lo que en primera instancia tramita en sí mismo son preguntas que intentan capturar algo del orden de lo propio en un intento de dar cuenta de una causa: “¿Por qué a mí?”, “¿Qué hice para merecer esto?”, “¿Qué es lo que estoy pagando?”, “Y yo, ¿qué es lo que tengo que ver con eso?”, son preguntas que denotan la profunda extrañeza, lo impersonal, la no localización de lo propio porque no es propio, y de lo que, sin embargo, siente y vive más intenso que el dolor o el sufrimiento para percibirse, más bien, violentado, ultrajado, forzado, coaccionado, intimidado, erosionado, confundido, anulado por una causa desconocida e irracional. Se instala así la agonía del eros, la oscuridad, las sombras, las criaturas oscuras que reptan en silencio, las sombras día y noche, como señala Tolkien en el epígrafe de este texto (Tolkien, 2004: 81).

La imposibilidad de nombrar *eso* que lesiona, que hiere de forma tan íntima y tan impropia, cuando lo más próximo y lo más lejano confluyen. Próximo porque son sus sentimientos y sus dolencias; lejano porque fueron causados por algo radicalmente ajeno y lo sufre en sí mismo. Extimidad (Lacan, 1969/2008: 206), lo cual nos plantea la dificultad misma de nombrar esta extraña conjunción. O bien podremos preguntarnos, como lo hace Deleuze, ¿cómo llamar a la “relación más personal con

una herida”? (Deleuze, 1989). O, como lo menciona Badiou, es “el encuentro puro y simple con el horror” (Badiou, 1998: 8).

La ajenidad radical

A este acaecer, acontecimiento éxtimo, lo han tratado también otros filósofos. Veamos algunas de sus proposiciones.

El azar

Si encontramos que, con el orden de la representación, del significado, del sentido, de la simbolización frente al acontecimiento, el sujeto no se apropiará según el orden del procesamiento y la elaboración de elementos simbólicos, entonces ¿con qué cuenta para solventar tal situación? En primera instancia, ocuparán un lugar para su posible registro e inscripción cuestiones del azar. Al respecto, Alain Badiou, en su conferencia sobre el “Ser y acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía”, nos dice:

Este [el acontecimiento] es un suplemento azaroso, algo que frente a una figura instituida del ser, y que yo llamo “situación,” llega “de más,” y tiene que tomarse en el sentido fuerte, en el sentido en que no es posible decidir si se sabe que aquello es o no es, de modo que para zanjar el acontecimiento hará falta, precisamente, una decisión. Esta decisión en el punto de lo indecible es aquella que fija el estatuto de la inscripción del acontecimiento en el ser a través de la apuesta, el azar, los gestos de la inscripción (Badiou, 1998: 3).

Podríamos remitir esta apuesta, este azar y los gestos de inscripción, primeramente al registro de eso real acontecido que conlleva movimientos de inscripción que aluden a una posibilidad de enlace simbólico-real, a la vacilación de los significantes o a los significantes flotantes que propone Laclau (2003). La vacilación y lo flotante nos indican que no todo se encuentra localizable en la cadena de significantes, aquello que se ubica fuera de un no pasaje, fuera de la dialéctica, del movimiento del pensamiento, de la consciencia. Sigamos a Badiou:

No es entonces ni el ser, ni los entes, ni siquiera la nada, lo que sería la tercera posibilidad de la ocurrencia categorial del acontecimiento. Debe ser representado en primer lugar en su figura de eclipse [ausencia, desaparición], no se instituye a sí mismo, suplementa, surge, y tal emergencia es al mismo tiempo su desvanecimiento. No quedará paradójicamente nada aunque haya sido ese suplemento incalculable de la situación. Lo que subsistirá del acontecimiento es lo que habrá sido decidido a propósito suyo y que es,

finalmente, su nombre. Lo que circulará a partir de entonces no será el acontecimiento como tal que se ha evanecido y rescindido, sino la nominación que va a prender el acontecimiento junto con el ser y que es el producto de lo que llamo la “intervención” (Badiou, 1998: 3).

La intervención del ser mismo en “eso”, la nominación para la atención de ese acontecimiento en el hablante, paradójicamente será de manera distinta según las disciplinas y las circunstancias humanas, todas ellas legítimas, con las que se intenta alguna aproximación en su conjunto de representaciones para atender a quien se encuentra en esa situación según se nombre: víctima, ofendido, paciente, traumatizado, victimizado, herido, caído, accidentado, damnificado, agraviado, dañado, sacrificado, superviviente, traumatizado, analizante; inclusive el mismo término de extimidad tendrá diferentes aplicaciones según lo tratado y los contextos. En lo que nos ocupa, la intervención clínica psicoanalítica o las diversas intervenciones que el sujeto procure (médicas, legales, de protección, psicológicas, psicoanalíticas, etc.) aluden necesariamente a un Otro, en este caso simbólico, con quien el sujeto podrá efectuar un trabajo de atención, de nominación, descripción, quizá de inscripción, de un lugar de sí y para sí ante lo funesto; esto funesto trata de un elemento muy extraño para el psiquismo porque no forma ni formará parte de su ser; como nos dice Badiou, podríamos formular eso extraño de la siguiente manera: ¿Qué hago con eso ajeno en mí? ¿Qué hago con eso que no soy Yo? ¿Cómo asumo las implicaciones en mí, de eso que no es mío? Pregunta que adquiere toda su validez pues se trata de legitimar esa ajenidad, es decir, admitir la diferencia, el reconocimiento de que eso *me* pasó. Algo muy diferente a su sí mismo de manera radical le aconteció y, muchas veces, a partir de eso, tendrá que reorganizar su vida, aprender a vivir con eso; y si en algún momento eso deja de tener efectos y hay una disminución del dolor, mucho del camino de subjetivación se habrá tramitado.

Asimismo, en el artículo mencionado, Badiou hace una reflexión sobre lo real lacaniano:

Hace falta ir más lejos que Lacan en la destitución del imperialismo del lenguaje y en el reconocimiento de que pueden existir multiplicidades reales que, sustraídas al lenguaje, no caigan sin embargo pura y simplemente en el régimen del encuentro impensable. El punto de lo real para Lacan es en efecto no simbolizable, y por lo tanto sustraído al lenguaje, pero por esto tal punto sólo puede ser el horror, el encuentro puro y simple con el horror. Lacan decía con frecuencia que si se quería saber que es lo real, pues, es cuando uno se tropieza con una mesa, y no es la mesa lo real sino el “tropezarse” (Badiou, 1998: 8).

Ese tropezarse da cuenta de la afectación sobre la persona de eso ocurrido, afectación que indica el registro perceptivo, de lo vulnerable, de lo real, de la marca de lo

éxtimo. El problema es que esas marcas no necesariamente son visibles, también se encuentran las no-visibles, veladas u ocultas, “sombras en el día y la noche que reptan en silencio”, aun cuando su condición sea física, como las torturas que se infligen a los detenidos que se especializan en no dejar huellas, así como las marcas psíquicas de muchos maltratos emocionales como humillaciones, descalificaciones, etc., quizá en algún sentido aludan a lo incorporal que menciona Foucault.

Lo inmaterial de la materialidad

En una larga entrevista concedida al periodista italiano Duccio Trombadori, mencionada por Román Suárez Galicia, intitulada “Foucault: pensar el acontecimiento” (Suárez, 2007), nos dice que Foucault menciona “un conjunto de experiencias” que están del lado de lo vivencial, tal vez del lado de aquello de lo que no se puede saber, sino sólo experimentar, de lo cual, su propuesta se dirige a restituir al discurso su carácter de acontecimiento, privilegia el discurso como acontecimiento: “replantearnos nuestra voluntad de verdad, restituir al discurso su carácter de acontecimiento; borrar finalmente la soberanía del significante”. Es decir, tendríamos que pensarlo como restituir al discurso su carácter de real. Lo que está dicho con silencios, gestos, tropiezos, reservas, muecas: materialismo de lo incorporal.

Siguiendo los pasos desarrollados algunos años antes en *Arqueología del saber*, nos dice Suárez, “Foucault pensará el acontecimiento como lo inmaterial de la materialidad, el efecto inmaterial que se manifiesta entre lo material, es decir relación pura: Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal” (Suárez, 2007).

Suárez añade que Foucault aparece, casi al final de su vida, más que como un filósofo, como un pensador de lo liminal, de la imposibilidad de *saber* lo liminal, de la imposibilidad de disponer de la Ley, de la imposibilidad de hacer de una experiencia-límite el fondo de un relato de carácter interiorizante.

A su vez, Suárez se interroga en estos términos: “¿Qué es entonces pensar el acontecimiento? ¿Pensar el acontecimiento es pensar la imposibilidad de la posibilidad, de la potencia y del poder, de la posibilidad como condiciones de posibilidad de la experiencia, del poder no como sustantivo sino como despliegue de fuerzas, de la potencia como ejercicio sobre uno mismo?”

Ante ello, una de las vías para Foucault es “volvernos más griegos” cada día. Esto es no adoptar la *eudaimonía* [la plenitud del ser, la felicidad, o la razón como virtud humana], ni la *areté* [virtud] o *hybris* [desmesura en el orgullo y confianza en sí], sino dar vida a un pensamiento que da cuenta de lo trágico y del horror que representa la potencia de lo ilimitado”.

Con su sí mismo y con el otro

La fuerza avasallante del acontecimiento arroja al sujeto a su fragilidad, ante la cual se ve impelido en muchas ocasiones a sobreponerse con una vida y una corporalidad que han sido trastocadas. Se ve compelido a realizar una operación psíquica que requiere de otro tipo de fuerza, la del espíritu, a sacar fuerza de la flaqueza, a hacer un esfuerzo extraordinario para realizar algo en un momento de gran debilidad e impotencia, donde cabe el aforismo: “En tu debilidad está tu fuerza”. Un posible desciframiento sería: ¿cuál es tu debilidad? ¿Dónde está tu debilidad? ¿En tus hijos, tu familia, tus padres, tu personal?... Allí está tu fuerza.

El sujeto se ha encontrado con un “más allá de mí”, donde la categoría del semejante para sí mismo y para el otro no tuvo lugar. Fue tratado como “cosa” por un “ajeno”. Se ve ante los “afectos del inconsciente real”, como dice Colette Soler, configuración anímica que ella trata en su conferencia del mismo nombre, en 2011, en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires. (Soler, 2012: 99-117).

Lo real, en tanto real, indica que está fuera de lo simbólico, de lo imaginario, del deseo inconsciente y de su reconocimiento. Los afectos del inconsciente real denotan *otro inconsciente*, el que tiene que ver con el trauma y el goce del trauma, donde encontramos un *saber sin sujeto*, esto es, fuera de la cadena significante; planteamiento que, nos dice Soler, Lacan menciona en el seminario del 69 (Lacan, 1969/2008). Se trata de un saber que toca al cuerpo, que afecta al hablante; no al sujeto, sino al hablante sin ser sabido. Añade Soler: “Es decir, un saber que determina no el sujeto mismo, sino su goce corporal” (Soler, 2012: 102). Al respecto incluimos aquí la concepción de Lacan sobre el goce:

Lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, siempre es del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Indiscutiblemente hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es solamente a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada (Lacan, 1966: 17).

Estamos, así, en lo liminal, en los estados límite de la persona, subjetivos y físicos. Estamos ante un inconsciente afectado por el goce donde los significantes no hacen cadena, por lo que estos elementos del inconsciente se llaman reales, fuera de sentido, siendo elementos que emergen ante la caída del sentido. Soler añade: “Ruptura entonces con la tesis del inconsciente lenguaje, lenguaje quiere decir cadena simbólica. Inconsciente estructurado como una cadena que produce sentido, es el inconsciente freudiano” (Soler, 2012: 103).

De manera que estamos ante otro inconsciente que propone Lacan y otro goce. No es el goce sintomático ni satisfactorio, ni goce pulsional que se ubique en función del objeto. Este goce lo localizamos en el cuerpo propio y en las formas de existencia

de donde surgen toda suerte de afectos enigmáticos que corresponden a ese saber sin sujeto, que, por lo demás, son afectos no engañosos, reveladores, por ejemplo, de la angustia. La angustia no engaña y surge ante todo advenimiento de lo real, de todo lo que el significante no puede manifestar, siendo además esta manifestación absolutamente singular. Lo importante es que sean misteriosos para sí mismos y no tanto para los demás; incomprensibles para la persona misma, produciendo incredulidad, pues el dispositivo de alerta no estuvo activado y, por ello, generó perplejidad y desconcierto por lo imprevisto; por ende, la persona no puede reconocerse en ellos, pero eso toca su cuerpo. El simbólico, el significante, no pueden captar eso real arrojando al sujeto al sinsentido, evidenciando o formando el agujero.

Ante la cosa, entonces, ante el fuera del significado, ¿cuál es la posibilidad para el sujeto? ¿cuál posibilidad para subjetivar?

La vacilación, la angustia, el dolor, los duelos, las heridas, el horror, la enfermedad, lo real que se incorpora a la vida no están para saberse ni para eliminarse, están para que el sujeto se encuentre con ellos en los desencuentros y pérdidas que lo han dejado sin lugar y así otorgarles la iniciativa: pensarse en eso, escucharse en eso, sentirse en eso, palabrear con eso, dolerse en eso, horrorizarse en eso. Cederles la iniciativa es otorgarles su lugar en el límite de sí. Permitirse ser conducidos por ellos es interrogarse para poder abrir su propio lugar, el de los otros, el del mundo, con formas inéditas en un tiempo y de un *Trieb* por venir (Lacan, 1964/1989: 68) que podrán articularse, en muchas ocasiones, en función de aquella otra red, la de los otros que acudió en su auxilio, aun en los avatares con sus lazos que se formaron previamente o en el momento adverso, de primeros auxilios, terapéuticos o psicoanalíticos, cumpliendo así una función de “acción específica”, lo cual, aunado a sus afectos incomprensibles, podrá localizar la respuesta del ser, que acude a sí, ante el desamparo.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (1998). *Filosofía, Conferencia sobre el ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía*. Recuperado de <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/19-conferencia-sobre-el-ser-y-el-acontecimiento-y-el-manifiesto-por-la-filosofia/>>.
- Deleuze, G. (1989). *Del acontecimiento*. Recuperado de <<http://reflexionesmarginales.com/>>.
- Freud, S. (1895/1992). “Proyecto de Psicología”. En S. Freud, *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-99)* (Vol. I, p. 362). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1992). “Pulsiones y destinos de pulsión”. En S. Freud, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (Vol. 14, pp. 103-134). Buenos Aires: Amorrortu.

- Lacan, J. (1969/2008). “De un Otro al otro”. En J. Lacan, *De un Otro al otro* (Vol. 16, pp. 206-209). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964/1989). “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. En J. Lacan, *Tyche y automaton* (Vol. 11, p. 68). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1966). *Psicoanálisis y medicina*. Recuperado de <<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.9%20%20%20PSICOANALISIS%20Y%20>>.
- Laclau, E. (2003). *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?* Recuperado de <http://wapol.org/fr/las_escuelas/TemplateImpresion.asp?intPublicacion=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=303&intIdiomaArticulo=1>.
- Silva-Hersog, J. (2016). “Un ensayo sobre la fuerza”, *Nexos*. Recuperado de <<http://www.nexos.com.mx/?p=29044>>.
- Soler, C. (2012). *Los afectos del inconsciente real*. Recuperado de <<http://www.psicoanalisisapdeba.org/descriptores/goce/conferencia-los-afectos-del-inconsciente-real/>>.
- Suárez, R. (2007). *Foucault: pensar el acontecimiento*. Recuperado de <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/2-foucault-pensar-el-acontecimiento/>>.
- Tolkien, J. (2004). *El Hobbit*. México: Planeta.

ALGUNAS REFLEXIONES AL RESPECTO DE LA RETÓRICA DEL PSICOANÁLISIS Y EL PSICOANÁLISIS QUE ES RETÓRICO

Pablo Pérez Castillo

Ingresar en un tema relativo al lenguaje y su trabazón con el psicoanálisis implica, por las articulaciones históricas del movimiento psicoanalítico, dar cuenta de una serie de proposiciones que han enfatizado la centralidad del lenguaje para la propuesta freudiana y post-freudiana, incluyendo la formulación lacaniana. Aunque no se busca evitar dicho camino propositiva o estratégicamente, se expone aquí, primordialmente y para trazar un rumbo al menos parcialmente alternativo al del psicoanálisis francés, un diálogo interdisciplinario con la literatura (o la teoría literaria) y la psicología. Estos campos relacionados con el saber psicoanalítico bien podrían elucidar caminos alternos y menos trazados y recorridos que hacer uso de –la metáfora lacaniana– como habremos de proponer, para circunscribir un sentido ya desarrollado para la clínica y la teoría psicoanalítica. Claramente, la influencia de la literatura y la filosofía del lenguaje para ejercerán una fuerza determinante tanto para la teoría lacaniana como para cualquier otro estudio de lo retórico en el psicoanálisis. En este texto buscaremos especificar de manera particular cómo se piensa que algunas proposiciones de la psicología en relación con la metáfora y la teoría literaria en relación al estudio de la retórica podrían iluminar algunos posibles senderos distintos en el tema del lenguaje en psicoanálisis.

Acaso pudiéramos partir de la siguiente afirmación: la metáfora, elemento central de la función retórica del lenguaje, gesta, produce y posibilita la generación de nuevos sentidos. Yace más allá de la literalidad de una lengua, en tanto no se atiene al sentido cerrado, artífice necesario pero incompleto de nuestra comunicación. Es en el sentido figurado, imaginario, que el sentido está y al mismo tiempo escapa. Es en la retó-

rica que la polisemia habita en donde lo dicho estalla en innumerables posibilidades, como onda expansiva que produce y crea las órbitas interminables del sentido. En el tumulto de lo posible otorga un sitio igualmente importante para lo indecible, para lo oculto que sólo más tarde reaparece, para el secreto que siempre estuvo ahí. Es en la inexactitud de la metáfora que lo literario es más potente y veraz que lo literal, y la propuesta que aquí se adelanta busca justamente analizar y dar mérito a la retórica, en tanto forma de aprendizaje y conocimiento, en tanto elemento comunicable del entendimiento con todo y su enigma, en tanto la estructura y forma misma del terreno lo interpersonal.

Es también en la metáfora y su carácter imperfecto que resulta viable que un asunto, dígase vivencia, memoria, afecto; sea y al mismo no sea comprendido. En el movimiento que provoca el juego de palabras propio de la retórica, es posible un entendimiento y, al unísono, la evocación de una búsqueda de otro sentido adicional, igualmente viable.

El asunto de las cualidades retóricas del lenguaje y campo psicoanalítico está en el foco de algunas de las interminables discusiones en relación a la solidez de esta propuesta teórica y, por ende, terapéutica (o ‘analítica’). El mismo Freud reconocía las virtudes y riesgos inherentes a la construcción y el dinamismo de conceptos en psicoanálisis (1915), aún cuando reconocía en el uso del lenguaje figurado, como veremos más adelante, el potencial de producir un entendimiento ventajoso (1895). En este texto no se propone reingresar en el inacabable asunto de la cientificidad o certeza del saber psicoanalítico, siendo una temática revisitada inclusive desde la propuesta que conciben los riesgos del uso de la metáfora en esta teoría (Wachtel 2003).

Habremos de enfocar nuestro estudio y exploración, alternativamente, en el terreno fértil del psicoanálisis para este tema. Y así, para adelantar un ejemplo: cuando Freud indica (en 1912) que la escucha en psicoanálisis habría de ser un asunto de “volver hacia el inconsciente emisor del enfermo su propio inconsciente como órgano receptor, acomodarse al analizado como el auricular del teléfono se acomoda al micrófono” (115), encontramos en dicha figuración un sentido para la escucha, pero al mismo tiempo, una serie de preguntas e hipótesis adicionales que nos impulsan en la búsqueda de un sentido, un empuje que busca establecer diversas relaciones entre, para este caso, el teléfono y el oído, como forma posible de comunicar: ¿cómo será posible la comunicación entre inconscientes? ¿Es posible escuchar aquello que proviene de un sitio que no es asequible para la consciencia? ¿En tanto existe la posibilidad de analogar dicha comunicación con la de un teléfono, ¿se trata solamente de una escucha o es acaso una conversación? Una vez que se escucha con el inconsciente propio, ¿qué posibilidades tiene de convertirse en material de análisis cognoscible lo que ha llegado de forma directa a otro Inconsciente? Estas preguntas se proponen aquí como ejemplo de aquellas que acaso pudieran surgir en la espontaneidad de la comprensión metafórica, y al mismo tiempo se trata de las preguntas que han surgido de una forma u otra a partir de la metáfora freudiana de la escucha analítica por

distintos planteamientos postfreudianos (véase un estudio detallado y exhaustivo, por ejemplo, de Bollas en 2008). Sin embargo, aun cuando pudiera tratarse entonces de un aspecto digno de atender en cada una de sus posibles vertientes, nos conformamos, por el momento, en señalar y subrayar la riqueza que surge de la posible ambigüedad figurativa que provee la metáfora, en este caso como forma de elucidación teórica en relación al método psicoanalítico y su escucha, en tanto será ahí, a partir de dicha característica (o cualidad) que se posibilita comprender y al mismo tiempo problematizar una noción, una idea. Con las metáforas, se genera un sentido, pero se sabe que nunca se trata de una circunstancia en donde ‘todo está dicho’: siempre habrá más, siempre retornará otra posibilidad, otra incógnita. Habremos de proponer y ejemplificar en diversas ocasiones que la construcción metafórica del aparato psicoanalítico conforma una forma del conocimiento per se, germinal en el caso del psicoanálisis. El punto trata de un asunto intrínseco a la retórica, que habremos siempre de retornar y de visitar a la imagen lingüística de la metáfora.

Antes de continuar, conviene acaso visitar el camino usual para la definición de un vocablo, que parte de la referencia al diccionario de la Real Academia: “retórica”, no está definido, pero es referido a “retórico” que, entre algunas acepciones, incluye la definición más frecuentada de “Arte de bien decir, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover”. Se pudiera acaso seguir con el lazo asociativo implicado de lo que es “deleitar, persuadir o conmover”, cuestión que sin embargo será aplazada para un examen futuro. Se pudiera continuar, más bien, la ruta que etimológica, que indica que la retórica se refiere a un “elocuente discurso”. La palabra *retórica* viene del griego *ῥητορικὴ τέχνη* (*rhētorikē technē*) o sea “arte del orador” y este de *ῥήτωρ* (*rhētor* = “orador”). Lo anterior se orienta, entonces, al uso persuasivo del lenguaje, a las técnicas y mecanismos que hacen del sentido de las palabras un asunto de elocuencia o convencimiento, que se trataba, pues, de un asunto del arte de la lengua. Al respecto, y para no ahondar en demasía –por ahora– en el asunto de las implicaciones conceptuales de lo que se denomina retórica, sería posible acaso acotar el asunto a algunas de las minuciosas anotaciones de Todorov (1991). El teórico define, desde la original acepción aristotélica de la retórica, que ésta refiere a “la palabra cuyo significado es distinto del habitual” (p. 26), y citando al mismo filósofo griego, que es “la operación trópica”, de “lo que no se nombra, nombrándolo sin embargo”. Señala incluso un doble aspecto de lo retórico, en tanto se trata de una “[...] duplicidad misma: es el sentido impropio de una palabra (transfere[n]cia, transgresión del uso habitual) o la expresión impropia para evocar un sentido (un nombre desplazado, una nominación que evita la nominación propia)” (Todorov 1991, 26).

Así, y desde ya, la relación de la retórica con psicoanálisis se antoja como un asunto inmediato e ineludible, digno de profundización (Dominguez Caparros 1989). Sería justamente el asunto de nombrar lo innombrable lo que hace de la retórica, y lo que haga uso ineludible de ella, la posibilidad del lenguaje que resulta más fructífero

y apropiado para el campo psicoanalítico: la retórica se antoja casi como la más clara forma de lo inconsciente y la posibilidad de que éste encuentre forma o posibilidad de expresión. Así, la “catacrexis” será uno de los mecanismos de la retórica más relevantes para el psicoanálisis, en tanto éste consiste en que “un signo ya aplicado para una primera idea, lo sea también para una nueva que no tenía o no tiene signo propio en la lengua” (Ricoeur 2001, 89), asunto que habremos de indicar, corresponde no sólo al ejercicio de teorización psicoanalítica, sino, además, a un procedimiento propio del psiquismo y del conocimiento.

Se propone aquí que el estudio de la relación entre el psicoanálisis y la retórica podría clarificarse mediante cuatro senderos que buscan formular algunas de las posibilidades de su estudio. Se podría adelantar que se trata de: a) La consideración y explicitación de la psique funcionando bajo diversos mecanismos presentes en las figuras retóricas, o ‘la psique es retórica’; b) La epistemología psicoanalítica y la estructura de diversas formulaciones metapsicológicas mediante el uso de metáforas y estructuras narrativas, o ‘la teoría psicoanalítica es retórica’; c) El uso específico de figuras retóricas en el método analítico, o ‘la cura es un asunto retórico’; y un cuarto, d) La expansión de la posibilidades de la retórica y psicoanálisis yacen en la confrontación y diálogo interdisciplinario, o ‘las posibilidades retóricas adicionales para el psicoanálisis’.

La división entre las primeras tres vías de análisis que hemos delineado aquí para el estudio de la retórica psicoanalítica obedece primordialmente a un asunto expositivo y es, por ende, artificial, en tanto se podría sustentar que en diversos momentos y formas existe una relación lógica e incluso indivisible, al menos en parte, entre las tres. Así, se podría argüir, por consiguiente, que el mismo Freud observaba ciertos fenómenos clínicos, que concebía a partir de su elemento y mecanismos simbólicos –metafóricos– y, a partir de ello, formulaba no sólo una explicación metapsicológica –psíquica– mediante su explicitación metafórica, sino que la sostenía además recurriendo al uso de algunas metáforas y analogías y, en consecuencia, consideraba que la vía para analizarlas correspondía a un posible lazo asociativo, mediante la interpretación, entre el síntoma y aquello inconsciente que no ha encontrado expresión verbal, y que se limitó a su manifestación somática, actuada. Consiguientemente, la ‘psique retórica’ se torna en ‘teoría retórica’, y ésta a su vez formula una forma de intervención que resulta ineludiblemente retórica. El asunto puede, entonces, representarse de manera lógica al punto de obviarse, pero lo que argumentamos aquí implica que es justamente la naturaleza literaria y, por ende, inexacta, la que hace posible que la presencia retórica en la misma naturaleza del psiquismo, la teoría y la intervención, posibilite un constante e interminable ‘deslizamiento’ en el campo de lo psicoanalítico, reproduce el ineludible y complejo sendero de lo indeterminado, porque, además, no podría ser de otra manera. La psique, la teoría y la intervención no admiten lo univocidad del sentido cerrado y exacto, y requieren más bien de lo complejo y multideterminado para su representación.

Es relevante indicar que al reconocer la movilidad que ofrece la metáfora en nuestra comprensión del psiquismo, incluso desde las perspectivas más recientes de la lingüística, podemos acordar, con otros (Eynon 2001), que se adelanta dicha comprensión, y no sólo se legitima la propuesta freudiana.

I

En primera instancia, propusimos que, una de las vías de estudio para la relación de la retórica con el psicoanálisis sería la presencia del símil, o analogía, dentro de la literatura psicoanalítica, de las figuras retóricas que han sido presentadas o traducidas como mecanismos del funcionamiento psíquico. Representando una de las posibilidades más tempranas en la teoría psicoanalítica, esta tesis fue básica desde la propuesta de la interpretación de los sueños y los chistes, y de manera menos obvia, en otras formaciones o –para usar la metáfora– “retoños” del Inconsciente. Son bien conocidos los mecanismos particulares de la condensación, el desplazamiento y la figurabilidad, que en el caso de los sueños permiten la generación del contenido del mismo, así como intervienen en su posterior elaboración secundaria. Estos mecanismos serían descritos más tarde en la elaboración y efecto que provocan los chistes, y otros tantos fenómenos psíquicos. El tratamiento alegórico del lenguaje era claro: “La literalidad es lo que se mantiene idéntico, pero su sentido se altera en lo posible haciéndolo diverso y multívoco” (1900, 31). En el sueño, por ejemplo, Freud categorizó no sólo los ya mencionados mecanismos de la condensación, el desplazamiento y la figurabilidad, sino que además incluyó algunas subcategorías que permitirían la expresión figurada de distintas relaciones lógicas como simultaneidad, causalidad, alternativa, oposición y contradicción, semejanza, entre otros. Para cada uno de ellos describió el uso de figuras retóricas que posibilitarían al “trabajo del sueño” su representación onírica. Algo similar formuló, por ejemplo, para funciones psíquicas diversas, como es el caso de los recuerdos “pantalla” (1917) ejemplificado mediante una narrativa autobiográfica de Goethe para quien, hipotéticamente, el recuerdo temprano de arrojar los platos por la ventana permitía la representación psíquica de las relaciones fraternales tempranas del reconocido poeta.

Asimismo, quizá una de las sugerencias más relevantes para la comprensión de la psique que el psicoanálisis adelanta por su importancia en el método analítico, se trata de la ‘metaforización’ o simbolización del síntoma, observada tempranamente por Freud en *Estudios sobre la Histeria*:

Pero yo sostengo que el hecho de que la histérica cree mediante simbolización una expresión somática para la representación de tinte afectivo es menos individual y arbitrario de lo que se supondría. Al tomar literalmente la expresión lingüística, al sentir la «espinas en el corazón» o la «bofetada» a raíz de un apostrofe hiriente como un episodio real, ella no incurre en abuso de ingenio {witzig}, sino que vuelve a animar las sensa-

ciones a que la expresión lingüística debe su justificación. ¿Cómo habríamos dado en decir, respecto del afrentado, que «eso le clavó una espina en el corazón», si la afrenta no fuese acompañada de hecho por una sensación precordial interpretable de ese modo, y se la reconociera en esta? ¿Y no es de todo punto verosímil que el giro «tragarse algo», aplicado a un ultraje al que no se replica, se deba de hecho a las sensaciones de inervación que sobrevienen en la garganta cuando uno se deniega el decir, se impide la reacción frente al ultraje? Todas estas sensaciones e inervaciones pertenecen a la «expresión de las emociones» (Freud 1895, 193).

La relación establecida entre la expresión literaria, el dicho figurativo de la metáfora, y la expresión somática de aquella se tornaría desde entonces en la materia misma del funcionamiento psíquico que habría de tornarse en la condición central para su comprensión y análisis, y para guiar en el sentido de la cura mediante su movilidad en lo multívoco del sentido ‘sobredeterminado’.

Cuando Freud ofrece años más tarde ejemplos de la relación entre repetición y recuerdo (u olvido) indica que:

El analizado no refiere acordarse de haber sido desafiante e incrédulo frente a la autoridad de los padres; en cambio, se comporta de esa manera frente al médico. No recuerda haberse quedado atascado, presa de desconcierto y desamparo, en su investigación sexual infantil, pero presenta una acumulación de sueños confusos, se lamenta de que nada le sale bien y, proclama, es su destino no acabar nunca ninguna empresa. No se acuerda de haber sentido intensa vergüenza por ciertos quehaceres sexuales, ni de haber temido que lo descubrieran, pero manifiesta avergonzarse del tratamiento a que ahora se somete y procura mantenerlo en secreto frente a todos (Freud 1914, 152).

La relación establecida entre el material inconsciente y la repetición manifiesta – mediante actos relacionales (en la transferencia)– involucra una suerte de conexión simbólica, metaforizada o, en este caso, mediante el establecimiento de una relación análoga entre ‘aquello’ del recuerdo y la transferencia. La relación establecida entre la psique inconsciente y su expresión yace en sus posibilidades retóricas, el ‘como si’ que moviliza aquella a la manifestación en el actuar, y que podría ser representado en el soma, lo que McDougall designó el “teatro del cuerpo” (1989).

Esta implicación para el ‘lenguaje figurado’ quedó establecida desde el inicio para el psicoanálisis. Desde la interpretación de los sueños, Freud formularía las consecuencias de una “identidad perceptiva” como base y fundamento del funcionamiento psíquico temprano, revisitado regresivamente en los procesos oníricos delineados y estudiados por el psicoanálisis. La proposición de lo inconsciente vinculado con un funcionamiento basado en imágenes fue una constante en el pensamiento freudiano, problematizado primordialmente en esta primera obra fundacional en donde indicaba una “falta de capacidad de expresión” (1900, 318) para el sueño, que habría de valerle

de imágenes para la expresión de deseos por la vía onírica, analogada, no de manera casual, con los alcances expresivos de las distintas disciplinas artísticas, en donde la falta de palabras en la escultura y la pintura les pone en desventaja expresiva en relación con la poesía (318). Esta noción pictórica encontró su más clara expresión en la noción de pictogramas de Aulagnier (1975), que extiende las implicaciones de un registro pictórico –en imágenes– de la psique en sus momentos más tempranos. Es desde esta noción que es viable enfatizar y estudiar las posibilidades y las funciones de una retórica psíquica, y de una psique retórica, en tanto aducimos que la psique se vale de esta forma de funcionamiento para vehiculizar diversos contenidos inconscientes, como los expresados en los procesos oníricos. Sería justo el asunto pictórico de estos contenidos los que restituirían para el psicoanálisis no sólo la explicitación metafórica y analógica de funciones psíquicas, que habremos de discutir en seguida, sino hacer uso del lenguaje *figurado* para enunciar lo que está en imágenes: se requiere de hacer figuras con el lenguaje para posibilitar las posibles formas de relacionar lo que es en su origen imagen, con lo que busca su expresión verbal. Es justo por el valor que el funcionamiento psíquico asigna para la imagen que podría deducirse de lo anterior lo que ello implica para la interpretación (y la teorización); en tanto sería esta técnica la que, mediante el uso de la retórica, buscaría reestablecer formas de significación mediante un lenguaje figurado. Sería en el ‘como si’ de la imagen onírica y la fantasía o ensoñación, que el ‘como si’ de la interpretación posibilita la (re)generación de un posible sentido, pero sería ahí, como indicamos previamente, que el sentido no se agota, en tanto el ‘como si’ bien podría ser, siempre, otra cosa también.

Existen diversas propuestas y estudios que han delineado la relevancia del aspecto lingüístico en nuestra comprensión de la psique. Sin duda, la sentencia lacaniana en relación con el inconsciente, que la analoga a la estructura lingüística, será la más conocida. Es justo ahí donde, se comentaba más arriba, se desglosa un análisis extensivo y dinámico que parte de la lingüística saussuriana con una mirada de implicaciones para la teoría y técnica psicoanalítica. Y es que, incluso como habría de indicar en su crítica en relación a los riesgos del uso extensivo de la metáfora en el psicoanálisis por parte del antes citado Wachtel (2003), el mismo autor asienta, como lo habrían de hacer innumerables estudios psicolingüísticos, que la retórica es un componente ineludible del lenguaje. Como indican Lakoff y Johnson (1980), “intentar no hacer uso de las metáforas resultaría en una clara pobreza del pensamiento o a una serie de autoengaños en los que la metáfora simplemente no es notada” (54). En tanto elemento constitutivo del psiquismo, Freud y diversos psicoanalistas han formulado y delineado diversas formas en las que la psique, tanto como forma de pensamiento consciente como una serie de procesos inconscientes, hace uso de los deslices y movimientos del lenguaje.

A partir de lo anterior, es viable subrayar el valor asignado a la retórica, en especial a la metáfora, como un mecanismo que visibiliza una forma peculiar de funcionamiento psíquico que no es exclusivo de una figurada localidad o dinamismo

inconsciente, que delinea un proceder en el terreno de “lo mental” en donde la movilidad entre representaciones se erige como un requisito, que viabiliza un espacio y un tiempo para lo indeterminado. La psique hace uso de lo eludible y lo incierto, lo complejo (y aludimos aquí a los sistemas complejos), mediante el recurso retórico, que el psicoanálisis habría esquematizado desde su fundamento. Es desde este análisis e implicación funcional que podremos practicar, más adelante, un entrecruce con nuevos planteamientos en relación al estudio de la función metafórica en la mente.

II

El segundo camino para el estudio retórico del psicoanálisis involucra quizá su más recurrente forma, que representó una vía fundamental en la construcción de la teoría psicoanalítica en la conceptualización de observaciones clínicas. Mediante la analogía y la metáfora el psicoanálisis practica y esboza toda una serie de proposiciones en torno al método de investigación analítica y el funcionamiento de la psique. Nos referimos aquí no sólo a sus formulaciones metapsicológicas, sino también a aquellas que buscan delinear al método y la técnica analítica.

Así, cuando Freud indica (1899/1900) que lo que el método analítico que propone es análogo a lo que Schiller indicaba en una de sus narraciones para procurar la creatividad artística mediante la libre asociación de ideas; y que más tarde analoga el método de interpretación con la escultura, la propuesta freudiana se establece y legitima a partir de la edificación alegórica y retórica como método y, claramente, como teoría. La figuración concretada por este aspecto lúdico del lenguaje permite ‘dibujar’, antes que describir, las formas y mecanismos del psiquismo. El estilo ensayístico en la estrategia freudiana es claro, y argüimos aquí que este edificio teórico no podría ser construido de otra forma, y es indicativo de las raíces literarias que, además, son congruentes con el funcionamiento de la psique. ¿Cómo describir los mecanismos figurativos y ‘juguetones’ de la psique, que comentábamos en el punto anterior, sin hacer uso simétrico de la retórica para explicitar sus formas? El psicoanálisis cimienta así una forma epistemológica, propia del arte y también de los grandes ensayistas de la época, que se erige en contraste de otra posible, de un lenguaje ‘científico’ acotado y directo. No se trata en este sentido de tan sólo las posibilidades de ensayar y esbozar en el sentido metafórico lo que estaría más allá de lo psicológico, sin duda, la metapsicología que habremos de comentar más adelante, conforma una larga serie de disquisiciones que componen la porción más voluminosa de teorizaciones en torno al psiquismo de lo inconsciente. Previo a ello, y como otros han atribuido a la literatura del psicoanálisis un carácter y proceder estético (Ogden 1995), el estilo freudiano, que muchos otros han emulado indefectiblemente, es una representación de la movilidad exploratoria y explicativa que se propone en el lenguaje psicoanalítico y que, desde su cercanía con sus fuentes literarias, hace uso de lo inexacto y lo alegórico para figu-

rar el terreno de lo multívoco y lo posible. El clásico y preciso estudio de Roustang (1989) ya alumbraba esta característica específica del estilo freudiano-psicoanalítico, que ejemplifica y refleja bien el proceder del pensamiento asociativo-analítico, que da cuerpo y sustento a un método de investigación distinto a aquel que busca ejercer un control predictivo de las variables. Así, el método de investigación psicoanalítico está constituido de forma similar al proceder de la metáfora, y plasmado en el mismo estilo escritural del psicoanálisis.

Desde hace un tiempo se ha resaltado el contraste del saber psicoanalítico con otros saberes desde autores como Ricoeur, Braunstein, Bachelard (más recientemente Cohler y Galatzer-Levy 2007). El lenguaje psicoanalítico habría de ser congruente con su objeto, y metaforizarlo tal como el mismo lo hace, eludiendo al sentido unívoco, al significado cerrado. Lo anterior a pesar de la posible y creciente devaluación del lenguaje figurado en relación con el sentido técnico de la tradición explicativa de la ciencia, como pensamiento legitimado en su forma técnica y que, como bien afirma Quevedo (2001) desde su postura derridana, contrasta en tanto la metáfora escapa a la exactitud, “insinúa sin presentar, sugiere sin explicitar, evoca sin nombrar, alude sin decir; la metáfora habla en forma oblicua, apela a connotaciones laterales” (132).

El mismo Freud reconocía el carácter explicativo singular del saber psicoanalítico cuando él mismo analogaba el recurso de la conceptualización psicoanalítica con el de “la bruja”, en referencia al texto de Goethe, *Fausto*: “Entonces es preciso que intervenga la bruja. La bruja metapsicología, quiere decir. Sin un especular y un teorizar metapsicológicos –a punto estuve de decir: fantasear– no se da aquí un solo paso adelante” (Freud 1937, 228). La analogía de la labor de teorizar con la narrativa de Goethe involucra justamente la posibilidad de un proceder distinto a la racionalidad y las posibilidades explicativas de la ciencia, una suerte de especulación, indica incluso Assoun (1982), relativa justamente al proceder de otro orden y otro mecanismo del psiquismo, que no siempre es preciso, que no siempre requiere o le es viable la exactitud, sino, más bien, lo posible.

Desde la proposición y alusión freudiana por lo indeterminable o, si se quiere, lo efímero de las proposiciones en relación con la psique desde su ordenamiento inconsciente, es viable entender no sólo el proceso de construcción o teorización del psicoanálisis, su episteme, sino justificar y sostener lo imprescindible que es el carácter especulativo y creativo de sus proposiciones teóricas dentro de la línea de la retórica, en tanto el uso de las figuraciones es congruente con la naturaleza de aquello que se propone estudiar.

Dentro de esta ‘línea de razonamiento’ podrían también considerarse las nociones de elementos alfa y beta de Bion, la escansión y creaciones desde la tradición y relación con la lingüística de Lacan, el pecho ‘bueno’ y ‘malo’ de Klein, entre otros. Se podrían estudiar las condiciones e implicaciones especulativas de las anteriores e incontables más para reconocer la presencia de dichas analogías para indicar o argumentar una forma de funcionamiento psíquico. Cuando la teoría psicoanalítica

explicita o esboza una propuesta explicativa que recurre a la analogía y la metáfora para comprender o representar un evento clínico y psíquico, no resulta en su totalidad en una sentencia explicativa tajante o inamovible, sino, al contrario, en una posibilidad –entre otras– de comprender o comentar dicho fenómeno. La variabilidad en las proposiciones psicoanalíticas en torno, por ejemplo, de los fenómenos interpersonales que la transferencia esboza, o los mecanismos psíquicos involucrados en distintas categorizaciones estructurales o psicopatológicas, evidencian la movilidad de las estrategias explicativas que ofrece una estrategia epistemológica que hace uso notable de recursos retóricos. Un solo modelo teórico, en tanto basado de manera importante en formulaciones retóricas, no ha sido abarcador para comprender la interminable variabilidad de fenómenos clínicos y culturales que el psicoanálisis ha buscado comentar. La diversidad de teorizaciones lúdicas y movedizas son, decíamos arriba, congruentes con lo maleable del psiquismo y la subjetividad, y en la inmensidad de proposiciones en el campo psicoanalítico se pone en juego la posibilidad de nombrar aquello que se mantiene dinámico y cambiante, incierto. La así resituada característica retórica como estrategia del lenguaje teórico en el psicoanálisis, insistimos, implica una forma de conocimiento, una episteme poética, que hace posible el ejercicio de nombrar sin que lo dicho se cristalice en lo nombrado, así como propondremos en seguida que su símil metodológico y técnico hace posible que lo asociado se mantenga en el terreno de analizar y no así en la perennidad de lo analizado.

Se plantea aquí que Freud inaugura esta tradición ensayística en algunos pasajes que indican, entre otras, que las figuras del lenguaje son útiles, en tanto permiten que uno se sienta “en casa”, aún cuando habremos de ser cautelosos en sus alcances y limitaciones (Freud 1985). Al respecto, sería acaso útil recordar algunas de las formas retóricas de la metapsicología psicoanalítica.

III

Partiremos de esta tercera vertiente, que nombramos “la cura es un asunto retórico”, puntualizando nuevamente que ésta, como las dos previas, son tan sólo expositivamente dissociables de las dos previas. Comenzaremos refiriendo algunas de las propuestas teóricas en torno a la técnica y al método analítico, en tanto justamente es esta tercera vía la que atañe a lo que Freud mismo otorga la primacía definitoria para el neologismo por el inventado y construido: el psicoanálisis; y que, por tanto, al referir a la experiencia de la clínica, ofrece mínimas directrices para el camino a recorrer –o partida de ajedrez a juga (analogía freudiana de 1913 referente al tratamiento)– en el tratamiento. Sin duda, la necesidad de explicar el fenómeno de la psique mediante conceptos metapsicológicos ha resultado en una infinidad de escritos y teorizaciones retóricas claramente superior a las que han sido enunciadas con respecto a las formulaciones prescriptivas para el método (véase, por ejemplo, los pocos textos dedicados a la técnica por el mismo Freud). Se ensaya, además, en la anterior un intento por

sostener la coherencia entre conceptos, aunque es sabido que no escapan del todo la contradicción momentánea, justo por las razones indicadas más arriba. Para el caso de la posibilidad de comentar el hecho clínico (de manera más directa, en tanto las formulaciones metapsicológicas lo refieren también, pero de forma menos directa), parecen abundar aún más las analogías, justo por la característica efímera e ineludible del fenómeno interpersonal que busca ser aprehendido.

Es justo a partir de la movilidad impulsada por el carácter lúdico de la retórica en el lenguaje que la ‘libertad’ analítica que fundamenta y ‘reglamenta’ la práctica analítica que se torna viable esta forma de trabajo, como habremos de insistir en este trabajo. La libertad, de las asociaciones y la escucha (que es pareja y es ‘flotante’), viabiliza el vaivén que la práctica analítica promueve, en donde las palabras y los sentidos fluyen, de manera tan irremediable, que la teoría busca mantener el paso, pero, en consecuencia, es afectada por dicha libertad, o quiere serlo, produciendo en su dinamismo el movimiento interminable observado en el revisitar y generar nuevos sentidos. Así, lo libre es potenciado por los deslices y dislocaciones lúdicas de los movimientos retóricos inexactos e interminables del lenguaje. La precisa y abarcadora revisión de Arlow (1979) subrayaba de manera convincente la relevancia de la metáfora en la comunicación e interpretación de contenido inconsciente.

Así, algunos de los planteamientos freudianos que hacen uso del lenguaje figurado y mediante tropos para la presentación de sus propuestas técnicas: la ventana del tren para la asociación libre, el anteriormente citado teléfono entre inconscientes para la atención flotante, el caballo y el jinete o el inversionista y los recursos económicos para abordar el asunto de la relación del Ello con el Yo, el análisis como el método utilizado por un químico, o el arqueólogo; la “política del avestruz” como forma de repetición y negación por parte del neurótico, entre tantas otras. Podría también aquí incluirse otras nociones análogas como la escansión desde la poética para la duración variable de la clínica de Lacan, o el sostenimiento como el de la madre en la clínica de Winnicott. Dichos planteamientos han buscado explicitar, nombrar, legitimar o justificar, prescribir e incluso reglamentar el proceder del trabajo clínico. Como ha sido el caso para las teorías metapsicológicas, sin embargo, éstas han sido renombradas en algunas ocasiones, o han encontrado nóveles analogías y metáforas desde la constitución del trabajo analítico, para poder escribir y proceder en la clínica “como si...”, justamente por la relevancia que tiene para el analista poder otorgar algún sentido, mediante dicha estrategia, a lo que en lo incierto del tratamiento transcurre.

Existe además otra vertiente relativa al caso de la clínica psicoanalítica retórica. Nos referimos aquí al acto de teorizar o comentar el caso, a la construcción de un caso mediante el recurso de la retórica en tanto función epistemológica, que aquí le estamos atribuyendo. Dentro de este caso, la función de la construcción de la narrativa no se limita, por ejemplo, al esquema narrativo involucrado en el Edipo para proponerlo como el “núcleo de las neurosis”, sino que puede extenderse a los esquemas involucrados en las categorizaciones psicopatológicas o estructuras subjetivas, en este

caso, en tanto relevantes al causar un efecto en el ejercicio clínico: el deseo del otro en la histeria, el entendimiento desde las etapas psicosexuales en lo compulsivo y lo obsesivo, o la relevancia de las relaciones vinculares tempranas en la psicosis, por ejemplificar algunas posibilidades. En la construcción de casos y análisis de viñetas en la literatura analítica proliferan ejemplos desde la tradición inaugurada por el mismo Freud, en los que no sólo el recuento de los casos, sino que algunas intervenciones por ordenamiento lógico, conjugan y promueven un diálogo entre proposiciones teóricas (como indicamos, estructuras clínicas y teorizaciones metapsicológicas) y la “narrativa del caso”, como comentaremos más adelante.

En este caso, vale la pena analizar, por ejemplo: ¿cuál es la implicación de pensar al Yo como jinete en tanto abre a nuevas consideraciones de la relación entre instancias psíquicas?, ¿qué repercusiones tiene la cuestión del sostenimiento de Winnicott para la técnica?, ¿qué efecto y función podrían esbozarse de las teorizaciones lacanianas? Y, por ende, ¿qué uso tiene el recurso de la metáfora para la explicitación teórica de un caso clínico (generalmente desde la posición de analista, pero también desde la de analizando) en psicoanálisis?

Es posible ejemplificar este asunto (para seguidamente problematizarlo) en relación con su uso directo, podría decirse “técnico”, en la interpretación o construcción del mismo Freud, por mencionar pocos casos: cuando le insiste a Sergei (el “hombre de los lobos”) que una escena primaria ha tenido un importante efecto en su padecimiento actual; o cuando le señala a algunas de sus pacientes que el asco que han sentido podría representar –dígase metaforizar– un asco moral; o en diversas interpretaciones de sueños. ¿Pudiera aquí plantearse que esta hace posible la generación de sentido a partir del establecimiento de una relación figurada de las asociaciones del analizante? ¿Qué relación guarda la metáfora con la “psicosíntesis” (1919) mencionada por Freud?, ¿qué implicaciones y efectos tienen estas intervenciones “retóricas” en el proceso analítico? Es decir, ¿qué análisis y reflexiones se podrían proponer en relación al efecto específico de una interpretación desde su elemento retórico en la recepción del analizante? ¿Qué puede elucidarse o reflexionarse en relación a los procesos psíquicos que se ponen en marcha a partir o como resultado de la aparición de una metáfora como forma de interpretación en el análisis?

Desde el comienzo, el mismo Freud era sensible a la naturaleza narrativa de la construcción de casos y el interjuego que éstos proveían para la discusión metapsicológica. Así, desde *Estudios sobre la Histeria* (1895), Freud conjeturaba que:

[...] me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico. Por eso me tengo que consolar diciendo que la responsable de ese resultado es la naturaleza misma del asunto [...] una exposición en profundidad de los procesos anímicos como la que estamos habituados a recibir del poeta me permite, mediando la aplicación de unas pocas fórmulas psicológicas, obtener una suerte de intelección sobre la marcha de una histeria (174).

Consciente de la naturaleza narrativa de sus historiales clínicos, que potencialmente implicarían un mero reflejo de su comprensión del caso, el creador del psicoanálisis analiza y admite la naturaleza imprescindible del paralelismo que este escrito busca detallar y extender, entre la naturaleza de los mecanismos psíquicos, la teoría que de ellos se formula, y las implicaciones metodológicas y técnicas que con su naturaleza particular se alinean, incluyendo así, el comentario y el recuento del mismo.

Resulta pertinente mencionar, y al mismo tiempo diferenciar la presente propuesta de las aportaciones de Liberman (1970, y otras) y Maldavsky (2000). Sin duda, ejemplares en su complejidad metodológica y prolijidad investigativa delinean y estructuran una serie de categorizaciones primariamente lingüísticas que tipificaban las asociaciones de analizantes a partir de su correlación con mecanismos de defensa específicos. Aunque involucran, reiteramos, de manera rigurosamente estructurada, el uso de procesos lingüísticos que aluden a las alusiones retóricas retomadas por parte del estudio de Freud en relación con los chistes, dicho planteamiento justamente se dirige en la dirección (al menos parcialmente) opuesta a la presente, en tanto busca la deducción inferencial de estructuras defensivas y psicopatológicas a partir de patrones en el lenguaje. En breve, se enfocan más en cómo estos procesos retóricos o lingüísticos hacen posible la certidumbre y la acotación del sentido y no, como indicamos aquí, la multiplicidad del mismo como mecanismo epistemológico, teorizante y analítico.

Una vez que hemos precisado, nuevamente, la dirección de la propuesta en el terreno de lo indeterminado de la retórica, podemos retornar al mismo en el sentido del relato elaborado. El carácter narrativo del campo psicoanalítico, que en este caso dirigimos en particular en cuanto a lo que es relevante para el método, ha representado un terreno fértil para la controversia. Las implicaciones epistemológicas en relación con la construcción del conocimiento psicoanalítico han sido debatidas en diferentes ocasiones desde posturas elogiosas, como un punto favorable intrínseco al psicoanálisis (Ricoeur 1970); discutidas como una característica específica e ineludible (Spence 1982; Assoun 1982; Perrés 1988; Roustang 1989; y otros); o criticadas por su percibida incompatibilidad con la naturaleza analítica del método psicoanalítico propiamente dicho (Laplanche 2001). El asunto, complejo de rebatir (y razón central, al parecer, de la contención de Laplanche), es que la presencia de ‘estructuras’ narrativas en el campo psicoanalítico difícilmente podrían excluirse de surtir efecto en el quehacer e intervenir clínico aun cuando, en línea con Laplanche, hacerlo no sea prescrito por un método que habría de proceder en el sentido analítico, en el sentido de destejer –y no así– crear sentido, desde la posición del analista. Desde el puesto del paciente-analizando, la “psicosíntesis” resulta inevitable y justamente, mediante lo que está implicado para la reelaboración, necesaria. El analizando genera sentido mediante los mecanismos retóricos aludidos más arriba; para el analista, no es con/sentido.

La discusión rebasa, sin embargo, los objetivos del presente escrito, pero podemos proponer, justamente, algunas preguntas que pudieran acaso guiar futuros debates al respecto: ¿cómo podría ser viable para el analista deshacerse del recurso y la inercia ‘natural’ de los mecanismos retóricos de generación de sentido? ¿Podríamos sugerir que justo en el carácter inexacto y polisémico de este proceso psíquico lo que sucede sería más bien la producción de sentidos múltiples, de “exedentes” de sentido? Es decir, ¿sería viable considerar que la movilidad de sentidos y procesos de significación puestos en marcha por la naturaleza retórica de dos psiquismos –operando desde sitios diferenciables– haría posible conceptualizar la original invitación freudiana en relación con ‘escuchar con el inconsciente’? ¿O se pensaría, más bien, que el decreto reglamentario de la abstinencia, potenciado por la “purificación analítica” (Freud 1915) del análisis personal, haría posible que estos desplazamientos de sentido en el analista pudieran limitarse o deslindarse de las intervenciones por parte del analista? Sin duda, un análisis detenido de los mecanismos retóricos del lugar y función del analista, aludidos pasajeramente desde su probable existencia a partir y como reflejo de sus manifestaciones en la literatura analítica, será una digna cuestión de estudio.

VI

El cuarto y último punto es quizá el más amplio, por novedoso, en tanto implica el complicado, pero potencialmente fructífero diálogo entre diferentes saberes. Involucra, además, la posibilidad de proponer este diálogo hacia cada uno de los tres puntos anteriores, y también desde la comprensión conceptual que el la teoría y campo psicoanalítico promueve en dirección de *otros* saberes. Es por lo anterior que varios de los puntos con respecto a esta línea de investigación para la propuesta retórica psicoanalítica habrán de limitarse a ser delineados y propuestos para trabajos futuros. Para organizar algunas de las posibles vías para el estudio trans- e interdisciplinario de la retórica, habremos de mencionar algunas áreas particulares.

Existe una atención constante pero creciente en el tema de la retórica y de la metáfora en particular, en diversas disciplinas y áreas del conocimiento (Aragno 2009). Habremos, en este escrito, de indicar algunas de las posibles áreas.

- 1) Aunque no es el propósito derivar en una simple categorización o colección de las diversas figuras retóricas (catacrexis, oxímoron, analogía, metáfora, metonimia, sinécdoque), existen planeamientos particulares que han detallado la función semántica y simbólica de cada una de estas figuras. La posibilidad de hacer una lectura desde dicha especificidad, ya sea como función psíquica, en la teorización, o en la intervención, bien podría contribuir al esclarecimiento o análisis de los alcances de estos mecanismos. Evitando el camino de la sistematización de cada una de estas figuras como categoría de una serie delimitada de procesos anímicos (mencionamos que las propuestas de Liberman están encaminadas a ello), el estu-

dio en este sentido permitiría más bien analizar en casos singulares –de funcionamiento psíquico, de teorización o en un evento analítico, el uso de estas figuras en la producción y generación de sentidos. Sería de particular interés, por ejemplo, el uso de estos recursos del lenguaje en la producción de un sentido novedoso en las asociaciones de analizantes, desde la perspectiva de su posible relación con la “reelaboración” freudiana.

Asimismo, las interesantes proposiciones de Matte Blanco al respecto de la lógica binaria serán relevantes en el esclarecimiento de la lógica “literaria” y no literal del inconsciente. Así, como sugiere la propuesta, hecha de manera interdisciplinaria por Fellenor (2011), la construcción de la metáfora representa, en tanto elemento central del saber y la práctica analítica, uno de los argumentos centrales para el estudio de la naturaleza específica y particular de la subjetivación como proceso irrepetible. Aun cuando con frecuencia hace un uso de referentes culturales, la metáfora, cuando es generada por cada individuo, convoca diversas formas y procesos de comprensión y construcción lingüística y semántica, así como experiencias afectivas y temporales diversas y complejas de trazar. En pocas palabras, involucra una serie de elementos compatibles con teorías de sistemas complejos, que deben integrar un sitio para la incertidumbre.

- 2) Sería posible también considerar nuevas conexiones entre una retórica ‘literaria’ y el psicoanálisis en donde reflexiones a partir de la misma forma artística de la lengua pudieran esgrimir novedosas posturas en torno al psicoanálisis en su forma conceptual y clínica (Braunstein 2001). Entre ellas se habrán de considerar el valor de reflexiones narratológicas en el estudio de la dimensión interpersonal y contra-transferencial del psicoanálisis, que algunos han analogado con la danza (Knafo 2012) y que otros versan como un hecho asumido (Saer 1997), o problematizado (Laplanche 2001), pero aún así poco investigado (la aportación de Spence en 1984 es casi la única); además de la relevancia de la construcción autobiográfica en la construcción de una narrativa personal (Braunstein 2001; Pérez 2013).

Aquí sería viable extender el asunto previamente aludido del relato y la narración asociativa. Resulta particularmente relevante el estudio de la trascendencia epistemológica dentro del marco de la influencia de lo literario en los mecanismos de la síntesis y la narrativa en la construcción de los casos clínicos, en tanto las mismas teorías psicoanalíticas presentan el riesgo y la forma de fungir como esquemas narrativos dentro de los que se inserta “el caso” y desde ahí se vincula con el aparato teórico. En general, el uso de los planteamientos narratológicos puede ayudarnos a evaluar los fundamentos epistemológicos de la escucha analítica, al mismo tiempo que los planteamientos y reflexiones propias de los teóricos del psicoanálisis relativos a la escucha y la así nombrada atención flotante pueden informar o problematizar los fenómenos intrínsecos al proceso de teorización.

Así, existen elementos desde la teoría literaria y aportaciones en relación con la función de la metáfora que posibilitan un estudio interdisciplinario del alcance de las figuras retóricas en cada una de las esferas anteriormente expuestas. Se considera aquí que es dicha aproximación metodológica que el estudio de las funciones de las figuras retóricas permitirá el desglose de proposiciones novedosas en relación con la teoría psicoanalítica.

Al respecto, los planteamientos en teoría literaria para el estudio de otras formas no verbales de la retórica, como la retórica del silencio y la retórica de la mirada. Aunque centradas en principio en un objeto estético, bien podrían replantearse desde su viabilidad para el estudio de “lo psicoanalítico”. El silencio y la mirada, así como lo “no verbal”, tienen un lugar dentro de las consideraciones psicoanalíticas, y bien podrían extenderse sus implicaciones en tanto significantes para un estudio más detallado. Se considera que los estudios relativos a la retórica del silencio (Block de Behar 1999; Dorra 2001), y la retórica de la mirada (Dorra 2001), podrían agregar a nuestra comprensión de las funciones retóricas en el psicoanálisis. En estas últimas, se incluyen distintas vertientes de las comúnmente consideradas en un acto comunicativo, implícito en la misma ‘retórica del silencio’, como Dorra (2011) arguye: “la pulsión retórica que está en el fondo de la palabra aún no organizada en frases, en la pronunciación todavía deficiente, en el balbuceo del cuerpo, en el llanto o la caricia” (22).

Lo anterior habrá de incluir, pero no estar limitado al análisis de las funciones de las figuras retóricas, incluyendo algunas que pudieran pensarse subcategorías que delimitan un campo de especificidad, como la catacrexis y otros tropos, así como la relación y diferencias entre la metonimia, la metáfora y la sinécdoque; además de aspectos propios de un discurso que se constituye a partir de figuras retóricas como la verosimilitud, la temporalidad y las nociones que son propias de la narratología (Mieke Bal 1999).

Específicamente, las aportaciones de la narratología en el estudio de las secuencias temporales y la presencia y función de los actores que forman parte de la construcción de un relato también podrían reconducirse desde el objeto literario hacia el campo psicoanalítico. El psicoanálisis ha implicado desde un principio una serie de alusiones a la maleabilidad y movilidad de los objetos y sujetos, así como de los tiempos, tanto para el “desarrollo” psíquico, como para los tiempos de la sesión y de la memoria y la reminiscencia (*Nachträglichkeit*). La narrativa implica además la noción, más compatible para el campo analítico, de verosimilitud en lugar de la de realidad, análoga así a la realidad psíquica por sobre la fáctica. ¿Cómo podrían elucidar los fundamentos de la narratología nuevas vías de análisis y estudio del fenómeno psicoanalítico?

- 3) La función de la metáfora dentro del campo de los estudios psicológicos.

Los estudios recientes, y numerosos, del pensamiento y la metáfora, bien podrían representar un terreno fértil para la reflexión y la exploración de los efectos e implicaciones de la metáfora en tanto mecanismo psíquico. Aun cuando dichos estudios involucran, entendidamente, como punto focal al pensamiento y la cognición, las reflexiones y estudios que podrían hacerse en relación al lugar del pensamiento dentro del campo psicoanalítico (como procesos secundarios) y su relación con la metáfora bien pudieran marcar un sendero de exploración en relación con la diversidad de mecanismos que engloban, y cómo éstos interactúan con los mecanismos propuestos en la teoría psicoanalítica. En especial, por ejemplo, la recurrencia a considerar el efecto interpersonal (contextual) de la metáfora y las posibles vías para su comprensión, que involucran algunos procesos mnémicos delineados desde la psicología en términos de las diferentes categorías de la memoria (semántica, procedimental, episódica), y en los que bien podría participar el campo psicoanalítico de manera interdiscursiva. Lo anterior no para generar equivalencias terminológicas, sino para posibilitar un diálogo interdisciplinario que expanda las reflexiones en relación con las implicaciones y efectos psíquicos de la metáfora, y también de otras figuras retóricas.

Así, por ejemplo, la propuesta de hace un tiempo Ortony (1975) indicó que la razón por la que “existen” las metáforas obedecen a tres elementos: 1) La metáfora permite porciones grandes de información ser organizadas y transferidas, 2) La hipótesis de la “inexpresabilidad” en tanto la metáfora posibilita hablar de experiencias o asuntos que no pueden ser descritas de manera literal y 3) Mediante la imagen, las metáforas permiten una representación vívida y por ende afectiva de la experiencia percibida. Estos tres ejes han posibilitado, por ejemplo, el estudio minucioso de los procesos de comprensión y comunicación en el terreno lingüístico desde su conceptualización psicológica y cognitiva, y bien podrían repensarse de manera bidireccional, al analizar su relación en este caso con 1) La condensación, 2) La relación entre representación palabra y representación cosa, y 3) La realidad psíquica y los mecanismos propios del proceso primario.

De manera interesante, y en línea con las posibles imbricaciones entre saberes, el diálogo entre el psicoanálisis y la teoría cognitiva permitirían una articulación o, mejor dicho, una discusión interdisciplinaria, con los hallazgos en relación con los mecanismos y características del pensamiento metafórico en los estudios relativos a las neurociencias. Admitidamente un territorio relativamente novedoso, y que por ende requiere de una serie de reflexiones epistemológicas importantes, resulta por demás interesante el procesamiento espacial y motriz, además del lingüístico-semántico, involucrado en el uso y comprensión de las metáforas (Lauro et al. 2013; Cacciari 2011), en relación con lo que indicamos más arriba en torno al funcionamiento psíquico de las imágenes y su relación complicada con las palabras, dentro de la propuesta psicoanalítica.

Bibliografía

- Smith, Zadie. 2016. *Swing Time*. New York: Penguin Press.
- Satterfield, Susan. 2016. "Livy and the Pax Deum." *Classical Philology* 111, no. 2 (April): 165-76.
- Aragno, A. 2009. "Meaning's Vessel: A Metapsychological Understanding of Metaphor", *Psychoanalytic Inquiry* 29 (1): 30.
- Attie, J. 2010. "Las dos virtualidades". *Virtualia: Revista Digital de Orientación Lacaniana* (20).
- Beristain, H. 1995. *Diccionario de Retórica y Poética*. México: Porrúa.
- Biancoli, R. 1992. "Radical Humanism in Psychoanalysis or Psychoanalysis as Art", *Contemporary Psychoanalysis* 28: 695.
- Bion, W. R. 1978. *A seminar held in Paris*. Recuperado de <<http://www.psychoanalysis.org.uk/bion78.htm>>.
- Block de Behar, L. 1994. *Una retórica del silencio*. México: Siglo XXI.
- Bollas, C. 2008. *The infinite question*. Nueva York: Routledge.
- Braunstein, N. A. 2001. *Ficcionario de Psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Cacciari, C.; Bolognini, N.; Senna, I.; Pellicciari, M.C.; Miniussi, C.; Papagno, C. 2011. "Literal, fictive and metaphorical motion sentences preserve the motion component of the verb: a TMS study", *Brain and Language* 119 (3): 149-57.
- Cohler Bertram, J. y Galatzer-Levy, R. 2007. "What Kind of Science is Psychoanalysis?", *Psychoanalytic Inquiry* 27 (5): 547.
- Dodds, J. 2011. *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos: Complexity Theory, Deleuze|Guattari and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*. New Jersey: Routledge.
- Dorra, R. 2002. *La retórica como arte de la mirada*. México: Plaza y Valdés.
- Dorra, R. 2011. "La pulsión retórica", *Rétor* 1 (1): 1-23.
- Eynon, T. 2007. "Metaphor: The Impossible Translation?", *Rétor* 17 (3): 353.
- Felman, S. 1977. *Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise*. Maryland: John Hopkins University Press.
- Fellenor, John. s/f. "The unpredictability of metaphor: Ignacio Matte-Blanco's biology and the nature of metaphoric processes", *International Forum of Psychoanalysis* 20 (3): 138.
- Fogel, G. I. 1992. "Winnicott's Antitheory and Winnicott's Art—His Significance for Adult Analysis", *Psychoanalytic Study of the Child* 47: 205.
- Freeman, M. 1989. "Between the 'Science' and the 'Art' of Interpretation: Freud's Method of Interpreting Dreams", *Psychoanalytic Psychology* 6 (3): 293.
- Freud, S. 2007. *Obras Completas*. XXIV tomos. Argentina: Amorrortu.
- . 1895. *Estudios sobre la histeria*.
- . 1905. *El chiste y su relación con lo inconsciente*.
- . 1908 [1907]). *El creador literario y el fantaseo*.
- . 1913. *El interés por el psicoanálisis*.

- . 1923. *El Yo y el Ello*.
- . 1950 [1892-99]. *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*.
- Freud, S. 1900 [1899]. *La interpretación de los sueños*.
- . 1910. *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica*.
- Freud, S. 1919. *Lo ominoso*.
- . 1919. *Nuevos caminos de la terapia analítica*.
- . 1985. *Nuevos estudios sobre la histeria*.
- . 1901. *Psicopatología de la vida cotidiana*.
- . 1908. *Sobre las teorías sexuales infantiles*.
- . 1917. *Un recuerdo de infancia en poesía y verdad*.
- . 1933. “Conferencia 31”. En *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.
- Holland, N. 1982. *Laughing: A Psychology of Humor*. Estados Unidos: Cornell University Press.
- Kaplan, D. M. 1988. “The Psychoanalysis of Art: Some Ends, Some Means”, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 36: 259.
- Katz, S. M. 2013. *Metaphor and Fields: Common Ground, Common Language, and the Future of Psychoanalysis*. Nueva York: Routledge.
- Knafo, D. 2012. *Dancing with the Unconscious: The Art of Psychoanalysis and the Psychoanalysis of Art*. Nueva York: Routledge.
- Lacan, J. 1977. *El Seminario, Libro XXIV, L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Inédito (1976-77), lección 15 marzo 1977.
- Lakoff, G. y Johnson, M. 1980. *Metáforas de la vida cotidiana*. México: Cátedra.
- Laplanche, J. 1987. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Argentina: Amorrortu.
- . 2001. *Entre seducción e inspiración: El hombre*. Argentina: Amorrortu.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. 1996. *Diccionario de Psicoanálisis*. Argentina: Paidós.
- Loewald 1974. “Psychoanalysis as an art and the fantasy carácter of the psychoanalytic situation”. En *Papers on Psychoanalysis: Hans Loewald* (pp. 352-371). New Haven: Yale University Press.
- López, E. A. 1995. “Retórica Antigua y Retórica Moderna”, *Hvmanitas* xlvii.
- Maldavski, D. 2001. “Sobre la investigación clínica en psicoanálisis: deslinde de una perspectiva”, *Subjetividad y Procesos Cognitivos* (1).
- Matte-Blanco, I. 1988. *Thinking, Feeling, and Being: Clinical Reflections on The Fundamental Antimony of Human Beings and World*. Nueva York: Routledge.
- Ogden, T. H. 2005. *This Art of Psychoanalysis: Dreaming Undreamt Dreams and Interrupted Cries*. Nueva York: Routledge.
- Ortony, A. 1993. *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paivino, A. y Walsh, M. 1993. “Psychological Processes in Methapor Comprehension and Memory”. En Ortony, A. (Ed.), *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pérez, P. 2013. "Del psicoanálisis de la autobiografía o el psicoanálisis como autobiografía". En Pérez, P. y Rodríguez, A. (Eds.), *Escrituras del Yo*. México: Ediciones Eón.
- Perres, J. 1988. *El nacimiento del psicoanálisis*. México: Plaza y Valdés.
- Piglia, R. 2005. *El último lector*. España: Anagrama.
- Rayne, E. 1995. *Unconscious Logic: An Introduction to Matte Blanco's Bi-Logic and Its Uses*. Nueva York: Routledge.
- Rebaté, J.-M. 2006. *Lacan literario: la experiencia de la letra*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*.
- Ricoeur, P. 2001. *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad.
- Romero, L.; Mattavelli, G.; Papagno, C. y Tettamanti, M. 2013. "She runs, the road runs, my mind runs, bad blood runs between us: literal and figurative motion verbs: an fMRI study", *Neuroimage* 83: 361-71. *Psychologist* 65 (2).
- Spence, D. 1982. *Narrative Truth and Historical Truth*. Nueva York: Norton.
- Sprinz, M. V. 2004. "Psychoanalytic process and thought: Convergence of Bion and Matte-Blanco", *International Journal of Psycho-Analysis* 85 (3): 597.
- Todorov, T. 1991. *Teoría del Símbolo*. Monte Ávila Editores.
- Toro, D. 2010. "Arte y psicoanálisis", *Virtualia* (20).

ORVIETO, ALLÍ DONDE FREUD ES MIRADO

Sergio Campbell

Introducción

Dos días después de llegar de viaje, el 21 de setiembre de 1897, Freud le escribe a su amigo Fliess la carta, ya muy famosa, donde le dice que ya no cree en su neurótica, frase que se toma como punto de inflexión: caída de la teoría de la seducción y aparición de las fantasías infantiles, antesala del complejo de Edipo. Efectivamente, nos encontramos en un punto de inflexión en Freud, momento de alumbramiento del psicoanálisis, tal como Anna Freud se lo hace saber a Masson cuando critica a su padre por haber dejado caer la teoría de la seducción; sin ese paso, le escribió, palabras más palabras menos, el psicoanálisis no habría existido.¹ Quizás convenga aquí comenzar a matizar, porque basta remitirse a una carta, un par de meses después, dirigida a Fliess, el 12 de diciembre de 1897, para ratificar su confianza en la etiología paterna.² Puede verse entonces que la teoría de la seducción no es dejada de lado, no hay tal caída; Freud sigue confiando en ella; sin embargo, es cierto que algo sucedió; algo que permitió el ingreso de las fantasías infantiles. Nos proponemos aquí intentar dar cuenta de qué sería lo ocurrido, toda vez que la teoría de la seducción, como vamos a mostrar, se venía afianzando. El 16 de mayo del mismo año, le escribe a Fliess: “No puedo resolverme a escribir una explicación global provisoria como me pides”. Es

¹ Carta del 10 de setiembre de 1891. Citado por Masson J. en su libro *El asalto a la verdad*.

² “Mi confianza en la etiología del padre ha aumentado mucho. Eckstein trata a su paciente deliberadamente de tal forma que impide proporcionarle la menor sugestión de lo que emergerá de su inconsciente”, Carta de Freud a Fliess, 12 de diciembre de 1897.

sabido que no disponemos de las cartas de Fliess a Freud, pero puede suponerse que Fliess le reclama una teoría general sobre la seducción; Freud se mantiene cauto, está a la espera de que algo esencial habrá de agregarse en breve. Unos días después, el 31 de mayo, vuelve sobre la cuestión paterna a propósito de un sueño: “Naturalmente, el sueño muestra cumplido mi deseo de sorprender a un Pater como causante de la neurosis y así pone [el sueño] fin a mis dudas, aún vivas”. La teoría de la seducción se va afirmando, Freud va dejando de lado sus dudas; sin embargo, retomando la carta anterior sigue a la espera. El 14 de agosto escribe: “El principal paciente que me ocupa soy yo mismo. Mi histeria, pequeña, pero muy aumentada por el trabajo, se ha resuelto un poco más. Aún quedan otras cosas. De ello depende fundamentalmente mi humor. Este análisis es más difícil que cualquier otro. Es también el que me paraliza la fuerza psíquica para representar y comunicar lo obtenido hasta ahora. Pero creo que se ha de hacer y constituye una pieza intermedia necesaria en mis trabajos”. He aquí la primera mención de Freud a su llamado “autoanálisis”, pero resulta obvio suponer que éste ya había comenzado un tiempo antes; entonces, eso esencial que espera Freud, ¿no sería algo que debería surgir de su propio análisis? Resaltemos un pequeño párrafo de la última carta mencionada: “Pero creo que se ha de hacer y constituye una pieza intermedia necesaria en mis trabajos”. ¿Qué significa pieza intermedia necesaria? Sólo se nos ocurre una cosa: que para Freud, la confirmación de sus especulaciones se debía dar en su propio análisis. Era su análisis el que le permitiría saltar de una casuística que sumaba casos, a un enunciado general. Independientemente de que el autoanálisis, tal como el mismo Freud lo reconoce, no es posible, este párrafo nos permite remarcar, desde los inicios, la importancia que tendrá para Freud atravesar la experiencia, lo que entonces permite ubicar al psicoanálisis en un lugar diferente a la práctica médica, que constituye, a nuestro parecer, la auténtica originalidad freudiana.

El 31 de mayo, entonces, la confianza de Freud en la seducción paterna crece y, gracias al análisis de un sueño propio, parece terminar con sus dudas. Tres meses y 20 días después, Freud ya no cree en su neurótica. Si pretendemos saber qué ocurrió, debemos detenernos entonces en esos días, y para ello sólo tenemos una fuente, que, como se habrá notado ya, tiene fundamental importancia; nos referimos, sin duda, a sus cartas.³ Seguiremos entonces a Freud en esos días a través de sus cartas, pero no hemos de privarnos de adelantar lo que consideramos fundamental en este cambio de perspectiva en Freud: nos referimos al viaje a Italia, muy particularmente su paso por Orvieto, donde se encuentra con los frescos de Signorelli.

Dividiremos nuestro trabajo en dos: en primer lugar, los días previos al viaje; es decir, entre el 31 de mayo y el 28 de agosto, fecha en la que Freud arriba a Venecia acompañado de su esposa Martha; y, en segundo lugar, desde el 28 de agosto al 21 de setiembre, fecha en que escribe su carta.

³ Todas las cartas citadas pertenecen a *Correspondencia completa*, Edición de Nicolás Caparrós, Biblioteca Nueva.

Los días previos

En algunas cartas posteriores, Freud alude en más de una oportunidad a una especie de parálisis intelectual, parálisis ligada a su propio autoanálisis y tal vez por eso es que el 7 de julio le escribe a Fliess: “Pues me parece que la parálisis de escritura ha sido dispuesta para impedir nuestra relación”. La escritura evidentemente vehiculiza la transferencia de Freud hacia Fliess, pero ¿qué tipo de escritura? La pregunta no está de más, puesto que en la medida que Freud avanza en lo que será su libro de los sueños, la relación con Fliess se va deteriorando. No sabemos a ciencia cierta cuándo comenzó Freud a escribir su *Traumdeutung*; la primera referencia explícita podemos ubicarla el 2 de febrero de 1898; sin embargo, ya en la mencionada carta del 16 de mayo de 1897, escribe: “En cambio, me domina el impulso de comenzar a escribir sobre los sueños, tema en el que me siento seguro, y aun con pleno derecho, según tú mismo opinas [...] Nadie tiene, en efecto, la más ligera sospecha de que el sueño no es pura tontería, sino una realización de deseos”. Hay, en la escritura de Freud, un giro que ubicaremos sucintamente, de acuerdo con los cuatro discursos enunciado por Lacan, del discurso de la histérica al discurso del analista. Recordemos lo que le escribe Freud a Fliess el 14 de agosto: “Mi histeria, pequeña”. Erick Porge sostiene que Freud le escribe a Fliess desde la queja histérica, dándole consistencia a la posición canonizada de Mannoni de que Fliess fungió como analista de Freud. En el intercambio de cartas y en los breves pero intensos congresos, Freud se habría ubicado en el lugar de analizante; entonces, cuando Freud comienza a escribir “La interpretación de los sueños”, se produciría un giro en su escritura que implicaría un giro en su posición. De ahí que nos importe seguir paso a paso lo sucedido, pues el cambio de posición de Freud no podría ser ajeno al desplazamiento de la teoría de la seducción y la aparición de las fantasías infantiles. Para decirlo de otra manera: la invención del psicoanálisis requiere que Freud pasara del lugar de analizante al lugar de analista;⁴ más preciso aún: el psicoanálisis y el lugar del analista son consustanciales. Si el psicoanálisis es lo que se dice en un análisis, la presencia de alguien dispuesto a escuchar y puntuar, escandir el discurso del otro para que aparezca el sujeto del inconsciente es primordial. De este primer momento, habremos de destacar dos hechos: la preparación del viaje y la aparición de un tal doctor Gattel.

Si destacamos el tema de la preparación del viaje, es porque hay que plantear qué tipo de viajero es Freud, dado que en esa época empieza a consolidarse un nuevo tipo de viaje: el viaje turístico; sin embargo, ¿podría ubicarse a Freud en dicha categoría? Estamos tentados a decir que no. No vamos a negar la existencia de ciertos rasgos del viajar turista en Freud; no obstante, hay que resaltar en él una cierta disposición, una cierta apertura a que el viaje se transforme en travesía.

⁴ Esta es la hipótesis que sostiene Erik Porge.

Debemos devolverle al término *travesía* todo su esplendor y diferenciarlo del viaje. Toda travesía implica un viaje, pero no todo viaje implica una travesía. ¿Dónde ubicar la diferencia? Precisamente en el atravesar, el atravesamiento; ¿pero qué es lo que se atraviesa en la travesía? Para decirlo de una manera inacabada, inapropiada, pero la única manera de decirlo: el sí mismo. Es por eso que el término travesía se encuentra íntimamente ligado a la noción de experiencia. La experiencia como transformación de sí. Cuando Freud reafirma la importancia de su propio análisis, está ubicando las coordenadas de la disciplina naciente. Entonces, si bien Freud quizás emprendía sus viajes vacacionales como cualquier turista, había en él esa apertura a ser atravesado, es decir, a que el viaje no fuera sin consecuencias. No está de más recordar el viaje de Lacan a México luego de sus conferencias en Estados Unidos. Tal como lo relata el día 23 de marzo de 1966: “Me reservé al final ocho días para mi placer personal, y habiendo proyectado hacerlo primero al oeste americano, cambié mi proyecto súbitamente, no pudiendo resistir a la proximidad de un país lleno de magia —pienso— para alguno de ustedes, que se llama México. Fui a pasar allí ocho días. No les hablaré durante mucho tiempo ahora. No tuve, en absoluto, ahí la vida de un misionero, tuve la de un turista, es necesario decirlo, nada más”.⁵ Como puede apreciarse, Lacan diferencia dos modos de emprender un viaje: como misionero y como turista. Es claro: no estaba misionando, a eso había ido a Estados Unidos; se dirigió a México como turista; sin embargo, y es por esto que traemos esta anécdota de Lacan, su estado de apertura a la experiencia le permitió, en comparación con su estancia en Estados Unidos, diferenciar un pasado diferente al estadounidense y al pasado europeo. Mirar la mirada de los “indios”⁶ le permite establecer ahí un tipo de pasado diferente, un pasado anudado a la vergüenza. Es así que Lacan se dejó interpelar por esa mirada, no fue ajeno al mirar del otro, una mirada que lo toca, lo afecta, porque Lacan, si bien llega a México como turista, no lo hace como amo, como conquistador. Lacan, para decirlo en los términos que venimos utilizando, fue atravesado en dicho viaje, lo que transformó *après coup* al viaje en travesía. ¿Qué nos autoriza a realizar dicha afirmación? Su viaje a Caracas en 1980, el acunamiento de un neologismo “lacanoamericanos”, lo que de alguna manera introducía la diferencia, pero, sobre todo, su disposición a escuchar. Lacan no viaja a Caracas a enseñar, sino a escuchar, a enterarse de qué manera su enseñanza había atravesado el Atlántico y cómo ella misma se había afectado, transformado en la travesía, la cual encuentra su pivote fundamentalmente en el pasaje de lengua.

¿Cómo ubicar al viaje, la travesía en la experiencia humana? Para quienes practicamos el psicoanálisis, la diferencia entre el hombre y otras especies la ubicamos en el lenguaje, ese lenguaje incompleto, agujereado, que sirve para muchas

⁵ Lacan, Jacques, *El objeto en psicoanálisis. Clase 12*.

⁶ Mantengo aquí la palabra utilizada por Lacan.

cosas menos para comunicar, pero, sobre todo, en sus efectos. Que no haya relación sexual es un efecto del significante sobre el sujeto. Sin embargo, para los arqueólogos (y sabemos cuánto apreciaba Freud esta disciplina), que desentieran ciudades y trabajan con restos, cuando se encuentran con esqueletos, lo que les sirve de indicio para diferenciar si se trata de restos humanos son los pies. Habría algo anterior a la evolución del cerebro y sería la transformación del pie, esa parte del cuerpo que entra en contacto con el suelo. La posición del hombre, erecto, y su marcha a través de continentes marca algo que le sería propio: el desplazamiento, el viaje. ¿Qué llevó a los primeros conglomerados humanos a desplazarse? No creemos que pueda responderse de manera indubitable a dicho interrogante, pero sí plantear que, a diferencia de otras especies migratorias, el desplazamiento humano no cumple ciclos, no se relaciona con las estaciones; es decir, no es una respuesta de la especie; hay, en todo desplazamiento humano, en toda migración, una búsqueda, y si bien hoy esa búsqueda pareciera ordenada por las condiciones de vida, por oportunidades laborales, en el fondo lo que comanda esos desplazamientos tiene un significado otro, que simplemente vamos a cifrarlo en una palabra: espiritual, desalojando de dicho término el significado místico-religioso con el que fue identificado a lo largo de los siglos. Rescatamos aquí, entonces, la posición foucaultiana de espiritualidad, es decir, como un ejercicio que pone el foco en el cuidado de sí.

Pascal Quignard, en varios de sus libros, desgrana una teoría acerca de la música, de la transformación de la música. Quignard sostiene la teoría de un pasaje de la música prelingüística a la música lingüística. La música prelingüística serían los ruidos del cuerpo de la madre, y la música lingüística, la música órfica, la que busca tapar la animalidad que nos habita. El viaje de Quignard podría cifrarse en el viaje del mundo acuático (antes del nacimiento) al mundo aerópago. El pasaje, entonces, no sería otra cosa que el nacimiento. La música, la primera, el batir de los pies contra el suelo, no sería más que el recuerdo, marcado en el cuerpo, de los ruidos de los órganos maternos. En el mismo acto, esa música tocada con los pies es una música ritual, la que antecede a la cacería. Marchar no es otra cosa que imprimir un cierto ritmo al cuerpo. La cacería y la danza se encuentran íntimamente ligadas en un ritual que se hunde en el recuerdo de un mundo anterior, a la vez que lo sepulta. La marcha del hombre no sería otra cosa que alejarse del mundo anterior y, por tanto, se trata de un viaje riesgoso, iniciático, pues al alejarse de lo anterior, el hombre se adentra en el porvenir. ¿Hay algo más inseguro que lo por-venir?

El viaje, el gran viaje, está presente en el grado cero de las grandes religiones. El caso de Abraham lo ilustra de un modo ejemplar. Su aventura comienza con la orden divina: “deja tu país, tu familia y la casa de tu padre por el país que yo te indicaré”. Será de viajes que nacerá el pueblo hebreo.

No es diferente la historia del cristianismo: María y José abandonan Nazareth, en Galilea, y se lanzan a un viaje que los llevó a Belén, donde nacería Jesús. Más allá de las numerosas exégesis de dicho viaje, lo que se mantiene es la confirmación del “pri-

mer hombre nacido de un primer viaje”. También dentro de la tradición cristiana nos encontramos el viaje de Jesús al desierto, luego de su bautismo, donde es enviado por el Espíritu para ponerlo a prueba. Allí es tentado por el Diablo y, luego de vencerlo, vuelve a Galilea, donde Juan está preso.

Tampoco el viaje está ausente en el islam, tratándose en este caso del viaje de Mahoma. En primer lugar, el viaje sucede una noche, cuando se afirma que Mahoma llegó a Jerusalén, y de allí hizo su ascensión al cielo, donde recorrió los siete cielos y conversó con los profetas que le antecedieron. En segundo lugar, un viaje mucho más terrenal: la salida de La Meca y su asentamiento en medina, hacia el año 622, debido a las amenazas que caían sobre él por predicar el monoteísmo, rompiendo de esta manera sus vínculos con las lealtades tribales y familiares, demostrando que los vínculos familiares son insignificantes frente al compromiso con el islam. Este desplazamiento de Mahoma marca el inicio del calendario islámico.

Por su parte, el budismo, reconociendo en Sidarta Gautama al gran Buda, resalta la salida del palacio (estaba llamado a ser un príncipe) para llevar una vida mendicante. Dicen que Dios apagó el ruido de los cascos de su caballo para que los guardas no escucharan su huida. Es decir, la religión que hace de la inmovilidad contemplativa comienza en un viaje de Sidarta, un viaje de renuncia.

Si nos situamos en la Edad Media, según Le Goff,⁷ nos encontramos con que aparecerían allí dos concepciones del hombre ligadas a esta cuestión del viaje: el hombre peregrino y el hombre penitente. Ambos se relacionan, de manera diferente, con el viaje como búsqueda. Este viaje es el que hoy yo ubico del lado de la travesía, pues, como mencioné con anterioridad, a mediados del siglo XIX el viaje de peregrinación empieza a ser reemplazado por un viaje más banal y acorde con los tiempos del capitalismo emergente: el viaje turístico. De este modo, cuando el viaje cambia su sentido originario es que la etimología nos sirve para aludir al viaje originario, el viaje travesía.

Travesía viene del latín *transversus*, que significa atravesado. *Trans*, de un lado a otro; *versus*, dado vuelta. En cambio, la palabra viaje nos llega del catalán *viatge*, que, según el diccionario etimológico, sería una corrupción del latín *viaticum*: vía, camino. La etimología, entonces, nos pone en el camino de la diferencia actual entre viaje y travesía, pero no era así en la Antigüedad.

La peregrinación es un modo de reactualización del viaje original, y es por eso que las religiones mencionadas con anterioridad tienen sus rituales, sus caminos, sus vías. Las peregrinaciones a Jerusalén, a Santiago de Compostela, a La Meca no hacen más que reafirmar el lazo que une al creyente con aquel viaje que dio origen a su fe. Un detalle no menor es que la peregrinación era un viaje de ida y vuelta: el peregrino se desplazaba, llegaba a su meta de oración y volvía a su lugar de origen. Volver transformado le da el sentido de travesía al viaje.

⁷ Le Goff, Jacques, *El hombre medieval*, p. 17.

El viaje de los penitentes, en cambio, es un viaje que prescinde del desplazamiento físico, prescinde del nexo con el pie; sin embargo, se une a la peregrinación en el sentido de la búsqueda de la transformación espiritual. No parece casual que en el argot juvenil se hable de viaje cuando se consume alguna droga alucinógena.

Entonces, el viaje como travesía, relacionado con la experiencia, pone en juego algo de eso que denominamos acto, algo que corta e instaura. Corta con una tradición e instaura otra. El viaje freudiano implica la travesía de su pensar, de su hacer; su acto, la invención del psicoanálisis, implica un corte con su tradición médica y la instauración de un método que a su vez hará tradición.

Entre el viaje y la penitencia, nos encontramos con otra práctica bastante habitual: la marcha. La marcha pone de manifiesto la importancia del andar y su relación con el pensar, un cierto modo de pensar. Recordemos, por ejemplo, en el *Banquete*, cuando se menciona la abstracción de Sócrates, ese momento en que se queda sostenido en un pie cuando una idea lo asalta. También podemos recordar los metódicos paseos de Kant. Todos los días, a la misma hora, el mismo recorrido. Nietzsche, que buscaba la tonicidad y lo energético de la marcha. También podríamos mencionar, dada la contemporaneidad con Freud, la errancia de Robert Walser, su libro “El paseo” o los “Microgramas”.

Evidentemente, no se trata de un pensar metódico, sino todo lo contrario: se trata de un dejarse llevar, un dejar fluir los pensamientos; pensamientos que no serían el resultado de la aplicación de un método sino que en ese dejar fluir, la conciencia participa poco o, para decirlo de un modo más acorde, el yo en la marcha se diluye y eso permite el “libre fluir del pensamiento”. La idea del asalto, del no sentarse a pensar sino de dejar que algo llegue, también está presente en Freud: en una carta a Fliess del día 3 de diciembre de 1897, le dice: “de tanto en tanto me daba vueltas en la cabeza”.

Dejarse asaltar, no buscar, abrir la puerta para favorecer el asalto. ¿No es acaso eso lo que Freud entiende por atención flotante? Estamos tentados a afirmar que el método freudiano surge de su práctica del andar.

Un ejemplo del andar y su relación con el pensar nos la brinda Jorge Baños Orellana, en su artículo “Estancias freudianas,” publicado en la revista *Me cayó el veinte*, número 13. Allí, bajo el subtítulo “Lo que Freud encontró en los bulevares de Viena”, nos muestra un mapa de su recorrido repetido dos veces al día y la coincidencia con el dibujo que el mismo Freud hace de su segunda tópica. Nos comenta:

Casi como un ritual, Sigmund Freud deambulaba diariamente unas quince cuadras por la ciudad vieja hasta la tabaquería de Michaelerplatz para reponer la dosis de cigarros, regresando habitualmente por la Ringstrasse, el boulevard de circunvalación del casco viejo de Viena. Caminador entusiasta, luego de pasar por la tabaquería, solía dirigirse hasta el Stadpark, en el extremo oriental de la Ringstrasse, para recorrer el bulevar casi integralmente. Su periplo se detenía recién en la curva de la Iglesia votiva, emplazada a 300 metros de su domicilio Bergasse 19.



Caminador entusiasta, dice Baños; eso puede constatarse con numerosos ejemplos desparramados a lo largo de su correspondencia donde menciona sus caminatas habituales, sea por la ciudad, sea ascendiendo montañas, práctica que hoy será llamada senderismo. En una carta de Freud a su esposa Martha, fechada el 10 de agosto de 1898, días antes del olvido del nombre Signorelli, escribe: “Decidimos entonces ir a pie hasta Suiza y mandar el equipaje por correo”. Luego, le relata las impresiones de los diferentes lugares por los que atravesó en dicha caminata. La marcha, el andar horas sin parar, no es un deporte, no hay marcas a superar; por el contrario, en la marcha habría un salirse de sí. Cuanto más ensimismado, más fundido con el entorno, mayor pregnancia. Al igual que el sueño, la marcha afloja la censura y es ahí cuando afloran los retoños del inconsciente gracias a cierta dilusión del Yo.

El viaje está presente en la invención del psicoanálisis porque está presente en su inventor. Cuando era niño, cuando la familia decide mudarse de Freiberg a Viena, el pequeño Sigismund tuvo vivas impresiones: la primera al llegar a la estación de Breslau. Allí vio las luces encendidas a gas y pensó en los muertos ardiendo en el Infierno, imagen relatada por su niñera, Mónica Zajic. Según el mismo Freud, de allí le vino el miedo a viajar en tren, miedo que puede leerse en una carta a Fliess del 18 de agosto de 1897, es decir, pocos días antes de iniciar el viaje que hemos de relatar; miedo que también, según el propio Freud, quedará solucionado con su “autoanálisis”. Pero el viaje no terminó en Breslau, sino que continuaba. En el segundo tramo, de Leipzig a Viena, ocurre lo que según Freud lo pondrá a las puertas del descubrimiento del complejo de Edipo: ve a su madre desnuda.

En 1936, en una carta abierta a Romain Rolland, texto conocido como “Un trastorno de la memoria en la Acrópolis”, escribe: “Esto tenía que ver con las estrecheces

y la pobreza de nuestra vida cuando era pequeño. El anhelo de viajar era también sin duda expresión del deseo de escapar a aquella presión, semejante al impulso que induce a tantos adolescentes a fugarse de casa. Hacía tiempo me había dado cuenta de que, en gran parte, el deseo de viajar consiste en el cumplimiento de esos deseos, es decir, en el descontento con la casa y la familia”.

No queremos perder el hilo del relato pues estamos en los preparativos del viaje a Italia; sin embargo, nos es necesario saltar, no respetar demasiado la cronología para poder hilvanar un sentido; sentido que, consecuente con el psicoanálisis, surge *après coup*. Es por eso que mencionaremos una carta del 28 de mayo de 1899; allí le escribe a Fliess: “Me he regalado el Ilios de Schliemann y he disfrutado con sus historias de la infancia. Al hombre le hizo feliz descubrir el tesoro de Príamo, pues sólo se es feliz cuando se cumple un deseo infantil. Esto me recuerda que este año no iré a Italia” (Ilios es Troya, y Schlieman, el arqueólogo que parece haber sido quien ubicó definitivamente el emplazamiento de la antigua ciudad de la Ilíada y la Odisea).

Sólo se es feliz al cumplir un deseo infantil, lo que lo lleva a recordar que no irá a Italia. ¿Por qué Italia es un deseo infantil? Otro recuerdo infantil de Freud nos revela el sentido: su padre humillado en la calle y la furia de Freud ante la respuesta de su padre: “¿y qué hiciste? Nada, levanté el sombrero y continué mi marcha”. La indignación y decepción del pequeño Freud lo lleva a soñar con Aníbal, el héroe cartaginés; Freud sueña con vengar a su padre humillado, pero, al mismo tiempo, su padre humillado caerá en su consideración; es decir, el padre caerá de su lugar de ideal. Pero, al igual que Aníbal, Freud no podrá llegar a Roma mientras la venganza sea su norte. En el capítulo V de *La interpretación de los sueños*, Freud, citando a Goethe, su héroe literario, citará a Aníbal, pero también a Winckelmann:

Durante mi último viaje por Italia, en el que visité, entre otros lugares, el lago Trasimeno, se me reveló, después de haber llegado hasta el Tíber y haber tenido que emprender, contra mi deseo, el regreso, hallándome a ochenta kilómetros de Roma, el refuerzo que a mi anhelo de la Ciudad Eterna proporcionaban determinadas impresiones de mi infancia. Madrugaba por aquellos días el plan de ir a Nápoles al siguiente año, sin detenerme en Roma, cuando recordé una frase que debía de haber leído en alguno de nuestros clásicos: «No puede decidirse quien hubo de pasear más febrilmente arriba y abajo por su cuarto después de haber hecho el plan de marchar hacia Roma, si Aníbal o el rector Winckelmann». En mi viaje había yo seguido las huellas de Aníbal; como a él, me había sido imposible llegar a Roma y había tenido que retroceder hasta Campania.⁸

Sólo será posible llegar a Roma si se cumple el palíndromo de Rutilio: “Amar a Roma”; amor que en el caso de Freud se desplazará a amar a Italia. Según Antonietta

⁸ Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, p. 466.

y Georges Haddad,⁹ si se realiza una contracción, se puede producir “amartalia”, donde se condensarían los nombres de su esposa y su madre, Amanda, la que fue vista desnuda durante un viaje. Amar a la Italia sensual, esa Italia que aparece en la interpretación de los sueños: “Una interpretación más profunda me lleva a ideas latentes de carácter sexual y me hace recordar lo que en una paciente mía, que jamás había estado en Italia, significaban las alusiones oníricas a este país (gen.italien... genitalien... ve a Italia... genitales”.

Viajar a Italia, eso es lo que se propone Freud en las vacaciones de 1897. En una carta dirigida a su amigo Fliess, el 14 de agosto de 1897, la misma carta donde habla de su “autoanálisis”, escribe: “y desde que me encuentro aquí no he conseguido dominar la turbulencia de mi mente y de mis sentimientos. Supongo que únicamente Italia podría remediarlo”. Así figura en la primera versión de la correspondencia de Freud a Fliess, es decir, la versión censurada; en la versión sin censura, la preparada por James Masson y editada en castellano por Martín Caparrós, dice algo ligeramente diferente: “sólo lo conseguiré en Italia”. Hay un leve cambio de registro, de la suposición a la seguridad. Si lo remarcamos es porque en el libro de Antonietta y Georges Haddad la traducción es bastante diferente: “Ce qu’il me faut, c’est l’Italie”. Eso que me hace falta, es Italia. En la versión Haddad, Italia aparece como una necesidad.

Freud se prepara para viajar a Italia, y esos preparativos estaban relacionados con la ilusión de tener un encuentro con su amigo Wilhem, algo que finalmente no sucedió y lo llevaría a cambiar de planes; en vez de Nápoles, Umbría y Toscana. Nos parece importante remarcar que, según las cartas de Freud, Orvieto no estaba en sus planes, lo que significa que los frescos de Signorelli fueron algo incidental en dicho viaje, algo con lo que Freud se encontró. Y como en los planes originales estaba el sur, Freud estudiaba las calles de la ciudad destruida en un mapa que venía incluido en el libro de Johanes Overbeck, *Pompeya representada en sus edificios, sus antigüedades y sus obras de arte*. También estudiaba el movimiento de los trenes y sus combinaciones, para lo cual la ayuda de su hermano Alexander era inestimable, y tenía siempre consigo la Guía Baedeker, algo así como la Guía Michelin de hoy. Y mientras estaba en esos preparativos, llega a la orilla de su vida un tal doctor Gattel.

Es en la carta del 15 de mayo de 1897 donde Freud le comenta a Fliess la llegada de Gattel:

Tengo ahora varios alumnos y hasta un verdadero discípulo, nada menos que de Berlín, un cierto Dr. Gattel que era ayudante en la casa de Salud de Levinstein, que vino aquí a estudiar conmigo. Le prometí darle instrucción, pero más bien a la vieja manera clásica (peripatéticamente), que en el laboratorio o junto a la cama del enfermo, y tengo curiosidad por ver cómo aprovechará mis enseñanzas. A propósito, es medio americano.

⁹ Haddad, George y Antonietta, *Freud en Italie*, p. 120.

En la figura de Gattel condensará entonces esto de lo que veníamos hablando: el pensar y el caminar. Gattel no será un alumno, sino un verdadero discípulo, y por eso el método será otro: el peripatetismo. La escuela peripatética fue fundada por Aristóteles; tenía un gran jardín y el maestro paseaba por él, rodeado de sus discípulos. En griego, *peripatein* significa pasear, y de ahí que a los discípulos se les llamara peripatéticos. Aristóteles, luego de haber sido el preceptor de Alejandro Magno, vuelve a Atenas y, en vez de dar clases en la Academia, funda su escuela en el Liceo, que era un gimnasio, llamado así por encontrarse cerca del templo de Apolo Licio. Es entonces en los jardines del Liceo donde Aristóteles pasea y enseña filosofía. La intención de Freud al recibir a Gattel es la de pasear y transmitirle su enseñanza mientras caminan. Puede entenderse entonces que lo llevara con él a sus vacaciones italianas. Alexander y Gattel se unirán a Freud en Venecia para seguir viaje.

Un mes después, el 18 de junio, en otra carta a su amigo, escribe:

El Dr. Gattel, que me complace grandemente por su inteligencia y que asa mucho tiempo en mi compañía. Al principio, por su puesto, su propia neurosis bien controlada hizo su aparición. Es muy quisquilloso, excesivamente preocupado por su futuro. Inicialmente tomé esto como ansiedad, pero más tarde se volvió un deseo de independencia y un horror de necesitar algo de su padre. (Es reminiscencia de la fantasía de prostitución). Por otra parte, sin embargo, es solícito y galante y, si se aferra a ello, creo que golpearé a tu puerta y te pediré que lo tomes como tu ayudante neurológico y le introduzcas a practicar. Si él no va suficientemente lejos, entonces no.

Jones, en su biografía de Freud, relata la aparición de Gattel como un envío de Fliess; sin embargo, tanto la carta anterior como este párrafo permiten poner en duda dicha afirmación. Como sea, Gattel se afirma en su relación con Freud, se gana su confianza, y será por eso que, en una próxima carta, escrita el 7 de julio desde Ausse, le dirá a Fliess: “El Dr. Gattel se adhiere cada vez más a mí y a mis teorías. Su inteligencia es bastante considerable; no está libre de sensibilidad neurótica. Actualmente está absorbido en tus trabajos. Espero que le encontrarás algún interés y que te servirá de algo cuando vaya a Berlín”.

Antes de iniciar el viaje a Italia, el 8 de agosto, Freud le escribe una carta más donde mencionará a Gattel, pero esta vez sólo para comentarle sus planes: “Bueno, nuestros planes son salir el 21 o 22, hacer paradas a lo largo del camino a Venecia, y al final de mes encontrarme con mi hermano y el Dr. Gattel en Venecia”. La próxima carta a Fliess en la que mencionará a Gattel será la del 21 de setiembre, sí, la misma en la que ya no cree en su neurótica, pero no nos adelantemos, porque si bien no menciona a Gattel en cartas a Fliess, sí será mencionado, cuando el viaje esté en marcha, en las tarjetas que le envía a Martha, desde su periplo italiano. En la última carta, enviada desde Ausse, antes de partir con Martha rumbo a Venecia, Freud le escribe el 18 de agosto: “Por cierto, ¿te había dicho ya que hemos renunciado a Nápoles y que el viaje

va a S. Gimignano-Siena-Perugia-Assisi-Ancona, en fin, a toscana y Umbría?” Como puede verse, Orvieto no está incluido en los planes de Freud.

El día 24 de mayo de 1897, su cuñada Minna se dirigió a Ausse con sus sobrinos; Martha y Sigmund se quedaron en Viena hasta el 4 de junio. Freud y Martha viajaron a Ausse y Freud se quedó apenas dos días, el 5 y 6 de junio; para el 7 ya estaba en Viena nuevamente. A mediados de julio se encontró con Minna en Salzburgo e hicieron una breve caminata a Untersberg y Heilbrunn. Antes de viajar a Ausse nuevamente, Freud estuvo en Viena dado que tenía que hacer los preparativos para la lápida de la tumba de su padre, de acuerdo con la tradición judía.¹⁰ Finalmente, llegó a Ausse el 24 de julio, donde permaneció hasta el 19 de agosto, día en el que, junto a Martha, partió rumbo a Venecia. A Fliess volverá a escribirle el 6 de setiembre. El 25 de agosto llegó a Venecia, donde permaneció hasta el 3 de setiembre. El día anterior, Martha regresó a Ausse y su hermano Alexander y el doctor Gattel llegaron a la ciudad. Es en este momento en que el viaje, la travesía freudiana, comienza.

El viaje

Entre el 3 y el 18 de setiembre, Freud y sus acompañantes recorrieron Pisa, Livorno, Siena, San Gimignano, Chiusi, Orvieto, Bolsena, Terni, Spoleto, Asis, Perugia, Arezzo, Florencia, y de Florencia a Viena, donde llega el 19 del mismo mes. Vamos a detenernos un instante en el día 6 de setiembre; ese día Freud vuelve a escribirle a Fliess, y también le escribe a Martha; y vamos a detenernos porque puede percibirse una gran diferencia en el tono.

Tarjeta postal enviada a Martha desde Siena, el 6 de setiembre:

Acabo de recibir tu carta. Espero que mañana haya más. El jueves temprano salimos para Orvieto, donde espero tener carta el mismo día. Siena es una típica pequeña ciudad italiana; hoy nos impone aún menos que ayer. Negocio con los mesoneros: la cena de anoche conseguí que me la rebajaran de 19,9 a 9 liras, y el almuerzo de hoy de 6,65 a 6,0. Humor y estado de ánimo excelente, también Gattel. Alex, por desgracia, anda malhumorado y no se siente bien. La catedral de aquí es preciosa; las pinturas no son de primera clase. Es una lástima que no haya prácticamente nada que llevarse, salvo unas cuantas fotografías. El pantalón de lustrina ya se ha roto. Tengo que añadir de ayer que comimos excelentemente en Livorno. Me vuelvo tan materialista.

Que os vaya bien.

Sigm.¹¹

¹⁰ De acuerdo con la tradición judía, al añode la muerte de algunos de los progenitores, según el calendario hebreo, se pone la lápida en la tumba y eso indica el final del duelo.

¹¹ Freud, Sigmund, *Cartas de viaje*, p. 74.

Carta enviada a Fliess desde Siena, el 6 de setiembre:

Querido Wilhem: Desde Venecia, vía Pisa, Livorno, hacia Siena. Como sabes estoy buscando en Italia un ponche hecho de Lethe. Aquí y allá consigo un borrador. Uno saborea la extraña especie de belleza y la enorme urgencia creativa; al mismo tiempo cobra su deuda mi inclinación hacia lo grotesco y psicológicamente perverso. Tengo mucho que decirte acerca de (lo que será a partir de ahora un reclamo importante entre nosotros). La próxima meta: Orvieto en San Gimignano. Será difícil que tu respuesta me alcance, por lo tanto disfruta los signos vitales de mi viaje, que nada te pide.

Saludos cordiales a I.F y R.W.

Tu Sigm.

Hasta aquí las cartas. A Martha le dice que está de excelente estado de ánimo; a Fliess, que anda buscando ponche de Lethe. Lethe, el río del olvido. A su amigo no le dice que está de buen humor; por el contrario, le confiesa el motivo de su viaje: beber sorbitos de lethe. Freud anda buscando olvido; sin embargo, no nos dice qué es lo que quiere olvidar, y será por eso que adquiere importancia su retorno a Viena antes de ir a Ausse. En dicha travesía, Freud estaba culminando, de acuerdo con la tradición judía, el duelo por la muerte de su padre. Venía de realizar los preparativos de la lápida; el padre, finalizado el duelo, debía comenzar el recorrido del olvido; sin embargo, unos frescos que no estaban en sus planes se lo impidieron, y tuvo que esperar un año para que en otro viaje el olvido se hiciera presente.

Freud llega a Orvieto en el atardecer del día 8 de setiembre. Al otro día, temprano, le escribe una tarjeta postal a Martha, donde le comenta que la fachada de la catedral es pintoresca, pero que todavía no la ha visto a la luz del día. El mismo día le escribe desde Bolsena:

Pinturas de Signorelli. Espero telegrama de respuesta. Todavía no puedo mencionar la siguiente parada. Escribe de todos modos a Florencia. Ayer y hoy, punto culminante. Por la tarde Chiusi, un poblacho magnífico; a la noche llegada a Orvieto, situada como la fortaleza de Salzburgo, con funicular desde el ferrocarril. ¡Ciudad maciza, pétrea, pintoresca! Catedral, tumbas etruscas. He comprado antigüedades; maravillosa vista. Ahora, excursión: tres horas en Bolsena, junto a un extraño lago; por lo demás, poblacho, mientras que Orvieto, limpio, Me encuentro bien, muy satisfecho.

Reconstruyamos: Freud llega al atardecer del día 8 de setiembre a Orvieto. Bajó del tren y subió a la ciudad en el funicular recientemente inaugurado. Se dirigió al hotel y en su paso vio la fachada de la catedral. Al otro día, salió del hotel y fue a la catedral, vio los frescos de Signorelli y se fue de excursión a Bolsena, de donde regresó a la noche para partir al otro día a la mañana a Terni. Si nos detenemos morosamente en este momento, es para destacar que no parece impresionado por los frescos de Signorelli,

ni parece que se hubiera detenido demasiado tiempo a observarlos. Como recuerdo, Freud compra un grabado con un detalle de uno de los frescos: los condenados.



El viaje continúa como si nada. En relación con el doctor Gattel, Freud profundiza su relación; el 10 de setiembre le escribe a Martha: “Gattel, muy amable, Alexander, menos”. Después de ese día, los hechos se tornan confusos tanto en lo que refiere a su recorrido como a su relación con Gattel. El día 13 de setiembre finaliza su tarjeta postal a Martha con la siguiente frase: “Después de Orvieto escribiré”. No existe ningún registro de que Freud haya vuelto a Orvieto; es más, sería realmente temerario afirmar que hubiese vuelto porque la distancia entre Florencia y Orvieto es de 265 km, y en el tren de aquella época eran muchas horas de viaje. Freud llegó a Florencia el 15 de setiembre y el 17 tomó el tren hacia Viena. Para Georges Haddad, no hay dudas: Freud hizo un viaje relámpago hasta Orvieto. ¿Por qué retornaría intempestivamente cuando pareciera que nada de Orvieto, salvo sus vinos, le habían impresionado? No habremos de aventurarnos a responder puesto que no está probado que haya realizado tal escapada, pero dejaremos sentado que en su tarjeta a Martha dejó asentado que iría. Regresemos al doctor Gattel. El mismo 13 de setiembre, en otra tarjeta enviada a Martha, será el propio Gattel quien de puño y letra le escribirá a Martha: “Acabo de llegar al conocimiento de que Adán no fue seducido por una manzana, sino con las uvas que acabamos de comernos: todos hemos estado un momento en el paraíso. Los mejores saludos. Dr. Gattel”.

Nada permite suponer que las cosas cambiarían abruptamente. Freud llega a Viena el sábado 18 de setiembre y el 21 le escribe a Fliess la carta con la que comenzamos este texto. Ha sido tanto el impacto de su frase “Ya no creo en mi neurótica” que todo el resto de la carta ha quedado opacado; sin embargo, allí vuelve a hablar sobre

Gattel: “Mi alumno, el Dr. Gattel, es algo desmañado. Muy dotado e inteligente, debe, además, reconociendo su irritabilidad y varios rasgos desfavorables de carácter, ser clasificado como desabrido”. En otra traducción de la misma carta dice: “Mi discípulo el Dr. Gattel fue una desilusión. Muy talentoso y sutil, por su propia nerviosidad y por diversos rasgos desafortunados de su carácter se lo debe calificar en verdad como intragable”. Como sea, el tono ha cambiado; ya no se trata del simpático doctor, sino de alguien desabrido, irritable, intragable; alguien de quien Freud se había desilusionado. ¿Qué podría haber pasado para que, en apenas una semana, teniendo en cuenta que el 16 de septiembre se separaron en Florencia, Freud haya cambiado de opinión? Freud le había encargado a Gattel un estudio estadístico en la clínica donde éste hacía sus prácticas en Berlín acerca de la participación de la seducción paterna en el desarrollo de la histeria. Los resultados fueron para Freud decepcionantes: de una muestra de 100 pacientes, 17 podían ser diagnosticados de histeria y, para sorpresa de Gattel, que creía en la postura de su maestro, encontró sólo dos casos donde aparecían recuerdos de ataques sexuales infantiles cometidos por adultos; aun más, esos dos casos no reportaban que se hubiera tratado del padre. Esos datos serían los que Gattel le habría comunicado a Freud entre el 13 y el 16 de septiembre y que habrían llevado a Freud a cambiar de opinión sobre Gattel.¹² ¿Sería esta la razón que lleva a Freud a “abandonar” la teoría de la seducción? Creemos que, sin duda, influyó, pero no creemos en una sola causa; por ello, retomaremos ahora a los frescos de Signorelli.

Los frescos de Signorelli

Quizás este punto debería llamarse de otra manera, quizás debería comenzar con una pregunta. ¿Qué vio Freud en los frescos de Signorelli? No vamos a detenernos en la descripción de los frescos que, en un primer momento, no parecieron llamar la atención de Freud; sólo diremos que dichos frescos narran (en ese momento las catedrales eran consideradas como el teatro del mundo) los últimos días, es decir, los días del Juicio Final, inspirados por los versos de Dante Alighieri en *La divina comedia*. Como se trata de una narración, los frescos deben observarse en un orden determinado. Se comienza por el fresco ubicado a la izquierda, *Hechos y dichos del Anticristo*, y continúan, en el sentido contrario a las manecillas del reloj, con *El fin del mundo*, *La resurrección de la carne*, *Los condenados*, *El Infierno*, *Los elegidos* y *Coronación de los elegidos*.

Para responder entonces a la pregunta: ¿qué vio Freud en los frescos de Signorelli?, no nos queda más remedio que pegar un salto de un año, es decir, a los momentos posteriores al olvido del nombre del artista. Luego de dicho viaje, Freud llega a Viena el 18 de septiembre, y el 22 le escribe a Fliess comentándole el olvido del nombre

¹² Véase Vallejos, Mauro, *La seducción freudiana*.

Signorelli. El 27 de noviembre le escribe comentándole que había escrito un artículo sobre el olvido, que llamará “Mecanismo psíquico de la desmemoria”, y el 20 de diciembre le comenta que ya ha sido publicado. Dicho artículo será republicado como “Olvido de nombres propios”, el primer apartado de *Psicopatología de la vida cotidiana*; sin embargo, entre uno y otro texto habrá algunas diferencias: la fundamental se refiere a lo que a Freud, en el intento de recordar el nombre, además de los nombres Boticelli y Boltraffio, se le viene a la cabeza. Freud dice: “Pude representarme los cuadros con mayor viveza sensorial de la que soy capaz comúnmente; y con particular nitidez tenía ante mis ojos el autorretrato del pintor –el rostro severo, las manos entrelazadas–, que él había realizado en un ángulo de uno de los cuadros junto al retrato de su predecesor en el trabajo, Fra Angélico de fiesole”. Este recuerdo nítido desaparece del texto publicado en 1901, algo realmente llamativo por lo que agrega algunos renglones más abajo:

Como durante el viaje no tuve acceso a libros de consulta, debí sobrellevar esta ausencia de recuerdo y el martirio interior a ella conectado, que retornaba varias veces cada día; hasta que topé con un italiano culto que me liberó comunicándome el nombre Signorelli. Pude entonces agregar por mí mismo el nombre de pila, Luca. El recuerdo hipernítido de los rasgos faciales del maestro, pintados por él sobre el cuadro, empalideció pronto.

Basta leer lo escrito por Freud para no comprender el porqué de su eliminación en el otro texto, ya que el rostro severo lo acompañó durante varios días y, sólo cuando el nombre le fue comunicado, la imagen empalideció. Recordemos lo que dice Freud en la comunicación preliminar de *Estudios sobre la histeria*: “Así pues el histérico padecería principalmente de reminiscencias”. Es decir, el olvido es una forma de memoria, y la imagen del rostro severo de Signorelli no sería otra cosa que una reminiscencia, ¿pero reminiscencia de qué?



El autorretrato al que alude Freud se encuentra en el primero de los frescos, es decir en *Hechos y dichos del Anticristo*. El autorretrato contrasta con el resto de la imagen y funciona como firma de la obra. Como toda firma, se imprime al terminar la obra; del mismo modo, Signorelli pintará su autorretrato al finalizar los frescos. Pero además de funcionar como firma, otras interpretaciones parecen pertinentes: los frescos fueron pintados casi simultáneamente con el proceso a Savonarola, considerado por el papado como una encarnación del Anticristo, pero además coincide con el fin de siglo y las profecías de fin del mundo. De esta manera, la aparición de Signorelli en el fresco de *Hechos y dichos del Anticristo* funcionaría como una declaración política de Signorelli, de alineación con el Vaticano.



El rostro severo de Signorelli es lo que le permite a Freud no olvidar el olvido. En la biografía de Jones, este último haciendo alusión al recuerdo de Freud de los 12 años, cuando su padre cae del lugar de ideal, comenta la veneración de Freud por su maestro Brücke. Dice allí: “Una reprimenda por haber llegado tarde, de que le hizo objeto Brücke, cierto día, al joven estudiante, que se sintió dominado por la terrible mirada que le clavó, persistió durante años en su recuerdo. Y la imagen de esos ojos de azul acerado ya no dejaría de aparecer ante él, a lo largo de su vida, en cualquier momento en que podía haber la tentación de esquivar el deber o de incurrir en la menor imperfección en cuanto a su cumplimiento”.

El rostro severo de Signorelli lo comunicaba con esa mirada severa de Brücke que había venido a ocupar el lugar de su padre caído en desgracia.

Repasemos entonces: Freud se dirige a Italia de vacaciones luego de haber preparado, según la tradición judía, la lápida para su padre. Dos días antes de llegar a Orvieto, le escribe a Fliess que está buscando olvidar. Un año después, cuando el olvido del nombre Signorelli lo sorprende, es la mirada del pintor lo que retorna, mirada que pondremos en asociación con la mirada de Brücke, que a su vez nos remite al padre.

Un final posible

Para terminar el texto y dar cuenta de lo sucedido, debemos referirnos al olvido del nombre Signorelli, ya que, de no ser por el olvido, nada de todo esto hubiera sido pensable, y al prólogo de la segunda edición de la *Interpretación de los sueños*. Allí dice que dicho libro fue producto de su autoanálisis, luego de haberle sucedido lo más terrible que le puede suceder a un hombre: la pérdida de su padre. Entonces, las palabras finales estarán referidas a articular el viaje de Freud por Italia, los frescos de Signorelli y el padre de Freud o, más precisamente, su muerte y el “abandono” de la teoría (que nunca fue teoría y nunca fue abandonada) de la seducción.

En el momento de su viaje a Italia, Freud ya había empezado a escribir su libro de los sueños, aunque tal vez no de modo sistemático; y si nos atenemos a lo mencionado en el prólogo citado, al momento de empezar a escribir ya había comenzado su autoanálisis cuyo desencadenante fue la muerte del padre. Es decir, en el mismo momento en que Freud buscaba la responsabilidad paterna en la etiología de la histeria, en el mismo momento estaba, bajo la figura del autoanálisis, realizando el duelo por la muerte del padre.

De acuerdo con la tradición judía, el duelo tiene tres etapas cuando se trata de la muerte del padre o la madre: la primera, shiva, que dura una semana; la segunda, shloshim, que dura un mes, y la tercera, avelut, que dura un año del calendario hebreo. La placa en la tumba se coloca al cumplirse dicho año; insistimos, sólo cuando se trata de la muerte de la madre o el padre. Lo interesante de este ritual está en la inscripción: una vez que, de acuerdo con el ritual, el duelo ha terminado, se pone la lápida con el nombre. La inscripción del nombre del muerto supone entonces un acto de pasaje. Pareciera que, si bien respetaba la tradición, a Freud el ritual no le alcanzó y comenzó su autoanálisis, el cual, además de cumplir su función “curativa”, le permitió, tal como lo había hecho antes con la cocaína, atravesar la experiencia para poder transmitir algo de ella; transmisión que Freud todavía planteaba a la manera de escrito científico.¹³ Recordemos la carta del 14 de agosto de 1897: “Este análisis es más difícil que cualquier otro. Es también el que me paraliza la fuerza psíquica para representar y comunicar lo obtenido hasta ahora. Pero creo que se ha de hacer y

¹³ Ilusión que abandonaría muy temprano, tal como lo señala en la “epicrisis” del caso Elizabeth: “y a mí mismo me causa singular impresión el comprobar que mis historiales clínicos carecen, por decirlo así, del severo sello científico, y presenta más bien un estilo literario”.

constituye una pieza intermedia necesaria en mis trabajos”. Ya habíamos mencionado este párrafo, la repetición no es más que para reforzar la idea del propio análisis, de la necesidad de pasar por el análisis de cada uno para que dicha experiencia signifique algo más que una “cura”.

Avancemos un poquito más, porque Freud nos ofrece todavía más. El 14 de noviembre del mismo año, le escribe a Fliess: “Antes de las vacaciones dije que el paciente más importante para mí era mi propia persona, y tras el viaje de vacaciones se desencadenó de pronto el propio autoanálisis, del que por entonces no se veía la menor huella”. No deja de ser sorprendente y enigmático a qué le llamará Freud “autoanálisis”, ya que, según afirma aquí, el autoanálisis se habría desencadenado después de las vacaciones; sin embargo, él mismo había afirmado, y lo recuerda en este fragmento, que su “autoanálisis” había comenzado antes. No podemos resolver el enigma, sólo marcarlo y realizar apenas una especulación: luego de retornar de su viaje, le escribe a Fliess que ya no cree en su neurótica; a partir de que desplaza del centro de gravedad la responsabilidad paterna en la etiología de la neurosis, su “autoanálisis debe pegar un giro hacia las fantasías infantiles. De esta manera, coincidiría el final del duelo (de acuerdo con la tradición judía) por la muerte de su padre, el desplazamiento de la teoría de la seducción por las fantasías infantiles y, por ende, el giro de su autoanálisis; giro que, como podemos ver en la misma carta, será del orden de lo imposible: “Mi autoanálisis sigue interrumpido. He visto por qué. Sólo puedo analizarme a mí mismo con los conocimientos adquiridos objetivamente (como un extraño; el auténtico autoanálisis no existe, pues de lo contrario no habría ninguna enfermedad”. ¿Cómo penetrar en el inconsciente de las fantasías infantiles, si precisamente allí es donde funciona la represión? ¿Debemos recordar que la definición que dará del sueño es que se trata de la realización de deseos sexuales infantiles reprimidos? Allí no puede llegar por más intento que haga. Entonces escribe, escribe su libro de los sueños y, en medio de dicha escritura, en el transcurso de otro viaje, esta vez por Dalmacia, Freud olvida el nombre de Signorelli. No vamos a detenernos en el análisis que hace Freud de dicho olvido, sabemos que Freud centra su análisis en la represión de “Signor” y que eso lo lleva a Trafoi y a la idea de sexualidad y muerte. No negaremos nada de este análisis; también sabemos que Lacan hará una relectura e incorporará el nombre propio en el análisis, ese lugar al que Freud no podía llegar; es decir que en “Signor” estaba el “Sig” con el que Freud firmaba sus cartas. Quisiéramos detenernos ahora en el resto, en lo que queda, en el *elli* que reaparece en Boticcelli, resto al que no se le dio importancia pero que, si la tratamos como resto, puede adquirir algún sentido, más allá de ocupar su lugar metonímico. Para detenernos en el “Elli”, debemos recordar entonces la carta del 6 de septiembre de 1897, cuando, antes de llegar a Orvieto, Freud le escribe a Fliess que andaba tras el olvido. Si lo que se buscaba olvidar está relacionado con la muerte del padre, y si dicho olvido llegó un año después, de la mano del nombre Signorelli; si lo que insistía en el olvido, además de los nombres, era el rostro severo del pintor; si esa mirada se puede relacionar con la mirada de

su maestro Brücke que vino a ocupar el lugar de ideal que había dejado vacante su padre; si todo esto puede encadenarse de esta manera, ¿qué más puede encontrarse en el olvido de Signorelli que, sin desviarse de la idea de muerte y sexualidad, vaya más allá de Trafoi y el suicidio del paciente? Creemos que en Signorelli está la respuesta.

En primer lugar, tomaremos el *elli* tal como reaparece en sus recuerdos erróneos, es decir, el desplazamiento a Boticcelli. Su nombre era Alessandro di Mariano di Vanni Filipepi, y Boticcelli es su apodo, tomado de su hermano mayor, Botticello, que lo adoptó; Botticelli no es otra cosa que el diminutivo del nombre de su hermano; el “elli” funciona como el *Junior* cuando el hijo repite el nombre del padre. Es decir que el resto “elli” que se desplaza de Signorelli a Botticelli, marca la presencia del hijo, sobre todo si lo reprimido, *Signor*, representa al padre.

“Elí, Elí, ¿lama sabactaní?” Estas serían las palabras de Jesús antes de morir en la cruz, según Mateo y Marcos. Traducido: “Señor, Señor, ¿por qué me has abandonado?” Signorelli no hace más que duplicar el señor; si a Freud, vía pasaje de lengua, el Signor lo lleva al *herr*, el *elli*, por la misma vía también alude a señor. *Signor-elli*, entonces, no sería otra cosa que *señor*; *señor*. Ahora bien, si podemos permitirnos esta interpretación, es precisamente por todo el contexto que rodea al olvido. Signorelli resalta la sensualidad de los cuerpos; Signorelli se inspira en *La divina comedia*, pero a la vez narra un suceso de su tiempo, la condena de Savonarola, cuyo pecado fue la rebelión contra el papa, es decir, el santo padre, a quien el propio Savonarola había acusado de ser la encarnación del Anticristo. ¿No puede pensarse en un padre perverso, responsable de la neurosis de sus hijos, como un anticristo? Podemos responder que sí, pero estaría condicionado al momento de exaltación y caída de la teoría de la seducción, teoría que, dicho sea de paso, nunca fue enunciada como tal. Finalizado el duelo, con la lápida lista, Freud se va de vacaciones buscando olvidar; al retornar, deja de creer en su neurótica, que no implica una caída de la seducción, sino un desplazamiento. En la medida que las fantasías infantiles ganan su lugar para darle la entrada a Edipo y Hamlet, la seducción paterna es desplazada y va a ocupar otro lugar dentro de la invención freudiana. Quizás habría que realizar aquí otra operación, ya que si bien la seducción paterna será desplazada, el desplazamiento será el de la seducción, es decir, la operación freudiana será despegar la seducción y dejar al padre en el centro de la escena, porque ¿cómo puede pensarse a Edipo y Hamlet, sin que el padre ocupe un lugar central? Central, sí, ¿pero qué lugar?

Freud retorna de su viaje y ya no cree en su neurótica; Freud desplaza la seducción, y en dicho desplazamiento el padre ocupará un lugar en un nuevo anudamiento; servirse del padre para ir más allá de él. La lápida, la inscripción del nombre del muerto, nombre que no ha de ser nombrado, tal como escribe en *Tótem y tabú*; la muerte del padre y su inscripción al final del duelo es el advenimiento del padre como función, momento a partir del cual se puede inscribir el nombre propio anudado, en este caso, a otro significant: psicoanálisis.

“Elí, Elí, ¿lama sabactaní?” ¿Por qué en Freud, judío, un acontecimiento bíblico podría figurar entre los condicionantes del olvido? Recordemos dos hechos: el primero, su niñera, Mónica Zajic, quien lo introdujo en la religión cristiana al hablarle del buen Dios y del Infierno.¹⁴ El segundo, el regalo de su padre en el cumpleaños 35 de Sigmund: una Biblia, cuya dedicatoria escrita en hebreo dice lo siguiente:

Mi querido hijo: Fue después de cumplir tus seis años de edad que el espíritu de Dios comenzó a inclinarte al estudio. Yo diría que el espíritu de Dios te habló así: ‘Lee mi libro; en él verás abrirse para ti fuentes de conocimiento e inteligencia’. Es el Libro de los Libros; es el pozo que han labrado los hombres sabios y de donde aquellos que han establecido las Leyes han tomado el agua de sus conocimientos. Has tenido en el Libro la visión del Todopoderoso, con buena voluntad has escuchado, has obrado y has tratado de volar alto sobre las alas del Espíritu Santo. Desde entonces he conservado la misma Biblia. Ahora, en el día de tu cumpleaños treinta y cinco la he sacado de su escondite para enviártela en señal de cariño de tu anciano padre.¹⁵

“Señor, señor, ¿por qué me has abandonado?”, así comienza también el salmo 22 del Antiguo Testamento, en cuyo versículo 23 alude a la descendencia de Jacob. ¿No es acaso Sigmund un descendiente de Jacob?

El olvido del nombre Signorelli, ocurrido mientras ya se encontraba escribiendo *La interpretación de los sueños*, libro con el que Freud, según su propio anhelo, quería comenzar el siglo introduciendo un nuevo discurso; el olvido de Signorelli significa la inscripción de otro nombre propio, el suyo, el de Freud. El “Sig” caído, el Sig recortado de otra manera que Signor-elli, abre otra vía, pues, como lo plantea Lacan el 6 de enero de 1965,¹⁶ el Sig ubicado en el punto de escotoma. En el mismo momento en que fracasa buscando el nombre Signorelli, a quien tanto admira, una imagen viene hacia él. Una mirada que lo mira, que no deja de mirarlo; mirada que se diluye cuando el nombre adviene. El Sig caído, el olvido ocurrido en un momento tan particular, permitió el Sigmund Freud, nombre inscripto como el fundador del psicoanálisis.

Referencias

- Baños Orellana, J. (2006). “Estancias freudianas”, *Me cayó el veinte* (13).
 Freud, S. (1997). *Correspondencia completa*. Madrid: Biblioteca Nueva.
 Freud, S. (2006). *Cartas de viaje*. Madrid: Siglo XXI Editores.

¹⁴ Véanse cartas del 4 y del 15 de octubre de 1897.

¹⁵ Jones, Ernest, *Vida y obra de Sigmund Freud*, p. 30.

¹⁶ Lacan, Jacques, *Seminario Problemas cruciales del psicoanálisis*.

- Freud, S. (1973). “La interpretación de los sueños”. En *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Haddad, A y G. (1995). *Freud en Italie*. París: Bibliothèque Albin Michel.
- Jones, E. (1959). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Lacan, J. (s/f). *Problemas cruciales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Versión íntegra.
- Lacan, J. (s/f). *El objeto en psicoanálisis*. Buenos Aires: Versión EFBA.
- Le Goff, J. (1995). *El hombre medieval*. España: Alianza Editorial.
- Masson, J. (1985). *El asalto a la verdad*. España: Seix Barral.
- Porge, E. (2010). “Del mito del autoanálisis de Freud al discurso psicoanalítico”, *Desde el jardín de Freud* 10.
- Vallejos, M. (2012). *La seducción freudiana*. Buenos Aires: Letra Viva Editorial.

MITOLOGÍA ES PULSIÓN

*Nidia Ibarra Ojeda**

Los mitos no pretenden ser verosímiles, sino verdaderos.

CARLOS GARCÍA GUAL

En 1932, Freud escribe una conferencia titulada “Angustia y vida pulsional”; como podemos imaginar, el texto alude a dos temáticas. La primera aborda qué es la angustia, tipos de ésta, la relación con la represión y las implicaciones de la angustia en la vida psíquica. La segunda parte explica qué son las pulsiones, sus componentes: fuente, meta, objeto, así como los tipos de pulsiones. A nosotros nos interesa la segunda parte, porque al comenzar a hablar sobre la pulsión, parte de la siguiente frase: “La doctrina de las pulsiones son nuestra mitología”.¹ Lo que podría leerse directamente como: la mitología son nuestras pulsiones. Y, aún más adelante, agrega: “las pulsiones son seres míticos”. No cabe duda, hay un vínculo entre mitología y pulsión, es por ello que ponemos en acento en cómo se establece esa relación, o más específicamente nos interesa conocer cómo se formuló que la mitología es reflejo de las pulsiones. Esta última cuestión es la propuesta de este ensayo y por lo tanto será nuestro objetivo exponer el vínculo entre pulsión y mito; para ello será necesario investigar otras referencias en la obra freudiana entorno a los mitos, e ir construyendo este supuesto. Ahora bien, antes de proseguir es conveniente precisar dos conceptos claves: pulsión y mito.

* Doctora en Psicoanálisis por la Universidad Complutense de Madrid, España. Invitada del Cuerpo Académico “Psicoanálisis, clínica y sociedad”, de la UAQ. Correo electrónico: <tantasgardenias@gmail.com>.

¹ Cfr., F-OC, Conferencia 32: *Angustia y vida pulsional* (1933/1932). Tomo XII, pp. 88.

Pulsión

En “Pulsiones y destinos de pulsión”, Freud nos comenta que todo ser vivo es atacado por estímulos externos e internos. Los externos se refieren a lo que está afuera del individuo, lo que lo rodea. Hablamos de la percepción del mundo a través de los sentidos: la oscuridad, el calor, el frío, los sonidos, etc. Se trata de aquello que mira, come, escucha, huele, toca y que genera un cambio en el estado psíquico. En cuanto a los estímulos internos, son aquellos que proceden del cuerpo, como si se tratara de una fuerza de empuje constante. Como por ejemplo el hambre, la micción, la sed, etc. Esos estímulos que provienen del cuerpo tienen un alcance psíquico, es decir, parten de una dimensión biológica, pero se unen a lo psíquico, en tanto que se les agrega un significado, una experiencia, una sensación de placer. Sobre este punto, J. Dor nos señala que lo que satisface a la pulsión en la necesidad de comer, no es el alimento en sí, sino el placer de la boca.² Es por ello que esa tensión interna se apuntala a lo psíquico en tanto que genera una experiencia de satisfacción. Llamaremos deseo a la huella que deja esa experiencia de satisfacción.

Como sabemos, la sensación placentera es momentánea y los estímulos internos vuelven a generar un estado de tensión en el individuo, lo cual recibe el nombre de displacer. Frente a esta situación incómoda, el “ser percipiente” se ve orillado a repetir la experiencia de satisfacción. Y la búsqueda de esa huella de placer es precisamente el deseo.

A este complicado proceso que comprende a los estímulos, la fuerza de empuje constante, la huella de placer le llamaremos pulsión. Freud nos ofrece una definición que ajusta todos esos elementos: la pulsión es “[...] un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”.³ Entonces pulsión es un híbrido compuesto por lo somático y lo psíquico. El cuerpo está involucrado en la medida que atraviesa un estado de displacer, ese estado de tensión es del orden de lo biológico. Y de esta manera nos colocamos en la dimensión de la necesidad, porque alude a algo orgánico. Siguiendo la concepción freudiana, la pulsión abarca la necesidad, en tanto es atravesada por el cuerpo.

En cuanto a lo psíquico, no sólo se introduce por el placer generado y el significado que se le asigna a esa experiencia, sino porque el “ser percipiente” buscará repetir esa satisfacción y tiene que manifestarla de alguna manera. Si trasladamos esta situación al niño, éste exteriorizará ciertas expresiones corporales, que tienen como objetivo poner fin al estado de displacer. Dor nos comenta que esas expresiones van dirigidas a un otro, que comprende ese estado de incomodidad del infante, pero ocurre algo más

² Dor, J. *Introducción a la lectura de Lacan* (1985). Gedisa Editorial. México, 2000. Pp. 163

³ Cfr. F-OC, *Pulsión y destinos de pulsión* (1915), Tomo XIV, p. 117.

importante: esas manifestaciones son leídas como signos. Esos signos son el medio por el cual el niño vectoriza un proceso que involucra al psiquismo y al cuerpo. En todo caso, la expresión de esos signos no es otra cosa que la demanda, o sea la cadena de significantes que transmitirá al otro, con el fin de repetir la experiencia de satisfacción. Se trata del intento de poner en palabras el deseo despertado. Ahora bien, si el pequeño puede realizar la demanda, es porque se le ha colocado “desde un comienzo, en un universo de comunicación en donde la intervención del otro constituye una respuesta a algo que previamente se ha considerado una demanda”⁴

El deseo se manifiesta por medio de palabras, “El deseo se ve obligado a convertirse en palabras dentro del molde que le impone la demanda”.⁵ Con ellas, se intenta significar el deseo, es la manera en que éste se hace escuchar. Sólo que en el paso del deseo por el molino de las palabras hay una pérdida, porque existe una diferencia entre lo que se desea y lo que la demanda expresa.

Entonces, podemos apreciar como la pulsión es articulada por la necesidad en tanto interviene el cuerpo; el deseo visto como huella mnémica de placer que busca repetirse y la demanda como cadena de significantes. Así, el “ser percipiente” cada vez que reciba estímulos (internos y externos) buscará cesar esa tensión, hará complejas actividades para modificar el mundo exterior, de manera que se pueda satisfacer la pulsión. Aunque momentáneamente y nunca de manera absoluta. La pulsión sólo se satisface parcialmente y tiene diversos destinos: el trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la propia persona, la represión, la sublimación, la identificación, el desplazamiento, la proyección, etcétera.

Agreguemos una cuestión más: ¿en dónde localizamos a las pulsiones? Hablar de la ubicación de las pulsiones nos remite a una topología, es decir, un lugar donde podamos visualizar cómo está constituido el aparato psíquico. Freud, en “La interpretación de los sueños” (1900), nos ofrece ese bosquejo. El esquema se encuentra en el capítulo VII, “Sobre la psicología de los procesos oníricos”, ahí nos muestra un aparato psíquico compuesto por los estímulos, la memoria, las diversas asociaciones, el sistema preconscious e inconsciente. Expone cómo opera cada uno de esos elementos, sus características y como se interrelacionan entre sí. Se trata de una primera tópica del aparato psíquico, que fue modificándose a lo largo de su obra. Precisamente una de esas contribuciones la hallamos en 1915, cuando Freud publica el texto “Lo inconsciente” —uno de los escritos que formara parte de metapsicología—, en él expone un punto de vista típico del Icc (inconsciente), su relación con la represión, los intercambios con el sistema consciente, preconscious e inconsciente y por supuesto algunas características de lo Icc y justo en esos rasgos encontramos la relación entre Icc y pulsión.

⁴ *Op. cit.*, Dor, J., pp. 164.

⁵ *Ibid.*, pp. 168.

Tomemos la siguiente cita: “El núcleo del Icc consiste en agencias representantes de la pulsión que quieren descargar su investidura; por tanto en mociones de deseo”.⁶ Como podemos apreciar, el núcleo del Icc está constituido por representantes de la pulsión. Hay que subrayar que dice “representantes de la pulsión” y no pulsión en sí misma, porque de ella no podemos saber, sino sólo a través de sus representantes. Entonces, el Icc está formado por representantes de la pulsión y podemos deducir que éstas se manifiestan en expresiones de deseo. Este comentario se afirma cuando más adelante Freud señala: “Estas mociones pulsionales [...] subsisten unas junto a las otras sin influirse y no se contradicen entre ellas. Cuando son activadas al mismo tiempo dos mociones de deseo cuyas metas no podrían menos que parecernos inconciliables, ellas no se quitan nada ni se cancelan recíprocamente”.⁷ Hay una sustitución de mociones pulsionales por mociones de deseo, por lo que podemos colegir que las pulsiones se ligan a esas representaciones como mociones de deseo. Como podemos apreciar, hay un claro vínculo entre pulsión e inconsciente. Es conveniente para nuestros planteamientos mencionar algunas características de lo inconsciente.

El descubrimiento del inconsciente ponía en duda el control que el hombre pretendía ejercer sobre su vida psíquica. Creía que la conciencia era el instrumento interno que le informaba de todos sus procesos anímicos. No obstante, Freud nos enseñó que no somos amos de nuestra vida anímica, que la conciencia y la voluntad no son suficientes para someter a nuestro antojo la vida pulsional. Existen pensamientos desconocidos, ajenos (inconscientes), que afloran en el yo y le provocan un malestar. Son imposibles de borrar, permanecen inmunes frente a argumentos lógicos, ante las medidas de la voluntad o ante los motivos de la realidad. Porque reemplazan la realidad exterior por la realidad psíquica.

Sólo se tienen noticias de ellos por sus consecuencias, es decir, por los padecimientos que generan, el síntoma, la neurosis. No es un malestar cualquiera, sino algo que nos perturba y que forma parte de nosotros mismos: el inconsciente. Lo desconocido, es decir, lo inconsciente existe en nuestro interior y genera consecuencias.

Como hemos expuesto antes, el inconsciente está conformado por representaciones pulsionales, éstas, pueden coexistir si cancelarse nada “recíprocamente”, más bien “confluyen en la formación de una meta intermedia, de un compromiso”.⁸ Freud nos muestra que dentro de este sistema no hay lugar para la negación, la duda o la certeza, sólo representaciones pulsionales “investidos con mayor o menos intensidad”.⁹

El proceso primario reina en el Icc y está compuesto por las siguientes operaciones psíquicas: el desplazamiento y la condensación. La primera se refiere a que una “representación puede entregar a otra todo el monto de su investidura”.¹⁰ Lo que

⁶ Freud, S. *Lo inconsciente* (1915), Tomo XIV, pp. 183.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

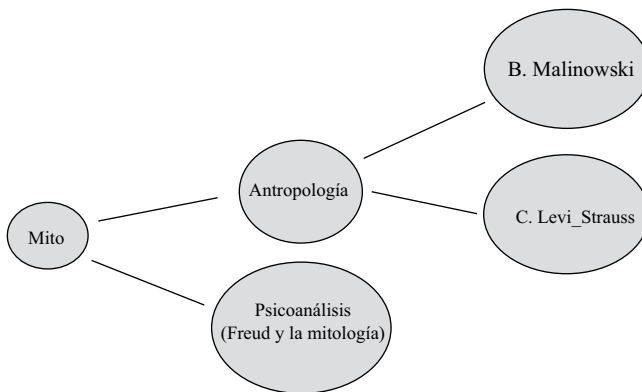
implicaría que una parte de los afectos se deprendan de una representación pulsional a la que están asociados y sean ligados a otras representaciones. La segunda implica que “puede tomar sobre sí la investidura íntegra de muchas otras”.¹¹ Entonces una representación pulsional reúne en sí misma elementos de otras representaciones.

Otro de los rasgos de lo inconsciente es que sus actividades psíquicas son “atemporales”, o sea que no hay una continuidad cronológica. Ni tampoco son transformadas por el paso del tiempo.¹² Además de que sólo se ocupan de experimentar el placer y evitar el displacer.

Una última y particular característica es que “el acto inconsciente tiene sobre los procesos somáticos una intensa influencia plástica que nunca posee el acto consciente”.¹³ Localizamos este rasgo como una mención rápida y discreta en una nota a pie de página del texto “Lo inconsciente”, pero es una idea sustancial porque el Icc tiene tanta presencia en nuestra vida que es capaz de modificar los procesos somáticos. Zanjemos este tema y ahora hablemos sobre el mito.

El mito

Es necesario apuntar que estudiaremos el mito desde dos puntos de vista. El primero desde la antropología y el segundo desde el campo psicoanalítico o, mejor dicho, a la luz de las aportaciones freudianas.



Hemos mencionado dos palabras distintas: mito y mitología. Hagamos un paréntesis y acudamos a la filología para explicar las diferencias. La palabra mitología tiene

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, pp. 184.

¹³ *Idem.*

la siguiente etimología: “Mythología, de *mythos*, *fábula*, y *logos*, tratado”.¹⁴ Mito¹⁵ nos refiere a una fábula, una historia, una palabra. Eso es diferente de mitología, porque al contener el término *logos*, remite a un estudio, un tratado. Entoncestomemos las siguientes acepciones. Por mito entenderemos “un relato tradicional que evoca la actualización memorable y paradigmática de unos personajes excepcionales (dioses y héroes) en un tiempo prestigioso y lejano”.¹⁶ Y por mitología, “el estudio o investigación de los mitos, es decir, trata de las teorías sobre el significado del mito; es la historia de sus interpretaciones”.¹⁷

Si a la mitología le interesa el estudio del sentido del mito, en sus diversas interpretaciones, es decir una historia sobre el significado del mito a lo largo del tiempo y, por tanto, desde diferentes puntos de vista; entonces nosotros analizaremos el sentido que se le da al mito desde la antropología y el psicoanálisis. En otras palabras nos importa la mitología desde su lectura antropológica y psicoanalítica.

Comenzaremos con el antropólogo ruso B. Malinowski. No podemos pasar por alto su enfoque funcionalista, es decir, partir de la idea de que el hombre tiene una serie de necesidades básicas como casa, vestido, sustento, seguridad y agreguemos la pervivencia del grupo. Dichos menesteres serán resueltos mediante funciones sociales. Y justamente el mito ocupa el lugar de función social, en tanto que opera como “una carta pragmática de validez de la fe y la sabiduría moral primitiva”.¹⁸ La sabiduría moral contenida en los mitos proporcionará al hombre un conjunto de reglas para vivir en comunidad. Les otorga una serie de prohibiciones que mantendrán en paz al grupo, cuyos orígenes se amparan en un origen sagrado. “Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe, controla nuestra conducta, del mismo modo funciona, para el salvaje su mito”.¹⁹ Las normas que rigen hoy a los hombres primitivos y que le dan consistencia a su tribu, provienen de un tiempo primordial. Ese origen es contado en el mito. “El mito es una resurrección en la narración de aquello que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos sociales, reivindicaciones, e incluso requerimientos prácticos”.²⁰

Dos aspectos son de interés para el psicoanálisis: el mito como resurrección sagrada de un tiempo primordial, así como el que proporciona satisfacción a profundas necesidades religiosas y sociales. No podemos dejar de pensar en el mito del padre de la horda, tema que abordaremos sin duda en este texto, pero por el momento desta-

¹⁴ García Gual, C. *Historia mínima de la mitología* (2015). Colegio de México. México, 2015, p. 16.

¹⁵ Aunque la palabra *mythos* también alude a “palabra o discurso”. Glosario de Filosofía. Mito. Recuperado de <<http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=215&from=action=search%7Cby=M>>. Consultado el 26 de octubre de 2016.

¹⁶ *Op. cit.*, García Gual, C., pp. 22.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 15.

¹⁸ *Op. cit.* García Gual, C., citando a Malinowski, pp. 213.

¹⁹ *Ibid.*, García Gual, C., citando a Malinowski, pp. 221.

²⁰ *Ibid.*, García Gual, C., citando a Malinowski, pp. 212.

quemamos que para el antropólogo ruso el mito ordena la vida de los hombres primitivos bajo la égida de un pasado sagrado y original.

Ahora tomemos algunos aporte de Claude Lévi-Strauss, quien toma un enfoque estructuralista para el análisis de los mitos. La antropología estructural alude a la influencia de la Antropología por la lingüística estructural. Esto es, se investigaran los hechos sociales, hechos de la cultura —entre ellos el mito—, como signos. Un signo nos comenta Lévi-Strauss “es lo que reemplaza alguna cosa para alguien”,²¹ es decir que un acto, una costumbre, el uso de ciertas herramientas, una forma de vestir, etc., son una elección que hace un grupo frente a muchas opciones. Y esa elección tiene un significado en un contexto social. Por eso es un signo que será leído por alguien, será interpretado por alguien. Hay que agregar que un signo se retiene, excluye, circula y forma un sistema. El sistema funciona por el uso de signos de un grupo.²² Esos signos, tal como ocurre con la lengua, tienen una sintaxis y una semántica propias.

En el texto “La estructura de los mitos”, el antropólogo francés nos remite a los mitos como un estudio semiológico. Se trata de una gramática de los mitos, donde importa el análisis de sus frases, la combinación de éstas, sus relaciones y oposiciones para hallar el significado de los mitos. No profundizaremos en el análisis lévi-straussiano aquí, pero destacaremos algunas ideas que nos serán útiles para la conceptualización del mito.

“Todo mito es una búsqueda de un tiempo perdido”.²³ El mito nos remite a un tiempo perdido, tiempo de los orígenes. El punto es que no se puede volver al principio, pero se alcanza de alguna manera a través del mito, que sí es reversible. Aunque ocurre algo más: sabemos del pasado a través del mito. Anexemos otra idea: “Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: antes de la creación del mundo”, o “durante las primeras edades” o, en todo caso, “hace mucho tiempo”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente, al futuro”.²⁴ El mito nos ofrece una continuidad en el tiempo, podemos acceder al pasado, regula nuestro presente y da consistencia a nuestro porvenir. Es por ello que el mito tiene “esta doble estructura, a la vez histórica y ahistórica”.²⁵

Retomando el tema de los orígenes, podemos señalar que el mito responde al principio de la creación de lo existente. Cada vez que se quiere dar cuenta del origen, acudimos al mito. Parafraseando a Lévi-Strauss, “Cada vez que intentamos explicar un mito, terminamos inventando otro mito”.²⁶ El mito sería un relato que explica

²¹ Lévi-Strauss, C. *Antropología Estructural* (1974). Editorial Paidós. España, 2015, pp. 27.

²² *Ibid.*, pp. 21-28.

²³ *Ibid.*, pp. 227.

²⁴ *Ibid.*, p. 232.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Fernández Liria, C. *Seminario: El espacio público entre el Edipo y la academia*. Universidad Complutense de Madrid, 2005.

el origen de algo, muestra cómo se gestó, el principio de tal o cual costumbre (por ejemplo, por qué se debe pescar o cazar de una cierta manera) y el motivo por cual deben realizarse ciertas actividades sin modificación alguna –sobra decir, basadas en el mito–.

Es claro que el modo de actuar del presente (al menos en el hombre primitivo) está influenciado por los mitos, en tanto operan como relatos del origen o, mejor aún, en cuanto generan una estructura. Así, la base de su comportamiento proviene de los mitos. Ellos encierran un pasado sagrado que nos determina y que rige nuestros actos. Sobre este punto, Mircea Eliade (filósofo, historiador de las religiones y un gran conocedor de los mitos) nos ofrece una interesante acepción del mito. Expongamos algunas de sus ideas.

Para el erudito rumano, “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’”.²⁷ El nacimiento de algo “una realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución” surgieron de la hazaña de personajes sobrenaturales que existieron en los tiempos primordiales. Esos actos sagrados se cuentan en los mitos. Entonces el relato no es una narración cualquiera, sino palabra sagrada, mejor dicho, “es la irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y lo hace tal como es hoy día. Más aún, el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales”.²⁸ Por ejemplo, el historiador rumano cuenta que cada vez que se les preguntaba a los australianos arunta por qué festejaban ciertas ceremonias, ellos contestaban: “Porque los antepasados lo han prescrito así”. Una respuesta parecida daban los kais de Nueva Guinea: “Así lo hicieron los nemus (los antepasados míticos) y nosotros lo hacemos de igual manera”. Otra contestación de los karajderis australianos era: “porque todos sus comportamientos se fundaron en el ‘tiempo del ensueño por dos seres sobrenaturales’”.²⁹

Para Mircea Eliade, el mito es un relato sagrado que encierra una “*historia verdadera*”, porque habla de “*realidades*”. El mito es verdadero porque el mundo está ahí para demostrarlo, es decir, si tenemos un mundo es porque esos seres sobrenaturales lo crearon y la prueba de ello es la existencia de sol, la luna, las plantas, el vino, el pavorreal, las cosechas, el teatro, etc. Y a la vez, esos actos primordiales tienen la facultad de convertirse en un “modelo ejemplar” para los hombres.

Encontramos algunas similitudes entre Malinowski, Lévi-Strauss y Eliade con respecto al mito. Los términos ocupados son respectivamente son: “Realidad primordial”, “el tiempo perdido, antes de la creación del mundo” e “historia sagrada, en un tiempo primordial”. Dichas concepciones aluden inevitablemente a una respuesta al

²⁷ Eliade, M. *Mito y realidad* (1962). Editorial Kairós. Barcelona, 2013, pp. 13-14.

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 15.

origen y también nos comunican que el principio de la creación es proporcionado y contado por el mito.

Volvamos ahora a Lévi-Strauss y presentemos algunos de los rasgos de los mitos. Una de esas características es que cada mito es el conjunto de sus variantes, aun cuando éstas puedan contradecirse, son válidas y es pertinente analizarlas. Otra de las particulares de los mitos es que los personajes míticos guardan una dualidad de naturaleza, pueden ser gentiles, protectores, bienhechores; o bien seres malignos, crueles y despiadados.³⁰

Para el antropólogo francés, “el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción”.³¹ Éste nos parece un rasgo notorio, considerando que anteriormente señalábamos que en la mitología coexiste una dualidad. Los personajes mitológicos son benévolos o siniestros, es decir, la contradicción no es resuelta por la preferencia de un principio sobre otro contrario, sino la salida es la coexistencia de dos aspectos antitéticos. Un ejemplo de ello es que en la mitología griega se adoraba por igual a Dionisio (frenesi) y a Apolo (medida). Otro caso lo encontramos en la cultura azteca, veneraban a Quetzalcóatl (dios pacífico, amante de la paz y las artes), pero también había espacio para Huitzilopochtli (dios de la guerra). No prima ningún principio, ambos conviven sin conflicto. Precisamente, la siguiente característica parece redondear mejor esta idea: “En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad”.³² Para Lévi-Strauss, la antinomia es la rúbrica del mito.³³

Otra peculiaridad del mito es que su sustancia “no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra despegar [...] del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse”.³⁴ El mito está en el lenguaje, pero al mismo tiempo lo rebasa, se coloca en “un más allá”. Precisamente el mito como “ente verbal” es capaz de desprenderse del lenguaje y deslizarse a otra dimensión: la psíquica, porque posee una “eficacia simbólica”.

Lévi-Strauss da cuenta de la eficacia simbólica mediante la descripción de un ritual practicado en la República de Panamá, que se efectúa cada vez que una mujer tiene problemas para dar a luz.³⁵ El ritual consiste en una intervención del shamán para que realice una serie de actividades que faciliten el nacimiento del bebé. El parto difícil es producto de los abusos de la diosa *Muu*, que ha robado el alma de la parturienta. Durante este episodio, el shamán efectúa una serie de cantos, los cuales describen la situación de la parturienta, aludiendo a que el shamán ve a la diosa *Muu* y a sus hijas

³⁰ *Op. cit.*, Lévi-Strauss, C., p. 249.

³¹ *Ibid.*, p. 252.

³² *Ibid.*, p. 231.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 233.

³⁵ *Ibid.*, pp. 211-228.

en el vientre de la mujer, apoderándose de su alma. El mito describe a cada personaje y ante esa situación pronuncia hechizos, quema sustancias o hierbas, utiliza objetos que introducirá en el vientre de la mujer, los cuales representan los aliados del shamán para luchar con la diosa enemiga. El canto es muy largo, pero básicamente da cuenta de la situación de la enferma, de sus dolores, los cuales son representados como las hijas de *Muu*, de esta forma –nos indica Lévi-Strauss–, a través del canto y el ritual de lucha se recupera el alma de la mujer; el shamán logra un pasaje de una realidad trivial, de un universo fisiológico al mito, al mundo de los afectos, de la subjetividad.

La realidad fisiológica compuesta por: órganos, dolor, intestinos, dilataciones, complicaciones durante el parto, es sustituida por un mito; en tanto que esos elementos cobran un nuevo sentido. No sólo es un malestar, dolor, sino que son materializados en forma de monstruos, de divinidades. Nombra una situación real, un acontecimiento de orden orgánico y los sustituye por palabras que puedan ser entendidas por la parturienta. Reemplaza malestar, sudor, sangre, incertidumbre por una serie de signos: *Muu*, las hijas de *Muu*, los *nuchu*, *Mu-I-gala* (la ruta de *Muu*), etc., signos que podrán ser traducidos a un lenguaje reconocible por la mujer. Así puede concebir su malestar, confusión y vida interior.

En palabras de Lévi-Strauss, el relato mítico y el ritual introducen “una serie de acontecimientos, cuyo teatro supuesto estará constituido por el cuerpo y los órganos internos de la enferma. Se va a pasar. Pues de la realidad más trivial al mito, del universo físico al universo fisiológico, del mundo exterior al cuerpo interior. Y el mito que se desarrolle en el cuerpo interior deberá conservar la misma vivacidad, el mismo carácter de experiencia vivida”.³⁶ El mito permite un trance de lo desconocido, angustiante, a un mundo con sentido. Y el escenario es el cuerpo de la parturienta, junto con las actividades del ritual. El mundo interno, los afectos y el mundo externo, así como los procesos fisiológicos están separados; pero el mito los une, borra las fronteras. En este sentido, el mito ofrece una explicación a su mundo interior, es capaz de unir las diferencias entre mente y cuerpo, entre razón y afectos, entre lo lógico y lo irracional. Es como si intentara reducir el abismo entre las dicotomías.

Así, por medio del relato mítico, es posible transitar de los procesos anímicos hacia el cuerpo o, en todo caso, producir un efecto en lo somático a partir de lo psíquico. “El shamán proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables de otro modo”.³⁷ Creemos que esos estados informados e informables tienen relación con la vida pulsional. Eso que es vivenciado como algo perturbador y sin sentido no es algo extraño al individuo. Es inevitable no recordar las aportaciones freudianas: “no estás poseído por nada ajeno; es una parte de tu propia vida anímica la que se ha sustraído de tu conocimiento y del

³⁶ *Ibid.*, p. 217.

³⁷ *Ibid.*, p. 221.

imperio de tu voluntad”.³⁸ Hay una otredad, llamada inconsciente, que puede resultar in formulable.

Considerando estos últimos aportes de Lévi-Strauss, podríamos expresar algunas hipótesis para este artículo: el mito opera como un lenguaje que permite expresar las pulsiones. No las suprime ni inválida, más bien les da un lugar. Permite una existencia, bajo un cierto significado, sin que eso se convierta en algo angustiante, caótico y ajeno al hombre. Una segunda propuesta es que, al permitirles comunicación, proporciona la posibilidad de obtener una cierta satisfacción. Por supuesto, no de manera absoluta, sino simbólica, mediada por un relato mítico y por los ritos. Ese lenguaje –mítico–, permite “vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual, que, sin ello, sería anárquica e inefable”.³⁹ Una tercera proposición es el paralelismo que existe entre las características del Icc y el mito, pero este tema será desarrollado más adelante.

Freud y la mitología

La tarea de este apartado se ciñe a la siguiente cuestión: ¿qué aportaciones nos ofrece Freud sobre los mitos? ¿Qué hace Freud con ese conjunto de relatos memorables y paradigmáticos? Al respecto, hemos localizado diversos textos en los cuales se aprecia el interés del fundador del psicoanálisis por los mitos y sus diversas opiniones. Veamos este recorrido.

Una de las primeras referencias sobre el tema, la encontramos en sus cartas con W. Fliess, fechada el 12 de diciembre de 1897. El texto habla de la alegría de Sigmund al encontrarse con su amigo y hablar por fin de “las cosas más chifladas” que rondan su cabeza, porque son ideas tan descabelladas que no se atreve a comentarlas con “ningún hombre juicioso”. Enseguida escribe: “¿Puedes imaginarte lo que son los <mitos endopsíquicos> El más reciente engendro de mi trabajo mental. La oscura percepción interna del propio aparato psíquico incita a ilusiones cognitivas que naturalmente son proyectadas hacia afuera y, de manera característica, al futuro y aún más allá. La inmortalidad, recompensa todo el más allá son figuraciones de nuestro interior psíquico. ¿Chifladuras? Psicomitología”.⁴⁰ Nos encontramos con una cita temprana, pero que nos avisa de las futuras propuestas de Freud sobre los mitos: en el interior del psiquismo se generan ciertas creencias, que son proyectadas al mundo. La *Psicomitología* nos da la pista para pensar que los mitos son inventados por el hombre y se instituyen en el mundo, como relatos colectivos, que han estado ahí de manera atemporal.

³⁸ Cfr. F-OC, *Una dificultad del Psicoanálisis* 1917(1916), T. XVII, p. 135.

³⁹ *Op. cit.*, Lévi-Strauss, C., p. 221.

⁴⁰ Freud, S. *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904* (1985). Editorial Amorrortu. Buenos Aires, 1986, p. 311.

Ahora bien, la idea de que esas “ilusiones cognitivas” creadas por el aparato psíquico y proyectadas hacia afuera es desarrollada hacia 1901, en el texto “Psicopatología de la vida cotidiana”, una muestra y confirmación de que los procesos inconscientes forman parte de nuestra vida de la manera más habitual, por ejemplo: con el olvido de frases, nombres, deslices en la escritura o lectura, operaciones fallidas, las supersticiones, etc. En el último capítulo, Freud explica que la superstición es otra de las manifestaciones del inconsciente. El supersticioso en lugar de asumir que el material oculto le pertenece, como parte de contenidos inconscientes, lo desplaza al exterior, como producto de un presagio, con significado oculto. El supersticioso no sabe de sus motivaciones inconscientes, las coloca fuera. Y otro de ejemplo de esa exteriorización –nos señala Freud–, lo encontramos en la mitología: “Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo [...] no es otra cosa que psicología proyectada al mundo exterior”.⁴¹

La mitología es otra manifestación de las motivaciones inconscientes expuestas en el mundo. Freud profundiza más en este mecanismo y agrega que existe una “percepción endopsíquica” –formada por “factores psíquicos y constelaciones de lo inconsciente”–, que es espejeada “en la construcción de una realidad suprasensible que la ciencia debe volver a mudar en psicología de lo inconsciente”.⁴² Pensamos que la “construcción de una realidad suprasensible” se refiere al relato mítico, realidad etérea, palabra sagrada, realidad primordial, historia verdadera. Incluso, más adelante Freud agrega que podríamos leer los mitos del paraíso, del bien, del mal, del pecado original, de la inmortalidad y temas semejantes, como metapsicología. Más propiamente señala: “Trasponer la metafísica en metapsicología”.⁴³ Metafísica alude a la misma calidad de una realidad suprasensible; el mito debe traducirse como metapsicología. En este momento (1901), el significado de metapsicología hay entenderlo como una psicología que considera los contenidos inconscientes.

La siguiente mención sobre los mitos la hallamos en la correspondencia de Freud a Jung. Una primera cita la encontramos en la carta del 13 de agosto de 1908: “Mis pensamientos se han dirigido a la mitología y comienzo a creer que el mito y la neurosis comparten un mismo núcleo”.⁴⁴ Una segunda misiva, escrita el 11 de noviembre de 1909, menciona lo siguiente: “Me complace saber que usted se ha interesado en la mitología [...] Espero que pronto concordará conmigo en que la mitología está seguramente centrada en el mismo complejo nuclear que las neurosis”.⁴⁵ Hacia 1908, Freud nos deja ver que el mito y la neurosis están vinculados porque comparten el mismo núcleo, aunque no dice cuál. Pero un año después ya conoce la respuesta: el

⁴¹ Cfr. F-OC, *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), T. VI, p. 251.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Braunstein, N. Fuks, B. Basualdo, C. (2013). *Freud: a cien años de Tótem y tabú*. Siglo XXI, México, 2013, p. 18.

⁴⁵ *Idem.*

complejo de Edipo. Por cierto, en las conferencias dictadas en la Clark University, en Massachusetts, Estados Unidos, Freud deja en claro que cuando el niño elige su objeto de amor atraviesa un proceso caracterizado por el amor a la madre y la rivalidad hacia el padre, porque quiere ocupar su lugar. Poniéndose en juego sentimientos de naturaleza tierna y hostil, “lo que constituye el complejo nuclear de toda neurosis”.⁴⁶ Por cierto, esta tesis será una de las piedras angulares de su obra y estará presente en muchos otros lugares (por ejemplo en “Sobre un tipo particular de la elección de objeto en el hombre [1910] y sin duda en “Tótem y tabú” [1913]).

Las reflexiones compartidas con Jung y la propuesta hecha en 1901 nos hacen pensar en elementos que prepararon a Freud para entrar a una dimensión mítica, no sólo como estudioso, sino como creador de un mito: el padre de la horda primitiva, que se localiza en “Tótem y tabú” (1913) y es justamente la siguiente referencia en la obra freudiana sobre los mitos. Sin embargo, este es un tema que se cuece aparte y será expuesto más adelante, porque aquí se condensan la neurosis, el complejo de Edipo, la renuncia pulsional y, por supuesto, el mito. Sólo comentaremos la analogía que existe entre el hombre primitivo y el neurótico (especialmente el obsesivo) con respecto a asignar el mismo valor a una creencia o pensamiento que a un acto. En el caso del neurótico “No hallamos hechos, sino sólo impulsos, mociones de sentimientos que pedían el mal, pero fueron coartados en su ejecución. En la base de la conciencia de culpa de los neuróticos no hay más que realidades objetivas psíquicas, no fácticas”.⁴⁷ La realidad psíquica tiene más alta estima que la realidad de los hechos y, por ello, reacciona con la misma intensidad ante un pensamiento que ante una acción. La reacción del neurótico frente a esos pensamientos es una serie de rituales, inhibiciones, castigos y sentimiento de culpa. Considerando esto, el conflicto edípico podría no haber pasado al acto, sino sólo ser producto de un deseo y eso fue suficiente para generar una conciencia de culpa y una serie de reglas para evitar su repetición. Sin embargo, Freud matiza el efecto de los deseos generados, porque de lo contrario la “deducción histórico conjetural” (el mito del padre de la horda) no sería necesaria. A lo que agrega que debemos suponer que esos sentimientos ambivalentes hacia el padre y hacia la madre sí existieron en un tiempo, en el pasado del neurótico: su infancia. Entonces, si ambos –primitivos y neuróticos– valoran de la misma manera los pensamientos y la realidad psíquica, ¿cuál es la diferencia? Para empezar, hay que partir de un punto común: tanto en los neuróticos como en los salvajes existen impulsos edípicos, sólo que en los primeros esos deseos no pasan al acto, están inhibidos. En cambio en los primitivos, no hay distinción entre pensar y hacer, por lo tanto ellos sí pasaron al acto. Ellos sí cometieron parricidio. Es así que Freud termina el texto con la siguiente frase de Goethe: “En el comienzo fue la acción”.

⁴⁶ Cfr. F-OC. *IV Conferencias sobre psicoanálisis* (1910 [1909]), Tomo XI, p. 43.

⁴⁷ Cfr. F-OC, *Tótem y Tabú* (1913[1912-13]), Tomo XIII, p. 160.

Pasando a nuestra siguiente referencia sobre los mitos, la encontramos en el artículo titulado “El interés por el psicoanálisis” (1913). En este texto nos explica que la invención de los mitos no surgió para dar explicación de los fenómenos naturales, o para justificar las costumbres de la cultura, sino que surgen de los “mismos complejos psíquicos”, de las “mismas aspiraciones afectivas” que comparten por cierto el sueño y el síntoma.⁴⁸ Tal como el sueño es desfigurado e interpretado, así se ha de obrar con los mitos, para descubrir sus motivaciones inconscientes. Además, Freud nos comenta que tanto el mito, como la religión y la ética están presentes en la cultura como “intentos de procurarse resarcimiento por la deficiente satisfacción de los deseos”.⁴⁹ Entonces el mito proporciona una cierta complacencia a los hombres, frente al choque de una realidad que no ofrece satisfacción a sus deseos. Ahora bien, la última mención sobre mitos, la localizamos hacia el año 1932: “La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación”.⁵⁰

A lo largo de este apretado apartado, ¿qué podemos concluir sobre Freud y la mitología? Creemos que el fundador del psicoanálisis formula una mitología, es decir, propone un estudio, un significado y una interpretación de los mitos a la luz de los procesos inconscientes. Cada una de las referencias localizadas nos aporta una valiosa interpretación sobre los mitos. Podemos mencionar entonces que los mitos son una proyección de procesos inconscientes. Que su invención proviene de la misma fuente que la neurosis: “complejos psíquicos”, “las mismas aspiraciones afectivas” y “constelaciones de lo inconsciente”. Entonces, si comparten la misma fuente, hemos de mencionar que para Freud el núcleo de la neurosis es el complejo de Edipo. Aunque es evidente que el cúmulo de relatos míticos no apunta sólo al complejo edípico, seguramente al ser interpretados se hallarán otras motivaciones inconscientes. Sin embargo, lo que Freud juzgaba como “chifladura” se vuelve consistente: nuestra mitología son nuestras pulsiones.

La línea de pensamiento que une a mitos, motivaciones inconscientes, complejos psíquicos, la misma fuente que la neurosis, nos lleva inevitablemente a “Tótem y tabú”.

Freud y el padre de la horda primitiva

Hacia 1913 se publica “Tótem y tabú”, un texto que surge por el interés de Freud ante un nuevo acertijo: ¿cuál es el origen de la religión y del horror al incesto? Ante esas cuestiones, realiza una exhaustiva investigación que abarca diversos estudios sobre el incesto, el sistema animista, el totemismo y algunas observaciones clínicas

⁴⁸ Cfr. F-OC, *El interés por el psicoanálisis* (1913), Tomo XIII, p. 188.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁰ Cfr. F-OC, *Conferencia 32: Angustia y vida pulsional* (1933[1932]), Tomo XII, p. 88.

en torno a la fobia infantil hacia los animales. El ensayo más revolucionario es “El retorno del totemismo en la infancia”, porque en él expone una “deducción histórico-conjetural” –según sus propias palabras–, que es la respuesta no sólo al origen de la religión y al horror del incesto, sino a cómo surgió la civilización misma, además de la ética y el arte.

Tótem se refiere al nombre de un grupo, aunque su importancia no sólo radica en una función nominativa, sino que también simboliza a los antepasados del clan, es “el padre ancestral”. El tótem puede ser representado por una planta o un animal con quien el hombre primitivo mantiene una unión mística. El sistema totémico está regido por dos leyes:

- 1) Está prohibido establecer comercio sexual con las mujeres del mismo clan. Se trata de una norma que organiza socialmente a los miembros de un grupo. Además, los integrantes han notado que si satisfacen este impulso, traería graves consecuencias para la convivencia de la tribu. Es así que decidieron renunciar a ese deseo, en pos de mantener al grupo. Es una intelección de hombres civilizados.
- 2) No matar ni comer al animal o planta totémicos. No obstante, esa norma se rompía cuando se celebraba el banquete totémico, donde se sacrificaba al tótem y todos los miembros de la tribu estaban obligados a comer y beber su carne y su sangre. El banquete era una fiesta “un exceso permitido, más bien obligatorio, la violación solemne de una prohibición [...] el exceso mismo está en la fiesta”.⁵¹ Sin embargo, no sólo hay júbilo y excesos con la muerte del animal totémico; también coexiste el duelo, el llanto, el temor y la tristeza.

Freud también consideró las investigaciones de C. Darwin. Para este científico, el estado social primordial del hombre se puede deducir de la observación del modo de vida de los monos superiores, es decir, se cree que hace miles de años el ser humano vivió en pequeñas comunidades, llamadas hordas, lideradas por un macho caracterizado por ser el más fuerte y veterano. Éste no permitía el acceso de los otros varones del grupo a las mujeres, las cuidaba celosamente, con ello evitaba la promiscuidad sexual en la horda. Las mujeres de esa comunidad le pertenecían. Había un solo macho-líder por cada grupo, como podemos observar en los grupos de gorilas. Cuando un macho joven quería desplazarlo, se generaba una lucha por el poder y las mujeres; el vencedor expulsaba o mataba a su competidor y se erigía como nueva cabeza del grupo. De esto trata básicamente la propuesta darwiniana; ahora encaminémonos hacia la solución “histórico-conjetural”, que propone Freud.

Tenemos entonces una horda donde existe un “padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen”.⁵² Ese

⁵¹ Cfr. F-OC., *Tótem y Tabú* (1913[1912-13]), Tomo XIII, p. 142.

⁵² *Ibid.*, p. 143.

padre era odiado por sus hijos y era “[...] por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos”.⁵³ Representaba un límite para acceder a las mujeres y un impedimento para ocupar su lugar. Aunque también era amado y admirado.

No obstante, un día los hermanos expulsados se aliaron entre sí, mataron y devoraron al padre. Con ello ponen fin a la horda paterna y en su lugar queda una sociedad fraterna. Lo importante en ello es que “unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente habría sido imposible [...] en el acto de devoración consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza”.⁵⁴ La acción en grupo es permitida, la culpa por cometer ese crimen es repartida y el resultado es una identificación. Este acto puede ser comparado con el banquete totémico, donde también existía la participación de la tribu en el sacrificio del animal totémico, la ingestión de la comida sagrada para acercarse a la divinidad, el compartir una misma sustancia y apropiarse de las características del padre-líder para emularlo.

Con la muerte del padre-líder, los hermanos podrían tener acceso a la satisfacción de sus deseos: las mujeres, y ocupar su lugar como efecto de la identificación. Sólo que existía un grave inconveniente: el grupo que habían formado para perpetrar el derrocamiento del padre se vendría abajo. Su vida correría peligro porque cada uno de los hermanos apostaría por sustituir al padre y habría una constante lucha de todos contra todos, una sucesión interminable de muertes y batallas fratricidas. Así que, si querían vivir juntos, “no les quedó otra alternativa que erigir la prohibición del incesto con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre. Así salvaron la organización que los había hecho fuertes”.⁵⁵

En aras de la sociedad fraterna se instituye la ley de prohibición del incesto, con ello evitaron la satisfacción de sus deseos, que por cierto el padre impedía en vida. Este último punto –nos comenta Freud–, también puede tratarse de una obediencia de tiempo retardado, y a la vez una venganza del padre agraviado. Muerto era mucho más fuerte que en vida. Ahora bien, la mejor forma de respetar esa regla se desprendía de la culpa por haber asesinado al padre. Ésta funcionaría como garantía para obedecer dicha prohibición.

Por otro lado, hay que decir que del parricidio se desprendió otra ley más: el no matarás. En realidad –refiere Freud–, esa ley no es otra cosa que una transformación, cuyo inicio se derivó de uno de los cánones del totemismo: no matar ni comer al animal o planta totémico, para evitar la realización de una acción prohibida: un crimen. Luego, en la horda primitiva ese lugar es ocupado por el padre, sus sustitutos y por último el prójimo mismo. Todo eso representó un proceso de cambio que partió de la regla totémica y pasaron siglos, hasta que se convirtió en el resumido no matarás. Con

⁵³ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

la institucionalización de esa norma, los hermanos pretendían asegurar su existencia en una nueva sociedad fraterna y estrechar sus vínculos. Además se cercioraban de que ninguno de ellos, “Nadie podía obtener, ni tenía derecho a aquella perfección del poder del padre, que empero todos querían alcanzar”,⁵⁶ “[...] ninguno de ellos puede ser tratado por otro como todos en común trataron al padre. Previenen que pueda repetirse el destino de éste”.⁵⁷ El poder que antaño tenía el padre no podría repetirse nunca más. Nadie podía tener a todas las mujeres ni el poder absoluto en la tribu. No habría otro tirano. No más hegemonías. Serían regidos por las mismas leyes sin excepción alguna y sus relaciones estarían marcadas por la igualdad, la solidaridad y la culpa común por el parricidio. El incesto y el parricidio fueron dos tabúes que posibilitaron la creación de la cultura, la eticidad entre los hombres, la religión, la organización social, en principio basada en la instauración y el cumplimiento de esas dos prohibiciones.⁵⁸

Por cierto, el asesinato del padre generó arrepentimiento, tristeza, llanto, duelo, añoranza por él y con ello el nacimiento de un “[...] ideal cuyo contenido era la plenitud de poder y la limitación del padre primordial antaño combatido, así como el apronte a sometérsele”.⁵⁹ Se despertaron mociones tiernas más intensas hacia él. Se idealizó su figura, al tiempo que se reconocía su irremediable pérdida. Tras su desaparición disminuye el odio que se le tenía y aparece con más fuerza el amor. Todos estos hechos los encontramos de igual manera en el totemismo. Y en ese sentido apunta el aporte de Freud: la sustitución del padre primitivo por el tótem.

La presencia tiránica del padre fue anulada por el odio y después, tras la culpa, es recuperado como figura que ofrecía consuelo y protección; de ahí la omnipotencia asignada a ese padre, ahora perdido. En este sentido, la edificación del padre en el tótem y más tarde en Dios no sólo significó una solución para resarcir la culpa por el asesinato cometido, sino una forma de arreglárselas con la ausencia de ese patriarca. Tras su asesinato, los hijos sienten una gran añoranza por él, saben que esa figura ha desaparecido para siempre. No tiene retorno y además es insustituible; pero ese espacio es llenado a través de un ideal proyectado en el tótem. El totemismo es la respuesta ante el arrepentimiento por el crimen cometido y una búsqueda de reconciliación con el padre, a través de la adoración del tótem y más tarde de Dios, con la religión. Es a él a quien en realidad se le llora y por quien se hace duelo.

Hemos mencionado anteriormente que hay dos cánones en el totemismo: no cohabitar con las mujeres del mismo clan y no matar ni comer al tótem; en otras palabras, la prohibición del incesto y el parricidio. Para Freud, estos dos hechos coinciden “por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o

⁵⁶ *Ibid.*, p. 150.

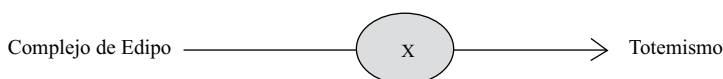
⁵⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 145-148.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 150.

cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis”.⁶⁰ De la realización de esos crímenes surge la conciencia de culpa en el hijo y los actos se transforman en prohibiciones o, mejor dicho, en leyes que sustentarán “los dos principios fundamentales del totemismo que por eso mismo coincidieron con los dos deseos del complejo de Edipo”.⁶¹ De lo cual podemos colegir que el nacimiento del totemismo, el origen mismo de la organización social se encuentra en la realización de un crimen y la raíz de ese acto pertenece inevitablemente al campo psíquico que es la vivencia del conflicto edípico.

Para Freud, la anterior ecuación “es algo más que un mero juego desconcertante del azar, tendría que permitirnos arrojar luz sobre la génesis del totemismo en tiempos inmemoriales. Con otras palabras, conseguiría tornarnos verosímil que el sistema totemista resultó de las condiciones del complejo de Edipo”.⁶² Proponemos la siguiente imagen para comprender nuestra propuesta:



En otros términos, el totemismo surge como resultado del conflicto edípico; sin embargo, hay un eslabón perdido al que llamaremos X, que sería el siguiente planteamiento: hay una ausencia en ese movimiento, ¿qué fue primero?, ¿en dónde localizamos ese complejo edípico, quién lo experimentó, los integrantes del clan totémico?, pero si aún no existía. El totemismo es resultado de ese conflicto. Entonces, ¿dónde localizamos ese escenario donde la madre se convierte en objeto de amor y el padre es percibido como rival? Hay una necesidad lógica de la presencia de esa escena en la cual se aprecien esos conflictos. Y proponemos que la respuesta freudiana es la creación de la horda primitiva; en otras palabras, la invención de un grupo primigenio donde existían hijos que deseaban ocupar el lugar del padre, así como adueñarse de sus dones. Esa X es el mito del padre de la horda primitiva, el grupo primigenio de donde surgieron los dos deseos edípicos y de donde se desprendió el totemismo, la religión, la civilización.

La X pertenece a la dimensión del mito, en tanto que todo mito nos remite a la búsqueda de un tiempo perdido –parafraseando a Lévi-Strauss–. Hay un principio que data de tiempos primordiales y que determina nuestros actos.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 134.

⁶¹ *Ibid.*, p. 145.

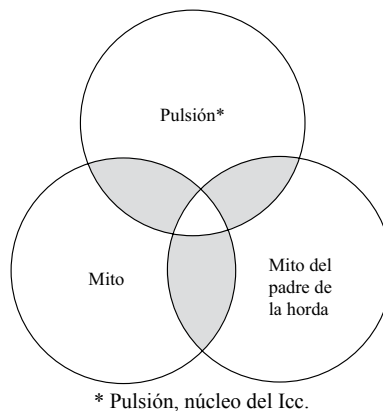
⁶² *Ibid.*, p. 134.

Por cierto, Lévi-Strauss hace una lectura de “Tótem y tabú” y comenta que Freud buscaba el origen de una prohibición, pero lo que obtuvo con su propuesta –la “deducción histórico-conjetural”– fue explicar cómo conscientemente el incesto es rechazado, aunque inconscientemente se le desea. Pero agrega algo aún más asombroso: el drama del deseo por la madre y odio hacia el padre “no corresponden a un hecho o conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica, un sueño, a la vez perdurable y antiguo, y el prestigio de ese sueño, su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos”.⁶³ Este comentario fortalece nuestra idea de la necesidad del mito, ante la ausencia de un escenario originario. Pero detengámonos en la lectura de la cita anterior, podríamos sustituir sueño por deseo, y entonces podría leerse que el drama edípico se trata de “un *deseo* perdurable y antiguo que tiene el poder de modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos”. No podemos olvidar, de paso, que la realidad psíquica es más potente que la realidad fáctica, que en la realidad psíquica basta pensar una cosa para que haya consecuencias.

Hablaríamos de un deseo por cierto, expresado en los mitos. De ser esto posible, podríamos plantear que “No son los hombres los que crean a los mitos, son los mitos los que crean a los hombres sin que ellos lo sepan”.⁶⁴

Conclusiones

Hacia el final de esta travesía, podemos apuntar que hay un vínculo entre pulsión-mito-mito del padre de la horda. Lo visualizamos de la siguiente manera:



⁶³ Lévi-Strauss, C. *Estructuras elementales del parentesco* (1946). Editorial Paidós, Madrid, 2012, p. 569.

⁶⁴ Carlos Fernández Liria parafraseando a Lévi-Strauss. Fernández Liria, C. *Seminario: El espacio público entre el Edipo y la academia*. Universidad Complutense de Madrid, 2005.

Es importante comentar que este esquema se inspira en la teoría de conjuntos. Entendiendo como conjunto a una colección de objetos con ciertas particularidades en común.⁶⁵ Mejor aún es la concepción de G. Cantor (padre de la teoría de conjuntos): “un conjunto es un ‘muchos’ que puede ser pensado como uno”.⁶⁶ En este caso, esa colección de elementos son tres: pulsión, mito y mito del padre de la horda. La pregunta clave es: ¿qué tienen en común estos conceptos?

Para comprender la propuesta inspirada en la teoría de conjuntos, vale la pena señalar que hay varias maneras de representar los conjuntos.⁶⁷ Una de ellas es, por extensión, utilizando letras o números; o bien llaves para distinguir sus diferentes elementos, y por último la representación gráfica, basada en los diagramas de Venn Euler.⁶⁸ Ésta idea –como representación gráfica– es la que nos interesa exponer.

Ahora bien, una de las tareas de la teoría de conjuntos es mostrar cuáles son las inclusiones o intersecciones que comparten los elementos a analizar.⁶⁹ En este caso, nos servimos del diagrama para representar qué conexiones se establecen entre:

- Pulsión (conceptualización de Freud).
- Mito (visto desde la antropología).
- Mito del padre de la horda (invención del mito freudiano).

Colocamos a la cabeza del diagrama a la pulsión, porque es el elemento que está presente en los otros dos (mito y mito del padre de la horda). Ahora veamos en qué consisten las intersecciones.

1) Pulsión-mito

La primera propuesta es que existe una intersección entre pulsión y el mito debido a que la mitología contiene a las pulsiones.

La palabra “contener” tiene dos significados: a) como recipiente que alberga a las pulsiones, es decir que por medio de la mitología los contenidos Icc tienen un lugar para expresarse; b) del verbo contener (comprender, encerrar, abrazar, englobar,

⁶⁵ Ivorra Castillo, C. *Teoría de conjunto*. Universidad de Valencia. Recuperado de <<https://www.uv.es/ivorra/Libros/Conjuntos2.pdf>>. Consultado el 28 de febrero de 2019.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Rodríguez Franco, J. Rodríguez Jiménez C. (et al.). *Fundamentos de Matemáticas*. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de contaduría y administración. Recuperado de <http://www.enelaula.unam.mx/Libreria/DGPYFE_1A%20LIBRERIA_47/Fundamentos%20de%20matematicas.pdf>. Consultado el 28 de febrero de 2019.

⁶⁸ En 1880, John Venn Euler publica un artículo intitulado “Sobre representación diagramática y mecánica de proposiciones y raciocinios”, donde propone la representación gráfica de los conjuntos de G. Cantor como una manera de exponer las relaciones entre los conjuntos. Recuperado de: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652005000300005>. Consultado el 20 de febrero de 2019.

⁶⁹ *Op. cit.*, Rodríguez Franco, J.

aguantar). Podríamos apuntar que la mitología contiene-modera-abraza-engloba a las pulsiones.

El mito es un lenguaje asequible para formular “estados informulados e informulables”, que son incitados por los contenidos Icc. Por medio de los ritos se alcanzaría una satisfacción simbólica. Así, las motivaciones inconscientes más caóticas y antitéticas podrían ser expresadas, sin que eso cancele lo construido por la cultura. El festejo de un ritual basado en un mito se tomaría como una pausa temporal, un tiempo para dar lugar a la otredad. Por ejemplo, los ritos dionisiacos, la adoración a Sobek, el dios cocodrilo, que personifica la oscuridad, la muerte, el caos (en la mitología egipcia). Por supuesto, con otredad aludimos a lo Icc.

Con el festejo de esos rituales, evitaríamos los peligros de suprimir a las pulsiones, tal como se muestra en la tragedia “Las Bacantes”. En la obra de Eurípides, apreciamos cómo Dionisio (dios del frenesí, del entusiasmo y de la embriaguez. Hijo de Zeus y la princesa tebana Sêmele) llega a Tebas con su grupo de acompañantes y desea ser reconocido como un dios. Sin embargo, hay un personaje que se opone a ello: Penteo (hijo de Agave, hermana de la madre de Dionisio), quien por cierto gobierna la ciudad. Penteo duda de la naturaleza divina de Dionisio, además de que considera que sus ritos son exuberantes. Penteo se niega a adorar al dios del frenesí y, como venganza, Dionisio hechiza a Agave y ésta da muerte a su propio hijo. La escena es terrorífica porque las báquides van a la caza de un león, que no es otro que el gobernante de Tebas, lo descuartizan y lo comen vivo. Un mensajero relata la escena en el palacio de Tebas, “Agave dijo: vamos, ménades rodead este árbol. Trepemos a él todas. Cautivemos a la fiera que está allí refugiada: nada debe revelar nuestras sacras danzas”.⁷⁰ Penteo cae del árbol y su madre se le acerca “ella estaba poseída por el espíritu de Bromio. Revolvía los ojos en frenética mirada y por su boca salía espuma del delirio. No siente compasión alguna. Toma en sus manos rígidas el brazo izquierdo de Penteo y haciendo apoyo con su pie en el cuerpo del desdichado, desgajó el brazo [...] el otro brazo Ino arrancaba con carne sangrante [...] y todas las mujeres dedicadas al culto de Baco cumplían su parte en la obra”.⁷¹ Penteo es un claro ejemplo de lo que podría suceder al no darle un lugar a las pulsiones: un retorno más caótico y mortífero. Un destino trágico.

Para Nietzsche, el griego apolíneo (en referencia a Apolo, divinidad ética que exige medida a los suyos), busca estar libre de las emociones más salvajes. En tanto, lo dionisiaco se refiere a lo bárbaro, a lo no civilizado. No obstante, el filósofo alemán nos muestra que el griego no desconocía que estaba emparentado con la naturaleza dionisiaca, “su existencia entera, con toda su belleza y moderación, descansaba sobre un velado substrato de sufrimiento y de conocimiento, substrato que volvía a serle puesto al descubierto por lo dionisiaco. ¡Y he aquí que Apolo no podía vivir sin

⁷⁰ Eurípides. *Las diecinueve tragedias* (1963). Editorial Porrúa, México, 2014, p. 662.

⁷¹ *Idem*.

Dionisio! ¡Lo titánico y lo bárbaro eran en última instancia, una necesidad exactamente igual que lo apolíneo!”.⁷² La grandeza de Nietzsche fue descubrir la necesaria e inevitable dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Como sabemos, la mayor parte del año se adoraba a Apolo, pero hacia el solsticio de otoño había una pausa, y lo apolíneo era suplantado por las celebraciones a Dionisio. En “El nacimiento de la tragedia”, Nietzsche destaca que los antiguos griegos no adoraban sólo a lo apolíneo, sino divinizaban toda la naturaleza, lo bueno y lo malo por igual.

Retomemos una idea ya mencionada: en los mitos no hay contradicción. Esto nos sirve para plantear que existe un paralelismo entre el mito y lo Icc. En lo Icc también pueden coexistir los contrarios, pero comparten más rasgos. Entre ellos, la atemporalidad. La dualidad, cada aspecto tiene su némesis y no hay conflicto por lo antitético de su naturaleza. Valdría la pena decir que también comparten la amoralidad. Otro aspecto es que tanto el mito como el Icc son capaces de generar efectos sobre el cuerpo. Basta recordar la eficacia simbólica que ejerce el mito sobre el cuerpo, como ejemplo tenemos la intervención del shamán frente a la presencia de Muu en la parturienta. Y en el campo del psicoanálisis es suficiente echar vistazo a los historiales clínicos de Freud para notar cómo los síntomas desaparecían cuando eran apalabrados. Anna O. es una muestra de ello. Tos, parestesia en el brazo y en la pierna, estrabismo, imposibilidad de tomar agua, etc., todo un abanico de síntomas que desaparecían en cuanto Anna los nombraba, en cuanto recordaba su aparición. El nuevo método freudiano demostró que el *talking cure* generaba grandes efectos no sólo a nivel somático, sino en la vida anímica.

Otra lectura de la eficacia simbólica del mito es que permite que esos contenidos Icc adquieran un sentido, que los afectos experimentados no sean vividos como algo extraño y caótico, sino como algo asequible, algo que no ponga en estado de angustia a los individuos.

2) Pulsión-mito del padre de la horda

El mito del padre de la horda es otro relato donde se manifiestan contenidos Icc, en este caso los relacionados con el complejo de Edipo.⁷³ Para Freud los dos deseos que constituyen el complejo son “los genuinos representantes de la vida pulsional no inhibida”.⁷⁴ Y, por cierto, esos representantes de la vida pulsional son el centro de conflicto de la neurosis. Freud escribe en repetidas ocasiones en “Tótem y tabú” (pp. 26, 39, 131, 134, 144, 145, 158) esta idea: el complejo de Edipo es el núcleo de la

⁷² Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia* (1974). Alianza Editorial, España, 2004, p. 61.

⁷³ Por cierto, para Lévi-Strauss (*Antropología Estructural*), Freud contribuye a otra versión del mito de Edipo, con la invención del mito del padre de la horda.

⁷⁴ Cfr. F-OC, *Conferencia 21: Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales* (1917 [1916-1917]), Tomo XVI, p. 307.

neurosis, porque hay una pugna entre el amor y el odio, el deseo y su contención, la añoranza de un protector y el irrefrenable deseo de muerte.

3) Mito-mito del padre de la horda

El mito ofrece una respuesta a los orígenes, transmite una serie de reglas que provienen de tiempos inmemoriales y que regulan la convivencia entre los hombres, además impone modelos de conducta. En el caso del mito del padre de la horda: nadie ocupará el lugar del padre primordial. No se puede mantener comercio sexual con la madre, la hermana. No matar al prójimo (padre primordial, tótem, prójimo). Los mitos transmiten la seguridad de una estructura que asegura un porvenir, proporciona una identidad, una historia, un pasado, unos ancestros. Además de otorgar ciertas satisfacciones a través de los ritos.

Por otro lado, el mito del padre de la horda es la amalgama entre pulsión y renuncia pulsional. La sofocación de la pulsión es exigida por el Padre, en tanto representante de la Ley, es decir, un tope a la satisfacción de la pulsión. El padre como aquel que le dice al hijo: “No irás más lejos, no puedes tener lo que yo, pero... algún día tendrás tus dones, tus conquistas”.

Una acotación más sobre la intersección entre mito y mito del padre de la horda es que en ellos se aprecia una mezcla entre contenidos inconscientes, exigencia de la renuncia pulsional y el establecimiento de modelos de conducta (nadie puede ser como el padre primordial, nadie tomará a las mujeres del mismo grupo).

Por otro lado, es necesario hacer una distinción del mito para la antropología y el psicoanálisis. Para la primera, la función del mito es proporcionar un modelo de la conducta humana y conferir significación a la existencia de hombres. Ahora bien, para que esa significación se mantenga, es necesario reactualizar los mitos. Es en este momento donde hace su entrada el rito. El mito dice: hubo una vez *in illo tempore* un acontecimiento, pero ya no lo hay, ya no sucede. Sin embargo, puede reactivarse por medio del rito.⁷⁵ El rito reproduce el relato mítico. El mito es un eco de un pasado antiguo, que se repite por medio del rito. Así, el suceso lejano se renovará a través del rito. El mito y el rito evitan que el mundo sea un amasijo incomprensible de cosas; por el contrario, hacen que sea concebido como un lugar ordenado, donde las situaciones y objetos desconocidos adquieren un significado y un sentido.

En el caso del psicoanálisis también localizamos rituales, una serie de ceremonias repetitivas, inflexibles y que aparentemente no tienen sentido. Hablamos de los rituales del neurótico obsesivo. El obsesivo realiza una serie de actos compulsiva y religiosamente. No puede dejar de repetirlos, porque éstos le protegen de un deseo

⁷⁵ Fernández Liria, C. *Seminario: El espacio público entre el Edipo y la academia*. Universidad Complutense de Madrid, 2005.

que lo perturba y que es inadmisibles para la conciencia. A diferencia del primitivo, el obsesivo tiene un mito que le es ajeno y sobretodo individual. Así, la labor de analista será ayudar al neurótico descubrir y comprender el significado que hay detrás de esos actos. El objetivo sería “descubrir el nexo de la idea obsesiva con el vivencial del paciente”.⁷⁶

Para Freud, el conflicto del neurótico obsesivo y los rituales se encuentra en la oposición entre dos afectos contrarios: el odio y el amor. En lugar de resolverlo dando satisfacción a los dos afectos, el obsesivo: piensa uno, y después lo cancela con un acto de ritual. Así complace a la primera a moción, pero deformada. En psicoanálisis, el ritual no sirve para repetir un mito, sino para cubrir un deseo. O sea que el ritual no es para revivir el tiempo perdido del origen y mantener un cierto orden en el mundo, sino el ritual neurótico tendría como función sofocar un deseo inconsciente. Los rituales impiden que el obsesivo asuma un deseo que quiere alcanzar, pero que al mismo tiempo lo horroriza.

Desde la antropología, los mitos y los ritos son colectivos y tienen una función social; desde el psicoanálisis, los rituales son particulares, no guardan relación con un mito, o quizá sí, cuando éste es leído como una serie de contenidos Icc, que por cierto son desconocidos para el individuo.

Así, damos mayor peso al mito del padre de la horda como formación del Icc, es decir desde lo individual, desde la relación que cada sujeto establecerá con su padre. Y no como un proceso sociológico, como aquello que da orden y permanencia a la vida grupal. Podríamos decir que la perspectiva de la antropología sobre los mitos implica una lectura filogenética, en tanto que el mito establece una serie de reglas para vivir en conjunto, marca pautas de conducta, un pasado, un futuro y regula el presente de una comunidad. En cambio, el psicoanálisis destacaría más bien el sentido de la particularidad del sujeto, o sea una dimensión ontogenética, en la medida —como mencionábamos anteriormente—, de la conformación de su mito individual, de sus relaciones.

Aunque Freud creó este mito de la horda primitiva para dar cuenta de la de la prohibición del incesto, de la vida comunitaria, del origen de la cultura. Pero ese colectivo es al mismo tiempo singular, en la medida en que cada sujeto establece una relación paterno-filial.

4) Intersección de los tres elementos: pulsión-mito-mito del padre de la horda

Volvemos al principio de nuestro texto: mitología es pulsión. Los mitos manifiestan contenidos inconscientes, y al proyectarlos afuera, en un lenguaje simbólico, existe la posibilidad de reconciliarnos con nuestra otredad: el inconsciente.

⁷⁶ Cfr. F-OC, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909), Tomo X, p. 147.

Por último, es necesario reconocer que todo mito esconde una pizca de verdad, no una fáctica, comprobable, sino una verdad en el terreno subjetivo: hay motivaciones inconscientes que pugnan por salir y modifican nuestro ser, tal como se aprecia en los muchos ejemplos del texto “Psicopatología de la vida cotidiana”.

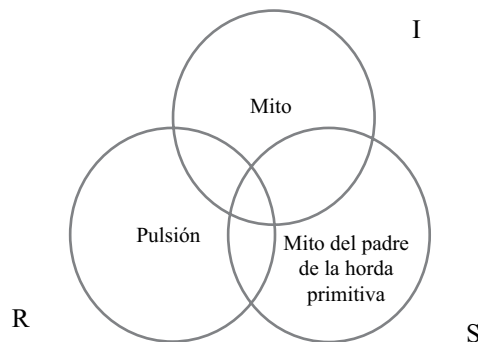
Addenda

Una segunda lectura estos de estos tres elementos: pulsión, mito y mito del padre de la horda, podría leerse bajo las coordenadas lacanianas con los registros Imaginario, Simbólico y Real y pos supuesto el nudo borromeo.

Como sabemos, el nudo borromeo es un concepto que proviene de las matemáticas, específicamente de la topología, denominada como una “geometría flexible (también llamada de <los cuerpos de goma>), que trata en matemáticas cuestiones de vecindad, de transformación continua, de frontera y de superficie sin hacer intervenir necesariamente la distancia métrica”.⁷⁷

Lacan encontró por medio de la topología (nudo borromeo, la topología del toro, la banda de Moebius y el cross-cap) una manera de expresar su doctrina a través de un lenguaje formal –del modelo matemático–. Se trataba de “una formalización (lenguaje lógico) de los conceptos de Psicoanálisis”.⁷⁸ Fue por medio de este lenguaje que pasa “del decir al mostrar”.⁷⁹ Mostrar la estructura del aparato psíquico que, a diferencia de la geometría, no es una superficie plana, sino un espacio con líneas, curvas, torsiones, vacíos, de ahí la cinta de Moebius. Para Lacan, los tres registros daban cuenta de una estructura, la estructura del aparato psíquico y le preocupaba “¿Cómo <escribir>, es decir, <formalizar>, la famosa tópica de lo real, lo imaginario y lo simbólico, a la que iba a dar desde entonces el nombre de R.S.I?”.⁸⁰

Planteamos entonces la siguiente propuesta:



⁷⁷ Chemama, R. *Diccionario del Psicoanálisis* (1995). Amorrortu Editorial, Argentina, 2002, p. 431.

⁷⁸ Roudinesco, E. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (1993). Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2005, p. 522.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 528.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 511.

Tenemos entonces un nudo borromeo como estructura, el cual estaría formado por:

- El registro imaginario, donde colocamos al mito.
- El registro real, cuyo contenido es ocupado por la pulsión.
- Y, por último, el registro simbólico representado por el mito del padre de la horda primordial.

Ahora expliquemos la colocación de cada elemento.

Imaginario

Para explicar el registro imaginario, hay que remitirnos al estadio del espejo.

En 1949, Lacan presenta un texto ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis en Zurich, titulado: “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. La idea que expone es que el pequeño hombre tiene un nacimiento prematuro que le condena a necesitar del otro,⁸¹ es decir, es prematuro porque el recién nacido es incapaz de sobrevivir solo, no posee pelo, ni dientes, ni garras, con que defenderse como otros animales, no puede andar, ni buscar su propio alimento, su sobrevivencia depende de los cuidados de los adultos. Lacan menciona que ese otro posibilita el nacimiento del yo, porque le asigna una identidad al bebé que le será transmitida a través de palabras, expectativas, etiquetas, miradas y deseos del Otro, dirigidos al pequeño hombre.

Se trata de una etapa donde el bebé reconoce su propia imagen, de distinguir su yo de otro. Lacan nombra a esa distinción de yo y no-yo como el estadio del espejo,⁸² que implica la conquista que el niño hace de la imagen de su cuerpo, entre los 6 y 18 meses de edad. Es el paso de la dispersión de su cuerpo, del conjunto de sensaciones propioceptivas hacia una totalidad unificada, hacia una imagen única, propia y entera que le es devuelta por el espejo. En esta etapa reconoce que tiene un cuerpo semejante a los que mira en los otros, afuera de sí.

Aunque no sólo se trata de distinguir el cuerpo como un organismo físico que ocupa un lugar más en el espacio, para Lacan, la importancia de este estadio radica en la constitución del yo, en la medida que el niño asume una identidad por medio de una imagen especular, que lo llevará por una línea de ficción, pues adquiere la imagen como una gestalt: se mira completo, perfecto, se regocija frente a sí, ama su imagen. P. Julien, señala que esa imagen le devuelve al infante lo que le falta “unidad, dominio. Por su mirada puede estar entero allí afuera”.⁸³ Lacan nos comenta que se

⁸¹ Lacan, J. *Escritos I*, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, julio de 1949, Siglo XXI.

⁸² *Idem*.

⁸³ Julien, P. *El retorno a Freud de Jacques Lacan*, p. 33.

trata de una imagen ortopédica, pues el pequeño a pesar de su inmadurez biológica se sostiene y se apoya en una imagen artificial que funciona como armadura enajenante, que le permite vincularse con su entorno, con el mundo interno y el mundo externo o, como diría Lacan, con el *inwelt* y el *unwelt*; pero es una armadura frágil, ya que la afirmación del sujeto dependerá de la mirada y discurso que le devuelvan los otros.⁸⁴ El sujeto se identifica con una imagen estatuaría y de esa manera se defiende del desamparo, de la indefensión física, de la angustia frente a la atomización de su propio cuerpo. El yo se constituye por medio de esa matriz simbólica, es decir, una imagen que le ayude a identificarse. Y esa imagen proviene de afuera, como una alienación originante que inevitablemente produce efectos internos. Ese movimiento –comentará Lacan– permite la constitución del yo.⁸⁵

Para Massota,⁸⁶ el estadio del espejo produce otro efecto en el pequeño, y es que el bebé anticipará su porvenir corporal: él, al igual que otros que mira, adquirirá control sobre su propio cuerpo. El niño mira el movimiento de esos otros afuera de sí y queda fascinado con la imagen del otro, lo cual lo lleva a identificarse con ellos.

Ahora bien, hay que apuntar que más allá del espejo, como un utensilio donde se refleja una imagen, quien introduce esa visión del yo es la mirada y la palabra. El espejo, nos indica Lacan, es finalmente el otro. Aun cuando no hubiera este instrumento, el bebé se identificaría, por un lado, con la imagen escultórica de los que mira. Al respecto, Massota nos dice que el infante se alimenta de esa imagen completa, espléndida de los otros. Si el pequeño recoge esa imagen, concluye que él también es esa imagen impecable. Massota nos indica que es como si el niño construyera el siguiente pensamiento “Cuando me alimento (de esa imagen) quiero decir que: creo que soy lo que ustedes son para mí... Cada uno de nosotros es para los demás como una imagen en el espejo”.⁸⁷ Lo que queremos subrayar con esto último, es la inevitable relación que existe entre imagen, mirada y palabra. La palabra es también una imagen, la cual se recrea por medio de significantes que permiten una existencia simbólica y a la vez es capaz de asignar una identidad a los sujetos. La palabra también funciona como espejo.

¿Qué relación tiene el registro imaginario con el mito? Recordemos que para B. Malinowski el mito tiene una función social, porque organiza la vida social de una comunidad, al imponer una serie de reglas y prohibiciones, al proporcionar una serie de costumbres y de sabiduría moral que rigen la conducta del grupo. El mito es una narración que ordena la vida de los hombres y que le otorga cierta consistencia a su vida presente, futura y les ofrece un pasado, un origen sagrado. Otra referencia la tomamos de Eliade, al comentar que el mito es “palabra sagrada” que fundamenta el

⁸⁴ Lacan, J. *Escritos I*, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, julio de 1949.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ Masotta, Oscar. *Lecciones de Introducción al Psicoanálisis* (1976). Gedisa, Barcelona, 1996.

⁸⁷ *Idem*.

mundo, que hace al hombre “mortal, sexuado y cultural”. Destacamos al mito como un conjunto de palabras que ofrecen una identidad al sujeto, una pertenencia a un grupo, así como un sentido a las prácticas cotidianas de la vida en comunidad.

Justamente por estas razones, ligamos al mito con el registro imaginario, porque hay un nacimiento del hombre como sujeto en una comunidad particular, que tiene sus propias leyes, prácticas; porque es la mirada y palabra de los otros lo que otorga una identidad, una pertenencia a un grupo, un sentido de la vida por medio de esa “carta pragmática”, de esta “palabra sagrada” llamada mito.

Como ejemplo, podemos comentar los rituales de la tribu Masai,⁸⁸ donde los niños aspiran a convertirse en guerreros, para lo cual deben pasar por un ritual, donde dejan su estado anterior –la infancia–, y ahora, por medio de la circuncisión, cantos y el conocimiento (mitos) que les transmiten los más ancianos de la tribu a los jóvenes, se convertirán en hombres, en miembros de la tribu.

Por otro lado, también podemos señalar la lectura de Ricardo Rodulfo sobre cómo el “mito familiar” interviene en la constitución subjetiva del sujeto y cómo éste tiene consecuencias en su vida, elecciones, comportamiento, la creación de síntomas. Entendiendo como mito “un puñado de significantes dispuestos de cierta manera”.⁸⁹ El mito, como el aire que el niño respira en el ambiente familiar, que incluye “prácticas cotidianas, actos, dichos, normas educativas, regulaciones del cuerpo que forman un conjunto donde está presente el mito familiar”.⁹⁰ Rodulfo⁹¹ ofrece algunas características de ese mito familiar: es como un “archivo”, una serie de imágenes desordenadas que narran “historias coherentes”, desordenadas, hay vacíos, zonas arrumbadas, expedientes perdidos, trozos incompletos, contradictorios, los cuales proporcionan al niño –y futuro adulto–, una serie de significantes con los cuales identificarse, la formación de un yo, el encontrar una serie de significantes para vivir, la repetición de una historia familiar –basada en la fatalidad–, como un mandato imposible de romper. Un ejemplo de ese mito familiar, lo encontramos en el siguiente caso. Una madre de familia consulta a Rodulfo, porque su hijo adolescente tiene problemas de drogas y antecedentes penales. Durante la consulta, la madre dice: “los segundos hijos varones de la familia siempre tienen problemas o van presos”.⁹² La madre subraya esta frase y el psicoanalista argentino la escucha con atención, porque esas palabras están marcando la vida del joven. La mujer comenta que su hermano y un tío de su abuelo –segundos hijos– han tenido problemas con la ley y han terminado en la cárcel. Por lo que se deduce que, si su hijo es el segundo varón, tendrá el mismo destino. Ante este mito familiar, Rodulfo propone que el análisis podría operar como la localización (la

⁸⁸ Documental: “Guerreros de la Sabana”. Recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=JNFefesE1sM>>. Consultado el 12 de febrero de 2019.

⁸⁹ Rodulfo, R. *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana* (1989). Editorial Paidós, Argentina, p. 40.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁹¹ *Ibid.*, p. 63.

⁹² *Ibid.*, p. 22.

cual lleva mucho tiempo, porque está hecha como un collage y algunas partes están en blanco) de ese mito y abrir la posibilidad al analizante de repetir la historia o crear una nueva, una suya, imprimir una “diferencia singular, irreductible, en lugar de verse limitado a ejecutar rutinariamente... una pieza que le han dado a tocar y en la que no efectúa mayores alteraciones”.⁹³

Como podemos apreciar, el mito desde una perspectiva social (antropológica), e individual (psicoanalítica, en tanto mito familiar) intervienen como palabras y miradas para la constitución del yo, proporcionan un sentido a la angustia del caos, otorgan un sentido de pertenencia a una comunidad, a una historia, a un tiempo. Podríamos decir que el mito al ofrecer una “frágil imagen ortopédica” (y necesaria), se vincula con el registro imaginario por la constitución de yo, la imagen especular, el proceso de identificación, y le otorga una “armadura” para que el sujeto pueda moverse por el mundo.

Simbólico

Lo simbólico, se relaciona con la Ley, la escribimos con mayúscula porque alude a la ley de prohibición del incesto, que organiza al psiquismo en tanto pone un límite a la satisfacción pulsional. No todo placer es posible, alcanzable, hay un corte, que, por cierto, será condición para el deseo. Freud hablaba ya de esa paradoja: “solamente un deseo puede impulsar a trabajar a nuestro aparato anímico”.⁹⁴ Esto es, sólo en la medida que hay una falta, el hombre se mueve para alcanzar esa experiencia de satisfacción, aunque, como sabemos, ese placer sólo será parcial, será “no-todo”, para que la falta se convierta en un motor de vida, de movimiento. Al respecto, Lacan, en un informe declarado en el Congreso de Roma, nos expone que el deseo no quiere ser llenado, su naturaleza es la insatisfacción, es decir, hay deseo en la medida en que hay algo que falta, si ésta se cubre el sujeto estaría en peligro porque la completud aniquilaría su deseo.⁹⁵

Para Lacan, hablar de la ley de prohibición del incesto remite a dos conceptos; por un lado, el Nombre del padre y, por otro, el Lenguaje (aunque están relacionados). El Nombre del padre se refiere a la función simbólica que desempeña el padre en la vivencia del complejo de Edipo. Lacan comienza a teorizar al respecto en el seminario 5, “Las formaciones del inconsciente”, en ese texto nos señala que el padre opera como una metáfora, la metáfora paterna. Pero ¿cómo leemos esto a nivel psíquico? Retomemos una cita de Lacan para encontrar la respuesta: “El padre no es un objeto real, entonces ¿qué es?... El padre es una metáfora. Y ¿Qué es una metáfora?... es un

⁹³ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁴ Cfr. F-OC, *La interpretación de los sueños* 1900 (1899), T. V, p. 559.

⁹⁵ Lacan, J. *Escritos I*. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis”, 26 y 27 de noviembre de 1953, Editorial Siglo XXI.

significante que aparece en lugar de otro significante... el padre un significante que ha reemplazado a otro significante. Y esa es la única incumbencia esencial del padre dentro del complejo de Edipo”.⁹⁶ Se sustituye el significante S1: el deseo de la madre (el Uno-Todo) por el significante S2: el Nombre del padre, este último funcionará como interdictor que impide la satisfacción del impulso y por tanto deja falta.

Este evento toma su forma más precisa cuando observamos la renuncia a la madre como objeto primordial, por medio de la prohibición del incesto transmitida por el padre. La limitación del deseo por parte del padre, causa el deseo en el hijo; además de proporcionar el nacimiento de la civilización, la cultura que deja una deuda impagable en él y, por último, presiona al pequeño enamorado para que conciba a la madre, como un objeto inalcanzable, imposible. De esa forma, se reprime el deseo por ella, quedando en el inconsciente. El lugar de S1: objeto fundamental, será ocupado metafóricamente por S2. En otras palabras, hubo una vez un objeto primordial con el que se creía tener la completud: S1, pero con la intervención de S2 (Nombre del padre), S1 pasa al lugar del inconsciente, de lo reprimido y S2 ocupará ese lugar. Esa es la instauración del Nombre del padre en el niño y la metáfora paterna que ordenará su estructura psíquica.

Lacan, en su seminario “Las relaciones de objeto”, nos señala que la función simbólica liberaría al niño del atrapamiento con el deseo de la madre, para que éste se asuma como sujeto en falta.⁹⁷ Es por medio de este significante S2, cuyo contenido es la Ley de prohibición del incesto, que se organiza la vida psíquica, porque pone un límite a la demanda pulsional. Y eso implica pagar un precio para formar parte de la cultura, para ser sujeto hay que renunciar a la satisfacción de los deseos eróticos y agresivos, que se condensan en la vivencia del complejo de Edipo. La renuncia pulsional no es simple, pero, de no hacerlo, se viviría en un estado de naturaleza más insoportable que si no hubiese leyes: caos, anarquía y riesgo de perder la vida y los bienes adquiridos, entonces el hombre prefiere cambiar “un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad”.⁹⁸

Falta ligar el lenguaje con el registro simbólico, para ello tomaremos algunas referencias del “Discurso de Roma”, de Lacan. Las palabras tienen una función simbólica en la medida que evocan lo ausente. Las palabras tienen un poder, porque crean una realidad para el individuo. El lenguaje nos crea, nos constituye como sujetos porque nos antecede y envuelve. La palabra señala Lacan, “es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto, puede preñar a la histérica”.⁹⁹ Al respecto, podemos citar una escena del libro “Ar-

⁹⁶ Lacan, J. *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, 15 de enero de 1958.

⁹⁷ Lacan, J. *Seminario 4. Las relaciones de objeto*, 27 de enero de 1957, traducción Enric Berenguer, Editorial Paidós.

⁹⁸ Cfr. F-OC, *El malestar en la cultura*, 1930(1929), T. XXI, p. 112.

⁹⁹ Lacan, J. *Escritos I. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis”*, 26 y 27 de noviembre de 1953, Editorial Siglo XXI.

diente paciencia” de Antonio Skármeta, Rosa viuda de González tiene una discusión con su hija: Beatriz, a quien interroga por haber hablado con el cartero Mario Jiménez. En esa conversación, la joven le dice que Mario le ha dicho que su sonrisa se extiende como una mariposa, que tiene su cuerpo desnudo tiene líneas de luna y caminos de manzana. La viuda se enfada y le dice a Beatriz que “todos los hombres que primero tocan con la palabra, llegan más lejos [...] las palabras hacen sentir a una mesonera de pueblo, como una princesa veneciana [...] los ríos arrastran piedras y las palabras embarazos”. Las palabras tienen un cuerpo sutil y son capaces de enamorar, de embarazar a la histérica, es lo que nos muestra la escena y motivo por el cual la señora González quiere separar, a como dé lugar, a su hija del cartero. Retomando algunas puntualizaciones de Lacan, las palabras tienen su relevancia no en su calidad sonora, sino en su “naturaleza sutil”, en “su ser evanescente, donde el símbolo encuentra la permanencia del objeto”,¹⁰⁰ es decir, la palabra sustituye a la cosa, no importa que la cosa no esté, la palabra es su sustituto y, por lo tanto, es *perene*. La palabra crea mundos, realidades, porque, como postula Lacan, “es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas”¹⁰¹ y usarlas es lo que nos da el estatuto de sujetos.

Una acotación más sobre el lenguaje, Lacan señala que en éste se encuentra implícita la Ley y citamos: “Ningún hombre puede ignorar la ley porque la ley del hombre es la ley del lenguaje”.¹⁰² ¿Qué nos dice esta frase? Hay que referenciar a C. Lévi-Strauss y su tesis “Las estructuras elementales del parentesco”, porque en ella propone que el paso de la naturaleza a la cultura es por medio de la ley de prohibición del incesto. El grupo biológico se convierte en un grupo social por esta ley, porque al prohibir y regular los lazos de parentesco surge la familia. ¿Qué mejor distinción para formar parte de la familia que una prohibición? Paradójicamente parece que lo que une a una familia es una prohibición. Podríamos decir entonces, que, al fijarse la ley de prohibición del incesto en un grupo, ésta une y distingue a sus miembros del resto de los conjuntos. Desde el momento en que el hombre nombra a las mujeres de su grupo como hermana, madre, tía, sobrina, etc., renuncia a ellas como consortes, como objetos sexuales y la convierte en familia.¹⁰³ Lacan conocía la tesis del antropólogo francés y subrayó entonces que desde el momento en que hacemos uso del lenguaje, estamos obedeciendo la ley de prohibición del incesto.

¿A dónde queremos llegar con todo este desarrollo? A articular el registro simbólico con el mito del padre de la horda primitiva. Para ello, planteamos que el contenido de lo simbólico —en nuestra propuesta del nudo borromeo—, sea ocupado por el mito del padre primordial. En este sentido, el mito freudiano transmite que el Padre de la horda no es otro que aquel que ejecuta la ley de prohibición del incesto, un Padre simbólico que pone límite a la demanda pulsional, que prohíbe la satisfacción de los deseos

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 261.

¹⁰³ Lévi-Strauss, C. *La mirada distante* (1983), Editorial Siglo XXI, Argentina, 1995, p. 76.

eróticos y agresivos y como sabemos esos deseos se relacionan con la vivencia del complejo de Edipo. Para Lacan, el mito del padre de la horda constituye el nacimiento del Padre en la vida psíquica, en cuanto a que opera como Nombre del padre, es decir, en tanto interviene en la estructuración psíquica del niño al instaurar la Ley. “Antes que haya Nombre del padre, no había padre, había toda clase de cosas. Si Freud escribió Tótem y tabú es que pensaba entrever lo que allí había, pero seguramente antes de que el término padre se hubiera instituido en un registro, históricamente no había padre”.¹⁰⁴ La relevancia radica en la institución del padre en la vida psíquica y las consecuencias que ello desencadena. ¿Qué mundo había antes del padre?, ¿qué mundo surgió después? Podemos señalar que antes de esa prohibición, de ese límite pulsional, del Nombre del padre, hay un ser humano, una naturaleza, un cuerpo; pero no un sujeto, para ello se requiere de su ingreso al registro simbólico –Ley de prohibición del incesto y lenguaje–. He ahí la trascendencia del segundo redondeo.

Real

A vuelo de pluma, destacamos algunas acepciones de lo Real como aquello “que se escapa o se resiste a la simbolización, se refiere a un punto de encuentro fallido con ésta (la realidad), lo que no funciona, lo que se cruza y al mismo tiempo vuelve al mismo lugar y está vinculado con la repetición”.¹⁰⁵ Lo Real, dirá Lacan, es “<un trocho de la realidad>, <lo que no se enlaza con nada>, <lo que está excluido del sentido>, <impensable>, <en el límite de nuestra experiencia> [...] En suma, <lo real es lo imposible>, como define Lacan a partir de 1964”.¹⁰⁶ Lo imposible se asocia con lo que no puede ser simbolizado. Y es por esa razón que lo Real se enlaza con el trauma, en tanto es algo inasimilable, extraño para el sujeto, porque escapa de su conciencia, de su memoria, de la simbolización. El trauma se caracteriza por lo “indescriptible, incommunicable, inconexo, es lo que lo coloca en el estatuto de lo Real, en la medida en que el sujeto no lo puede asimilar, en la medida en que le resulta insoportable, tanto que no lo puede recordar ni describir, es decir, incorporarlo en el orden simbólico, en el orden de los significantes”.¹⁰⁷

Lo Real insiste. Lacan en el seminario 11, lo nombra como “lo que no cesa de no escribirse”, es decir, persiste en manifestarse, pero lo hace como un extraño en nuestro interior, escapa a la simbolización, a la tramitación por medio de la palabra.

¹⁰⁴ Lacan, J. *Seminario 3. La Psicosis*, 27 de junio de 1956, traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich, Editorial Paidós.

¹⁰⁵ Porge, E. *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza* (2000). Editorial Síntesis, España, 2001, p. 117.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 117-118.

¹⁰⁷ Hernández López, R. “Lo real: el nudo Freud-Lacan”. Tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: <<https://eprints.ucm.es/25585/1/T35369.pdf>>. Consultado el 15 de noviembre de 2017.

La tarea que tenemos con este registro es vincular lo Real con la pulsión, en tanto el carácter imposible de la pulsión: no se puede saber (todo) de la pulsión, sólo la conocemos por algunas de sus manifestaciones como el sueño, el lapsus, los actos fallidos. De hecho, la conciencia deforma el contenido original y no sabemos más que sólo una parte. Otra mención de lo imposible de la pulsión, lo observamos cuando el placer pulsional no es posible en su totalidad, o sea la satisfacción pulsional es parcial. En relación con este punto, E. Porge¹⁰⁸ subraya que la pulsión sólo alcanza su meta por medio de un trayecto, aunque al llegar a su objetivo no se queda más que con un trozo del placer esperado, porque siempre hay un imposible.

Por otro lado, si retomamos las características que Freud hace sobre la pulsión en el texto “Pulsiones y destinos de pulsión”, podemos extraer algunas relaciones con el registro de lo Real. Una de ellas, es que el “ser percipiente” es atacado por estímulos externos e internos —como revisábamos anteriormente—, esos estímulos no se quedan en una dimensión orgánica o la percepción de los sentidos, sino que tienen un alcance psíquico y eso significa agregar una experiencia de dolor o placer. La experiencia vinculada con el placer despierta el deseo y se convertirá en una situación que busca repetirse una y otra vez. Para Freud, la pulsión es una “fuerza de empuje constante que busca su satisfacción”, y uno de sus caracteres es lo que llama ‘meta de la pulsión’¹⁰⁹, como la búsqueda constante del placer, el cesar el estado de displacer. La satisfacción de la pulsión puede tener muchos caminos, porque las representaciones pulsionales se condensan o desplazan, es decir, las pulsiones se unen a otras para alcanzar el placer, o bien una representación puede contener a varias pulsiones a la vez. Creemos que esa constancia de búsqueda de satisfacción se relaciona con lo Real, en la medida que lo Real “no cesa de no escribirse”, es decir hay una insistencia en manifestarse, como lo el trauma. Precisamente, Lacan vinculaba a lo Real con el trauma en tanto que es un eslabón perdido entre lo interior y lo exterior, entre el psiquismo y el cuerpo. Algo inasimilable, pero que no cesa de expresarse, de repetirse.

Freud también nos habla del objeto de la pulsión, el cual es variable.¹¹⁰ La relación que establecemos con lo Real, es como imposible, es decir, no podemos saber del objeto de la pulsión y tampoco podemos simbolizar lo Real, porque es inconexo, indescriptible. Por otro lado, Freud, al hablar de la fuente de la pulsión, señala que se trata de un “proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión”.¹¹¹ Hablamos de un excitación del cuerpo, que tiene su expresión en la vida anímica a través del deseo y esto lo vinculamos con lo Real, en cuanto al trauma, que abarca el cuerpo y lo psíquico, lo externo y lo interno, que genera un “extraño interior”, tal como podemos apreciar en los casos sobre histeria que relata Freud entre 1893 y 1895.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, E. Porge, p. 126.

¹⁰⁹ Cfr. F-OC, *Pulsión y destinos de pulsión*, (1915), Tomo XIV, p. 118.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ *Idem.*

Podemos agregar también que tanto la pulsión como lo Real están ahí desde el principio y que justamente es el lazo con los otros lo que, por un lado, permite el paso de una transformación de cierta parte del “ello” al “yo”, como una colonización del ello. Y lo Real en contraposición a la realidad, en la medida que la realidad “no es sino un real domesticado por lo simbólico y lo imaginario”.¹¹² Chemama, retomando a Lacan, nos comenta que, antes del advenimiento del sujeto del Icc, lo Real “ya estaba ahí”.¹¹³ Esto Real es encarnado por la madre, pensamos que se refiere al cuerpo, a la percepción, a la necesidad, a la lluvia de estímulos que rodean al pequeño *infans* sin orden sin un sentido y que justamente por la “intervención del padre”,¹¹⁴ lo Real queda “apaciguado”, según R. Chemama.

Conclusiones

Lo primero que hay que subrayar es que el esquema que ilustra el vínculo entre pulsión-mito-mito del padre la horda es una representación gráfica de una serie de elementos que comparten aspectos en común, las llamadas intersecciones en la teoría de conjuntos. Y, por lo tanto, nada tiene que ver con la topología y, mucho menos, con el nudo borromeo de Lacan.

Podemos señalar también que ese primer esquema, cuyos elementos son: mito, mito del padre de la horda y pulsión, se encamina más a una dimensión colectiva o, mejor dicho, filogenética sobre el peso de los mitos –como palabra sagrada–, que influyen en la constitución de un grupo, de un individuo perteneciente a una comunidad en particular. Es filogenético porque se trata de una evolución social e histórica del hombre, su desarrollo cultural sólo pudo generarse en la medida que renuncia a la satisfacción pulsional. He ahí que interviene la pulsión como un “ya estaba ahí”, pero que se irá domesticando con la renuncia pulsional, marcada especialmente por la vivencia del complejo de Edipo y la respectiva prohibición del incesto. En ese sentido podemos decir que dicha abstención funda a la sociedad. En relación con el desarrollo filogenético, podemos agregar la siguiente cita de Freud: “si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría progreso ni desarrollo alguno”.¹¹⁵ Lo que significa que si cada generación tuviera que fundar un espacio para vivir en conjunto, no habría ningún avance, porque no habría ningún pasado al que asirse, no hay marcos de referencias y eso imposibilita la vida del hombre. Es por ello que destacamos que esta primera lectura se refiere a un proceso filogenético donde convergen los mitos como “carta pragmática”, el mito de la horda como la

¹¹² *Op. cit.*, Chemama, p. 436.

¹¹³ *Ibid.*, p. 373.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 159.

amalgama entre la pulsión y su prohibición y la pulsión, como la fuerza de empuje constante, cuyos representantes demandan satisfacción y son el motor del deseo, del movimiento psíquico del sujeto.

Ahora bien, parte de ese proceso de incorporación del pequeño hombre a la sociedad, pasa por la inscripción del lenguaje, de asunción de reglas sociales, el influjo de los vínculos con el otro, la inserción del principio de realidad que obligará al infante a modificar su demanda pulsional para formar parte de un grupo, una familia, una comunidad, una sociedad.

Otra lectura sobre la relación entre mito, mito de la horda y pulsión es que mito y pulsión forman una amalgama, en tanto el mito opera como la respuesta a un origen, esa solución ofrece una estructura para que el hombre viva un presente y un futuro. Entonces, si el mito es la respuesta al origen, Freud acude a la invención del mito del padre de la horda —como decíamos en otro momento—, para dar cuenta de los umbrales de la civilización, del nacimiento de la religión y de la organización social. En cuanto a la pulsión, interviene como el motor que busca un espacio para alcanzar el placer, pero esa satisfacción será enmarcada y limitada por ciertas reglas, condiciones, costumbres que no dañen la estructura social construida por los hombres. El mito como relato primigenio que contiene a las pulsiones, o sea les da un lugar, las conserva y les permite una salida bajo ciertas condiciones: los rituales. En lo que respecta al mito del padre de la horda, proponemos que sea leído como la renuncia pulsional que todo hombre debe hacer, como condición para formar parte de la cultura.

Posteriormente, hicimos otra propuesta de esos tres elementos: mito, pulsión y mito del padre de la horda, pero desde la topología, utilizando el nudo borromeo. El nudo destaca la idea de una estructura, mejor dicho, una estructura formada por un conjunto o, como la llama Assoun, un “conjunto estructural”¹¹⁶ y en ese sentido planteamos que se refiere a la estructura psíquica formada —como comentaba Lacan—, por los tres registros: R. S. I. Ahora bien, dichos registros contendrán respectivamente a la pulsión, el mito del padre de la horda y el mito, los cuales serán leídos como la demanda de satisfacción pulsional, la renuncia a la pulsión (el No del padre para el advenimiento del sujeto), y el lugar que ocupa el sujeto en el mito familiar (los significantes que marcan su yo). Así que, frente a este nudo borromeo cuya idea principal es destacar el “conjunto estructural”, nos parece importante plantear la siguiente cuestión: ¿qué estructura se forma con pulsión, mito del padre de la horda y mito? Dejemos pendiente esta pregunta y continuemos hablando de la topología para llegar a la respuesta.

La topología en matemáticas es definida como “el <estudio de los aspectos cualitativos de las formas o leyes de conexión de la posición mutua y el orden de los puntos, rectas, planos, superficies, cuerpos, así como de sus partes o reuniones>”.¹¹⁷

¹¹⁶ Assoun, P. L. *Lacan* (2003). Assoun citando a J. Listing en *Introducción a la topología*. Amorrortu, Argentina, 2008, p. 163.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

Entonces, la topología analiza la conexión entre diferentes cuerpos, cómo se transforman, ordenan, cómo cambian sus superficies; lo cual implica que se encuentre con espacios planos, pero también curvas, torsiones, agujeros y movimientos dinámicos. Si llevamos esta rama de las matemáticas al estudio del psiquismo, podemos inferir que el uso del nudo borromeo va más allá de una representación plana del psiquismo, lo que se recalca es mostrar la plasticidad de la estructura psíquica, su movimiento, líneas rectas, curvas, planicies, orificios y flexiones, contradicciones, lagunas, de la vida psíquica. Para Lacan, se trataba¹¹⁸ de una “geometría de goma”, una “lógica elástica” que le permitía “pensar ahora el espacio del inconsciente más allá de la división adentro/afuera, y luego anudar las dimensiones de lo R, lo I y lo S”.¹¹⁹

Podemos agregar también que en el nudo borromeo no hay prioridad de ninguno de sus tres elementos en relación con la estructura psíquica, esto implica que “no hay jerarquías entre RSI, ni hay supremacía de un registro sobre el otro”.¹²⁰ La idea que se desprende de esto es que hay que pensar el nudo borromeo como estructura y, en todo caso, si uno de sus redondeles se modifica o se desata, tendrá consecuencias entre los otros dos; precisamente una de sus características es que por la forma en que están unidos, si uno se desata, los otros dos se dispersan y, por lo tanto, se pierde el “conjunto estructural”. Llevar estos movimientos a la vida psíquica implica sin duda cambios en la estructura, uno de ellos podría ser la psicosis. Aunque Lacan, en el seminario 23, teoriza otra manera de mantener unido el conjunto por medio de un cuarto redondele: el *sinthome*.

Como vemos, el diagrama de Venn y el nudo borromeo son dos lecturas diferentes en torno a nuestros tres conceptos claves. Cada esquema tiene una lectura propia, la primera, como dijimos, se refiere a una dimensión filogenética, y nudo a una ontogenética. Precisamente retomamos la pregunta que trazamos anteriormente: ¿qué estructura se forma con pulsión, mito del padre de la horda y mito? O bien, ¿cómo se juegan los registros RSI para la estructuración psíquica? Nuestra idea es tomar estructura como organización psíquica y, en ese sentido, creemos que dicha ordenación dependerá de varios factores,¹²¹ entre ellos podemos citar el contexto sociohistórico, la serie de significantes con que el individuo se encuentre para representarlo. Eso implica, a la vez, la repetición de una historia familiar, o bien la posibilidad de recrear otra, de tomar otros significantes —para Rodolfo, ese cambio implicaría “un recentramiento histórico”¹²² del sujeto—. Otros aspectos a considerar son la relación del sujeto con la Ley y la demanda pulsional, el mito familiar y el lugar que se ocupe en la red familiar, los encuentros del sujeto con lo Real, lo simbólico y lo imaginario. Todo esto apunta a que cada registro será anudado de una forma particular, lo cual

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 128.

¹²¹ Por supuesto, estas directrices no agotan los múltiples factores para la organización psíquica.

¹²² *Op. cit.*, Rodolfo, p. 44.

generará una formación psíquica específica, he ahí la importancia del nudo borromeo como una manera de mostrar una subjetividad singular.

Bibliografía

- Assoun, P. L. *Lacan* (2003), Amorrortu, Argentina, 2008.
- Braunstein, N.; Fuks, B. y Basualdo, C. *Freud: a cien años de Tótem y tabú*. Siglo XXI, México, 2013.
- Chemama, R. *Diccionario del Psicoanálisis* (1995). Amorrortu, Argentina, 2002.
- Dor, J.. *Introducción a la lectura de Lacan* (1985). Editorial Gedisa, México, 2000.
- Eliade, M. *Mito y realidad* (1962). Editorial Kairós, Barcelona, 2013.
- Eurípides. *Las diecinueve tragedias* (1963). “Las Báquides”. Porrúa, México, 2014.
- Freud, S. *Cartas a Wilhelm Fliess, 1887-1904* (1985). Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- . *Historiales clínicos. Señorita Anna O. (1893-95)*. Tomo II.
- . *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]). Tomo V.
- . *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). Tomo VI.
- . *Personajes psicopáticos en el escenario* (1942 [1905/1906]). Tomo VII.
- . *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908). Tomo IX.
- . *La novela familiar de los neuróticos* (1909 [1908]). Tomo IX.
- . *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909). Tomo X.
- . *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* (1910 [1909]). IV Conferencia. Tomo XI.
- . *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910). Tomo XI.
- . *Tótem y Tabú* (1913 [1912-13]). Tomo XIII.
- . *El interés por el psicoanálisis* (1913). Tomo XIII.
- . *Pulsión y destinos de pulsión* (1915). Tomo XIV.
- . *Lo inconsciente* (1915). Tomo XIV.
- . *Conferencia 21: Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales* (1917 [1916-1917]). Tomo XVI.
- . *Una dificultad del Psicoanálisis* (1917 [1916]). Tomo XVII.
- . *El yo y el ello* (1923). Tomo XIX.
- . *El porvenir de una ilusión* (1927). Tomo XXI.
- . *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). Tomo XXI.
- . *Conferencia 32: Angustia y vida pulsional* (1933[1932]). Tomo XII.
- Fernández Liria, C. *Seminario: “El espacio público entre el Edipo y la Academia”*. Universidad Complutense de Madrid, de enero a marzo de 2005.
- García Gual, C. (2014). *Historia mínima de la mitología*. El Colegio de México, México, 2015.
- Garibay, K. A. (1964). *Mitología griega*. Porrúa, México, 1989.

- Gerber, D. (2007). *Discurso y verdad. Psicoanálisis, saber y creación*. Escuela Libre de Psicología. México, 2007.
- Hernández López, R. “Lo real: el nudo Freud-Lacan”. Tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: <<https://eprints.ucm.es/25585/1/T35369.pdf>>. Consultado el 15 de noviembre de 2017.
- Ivorra Castillo, C. *Teoría de conjunto*. Universidad de Valencia. Recuperado de <<https://www.uv.es/ivorra/Libros/Conjuntos2.pdf>>. Consultado el 28 de febrero de 2019.
- Julien, P. *El retorno a Freud de Jacques Lacan* (1985). Sitea, México, 1993.
- Lacan, J. *Escritos I*, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. Siglo XXI, México, 2001.
- . *Seminario 3. La Psicosis, 1955-1956*, traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich. Edición en castellano revisada por Jacques Allain Miller y Diana S. Rabinovich. Paidós, Argentina, 2008.
- . *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente, 1957-1958*. Infobase, versión inédita.
- Lévi-Strauss, C.. *Estructuras elementales del parentesco* (1946). Paidós, Madrid, 2012.
- . (1974). *Antropología Estructural*. Editorial Paidós. España, 2015,
- . *La mirada distante* (1983). Siglo XXI, Argentina, 1995.
- Masotta, O. *Lecciones de Introducción al Psicoanálisis* (1976). Gedisa, Barcelona, 1996.
- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia* (1973). Alianza, España, 2004.
- Porge, E. *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza* (2000). Síntesis, España, 2001.
- Rodulfo, R. *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana* (1989). Paidós, Argentina, 1996.
- Rodríguez Franco, J. y Rodríguez Jiménez C. *et al. Fundamentos de Matemáticas*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Contaduría y Administración. Recuperado de <http://www.enelaula.unam.mx/Libreria/DGPYFE_1A%20LIBRERIA_47/Fundamentos%20de%20matematicas.pdf>. Consultado el 28 de febrero de 2019.
- Roudinesco, E. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (1993). Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2005.

LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN A PARTIR DE SU INSCRIPCIÓN

Michel Oriard Valle

Introducción

En *La interpretación de los sueños* (1900) Freud presentó un aparato psíquico (*psychischen Apparates*) compuesto por instancias o sistemas donde quedan impresas huellas mnémicas (*erinnerungsspuren*) por las percepciones de objetos, sean éstos internos o externos al organismo. Estas huellas son inscripciones (*niederschriften*) permanentes “[...] registrada[s] en diversas variedades de signos”,¹ que debieron cumplir con una de dos condiciones: intensidad o repetición del estímulo. Su función es la memoria, múltiple en cuanto a su registro e individual. Una huella mnémica al ser ocupada (*besetzt*) por la pulsión (*Trieb*) devendrá en representación (*Vorstellung*). Encontramos en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910) que al descomponer “[...] una fantasía de infancia, aspiramos a separar su real contenido mnémico de los motivos posteriores que la modifican y desfiguran”.² Vale decir que la impresión suscita un doble interés: 1) por la realidad externa y su enlace con ella, y 2) por el funcionamiento de las representaciones respecto a las vicisitudes de la pulsión. Los signos (*Zeichen*) e inscripciones en la elaboración de Freud no necesitan de la presencia del objeto tridimensional para surtir efectos, empero, por un lado, la huella mnémica remite al antecedente que la imprimió y dejó un contenido (*Inhalt*).

¹ Cfr. F-OC, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V, p. 274.

² Cfr. F-OC, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, 1910, Vol. XI, p. 84.

Las representaciones son tratadas como un sistema de escritura figura; en relación con esto, Derrida se preguntó por lo que es un texto y cómo concebir lo psíquico desde éste.³ Pommier mencionó que “Cuando llegamos a escribir, nos es preciso atravesar un espacio [...] y la menor de las letras que trazamos lleva una marca cuya procedencia ignoramos”.⁴ En la teoría de Freud, para la práctica psicoanalítica, ¿la escritura necesita de la inscripción para su funcionamiento? Si así es, ¿la apelación a la realidad externa por el contenido de la huella como antecedente lógico traza, implícita o explícitamente, límites para la práctica?

Escritura en el aparato psíquico

Freud descartó de su interés conocer cuántas inscripciones en el aparato psíquico pudiese haber, lo importante es diferenciar un mínimo de tres por su localización tópica y de ello que su funcionamiento sea disímil. Las tres instancias, en la *Carta 52*, son llamadas signos de percepción (*Wahrnehmungszeichen*), inconciente (*Unbewusstsein*) y preconciente (*Vorbewusstsein*). Las huellas son asociadas conforme a ordenes de cada uno de ellos. Así, lo inscrito en los signos de percepción se asocia por simultaneidad, lo del inconciente por causalidad y lo del preconciente por el yo.⁵ Vale decir que, por sí mismas, el contenido de las impresiones no produce efecto alguno; los modos de relacionarlas determinan sus consecuencias en la conciencia y el cuerpo. Las relaciones son establecidas por el paso y ocupación de la pulsión que torna, temporalmente, a las huellas en representaciones. Tales series de representaciones articuladas son desconocidas para la conciencia (*Bewusstsein*), aunque éstas determinen lo que uno piensa, recuerda, añora, sufre. Así, cada representación está compuesta por el contenido de la huella mnémica y el monto de afecto (*affektbetrag*); este último procede del representante de la pulsión (*[Vorstellungs]-Repräsentanz des Triebes*).⁶

Una tesis en *La interpretación de los sueños* es la legitimidad del sueño como acto psíquico de pleno derecho. Éste ha de ser tratado como cualquier otro acto psíquico, es decir, serie de representaciones. Partiendo de esta equivalencia, la comparación del sueño con un sistema de escritura vale para todo acto psíquico en psicoanálisis, donde el contenido que accede a la conciencia es como una pictografía (*bilderschrift*) y cada uno de sus signos, entendamos por ello huellas, han de leerse acorde con el modo de relacionarlos con el sistema inconsciente,⁷ no como imágenes, sino “[...] según su referencia signante”.⁸ Considerando a la par que “[...] hay elementos que no están

³ Jacques Derrida, “Freud y la escena de la escritura”, en *La escritura y la diferencia* (España: Anthropos, 1989).

⁴ Gérard Pommier, *Nacimiento y renacimiento de la escritura* (Argentina: Nueva Visión, 1996), p. 101.

⁵ Cfr. F-OC, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, 1950 [1892-99] Vol. I, pp. 274-275.

⁶ Cfr. F-OC, *La represión*, 1915, Vol. XIV, p. 147.

⁷ Cfr. F-OC, *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V, p. 286.

⁸ *Ibid.*, p. 285.

destinados a la interpretación, o consecuentemente a la lectura, sino sólo a asegurar, como unos determinativos, que otros elementos se entiendan”.⁹

Por ello, cada acto psíquico es tomado como rébus (*bilderratsel*) y, así, su lectura conlleva la correlación pictórica y fonética de su valor. Predominantemente, para Freud, las huellas mnémicas son de contenido visual o auditivo. La marca que ha quedado de la experiencia no es una reproducción idéntica de lo vivido ni del objeto; entonces su referencia tampoco resulta realista.¹⁰ En este orden de ideas, la representaciones en el aparato psíquico son una suerte de escritura psíquica, cuyo texto –el material de la sesión psicoanalítica– no tiene autor ni fue escrito por el paciente. Freud, al equiparar la multivocidad de los elementos del sueño con los sistemas de escritura, verbigracia los jeroglíficos, señaló que los psicoanalistas no poseen los conocimientos del lingüista que les permitirían comprender y desarrollar la idea del sueño como rébus, pese a su interés para intervenir en las formas singulares de las neurosis.¹¹

El aparato psíquico como máquina de escribir para Derrida

Derrida planteó en *Freud y la escena de la escritura* que Freud desarrolló primeramente un modelo pretendido como natural y exento de escritura hasta transformarlo en una “[...] configuración de huellas que no se puede representar ya más que por la estructura y el funcionamiento de una escritura”¹² original e irreductible al habla. Por ejemplo, el sueño no está sometido a las palabras. Digamos que hay una sonoridad, más allá del significado para la conciencia, que persiste como efecto de la escritura psíquica sin ajustarse a lo dicho y tampoco a la imagen.

Esta escritura suple a la percepción en su significación. Lo percibido, no obstante su actualidad, es leído en pasado por la articulación entre representaciones hasta la conciencia. Una especie de entremezcla entre estratos prelingüísticos, el contenido de las huellas que conforman las representaciones, y estratos lingüísticos, lo dicho implícito o explícito respecto a lo pensado, recordado, sentido, soñado.¹³

Se ha supuesto que lo impreso sea a manera de grafía, pintura o lámina por mencionar algunos, es un medio precedido por el habla para representar imágenes, sonidos e ideas.¹⁴ Tradicionalmente, en Occidente es la definición de escritura. Sin embargo, ello es contradicho ante la inexistencia de una escritura puramente fonética, como si

⁹ Cfr. F-OC, *El interés por el psicoanálisis*, 1913, Vol. XIII, p. 180.

¹⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología* (México: Siglo XXI, 2012). Guy Le Gaufey, *La evicción del origen* (México: Epele, 2007).

¹¹ *Supra*.

¹² Jacques Derrida, “Freud y la escena de la escritura”, pp. 275-276.

¹³ Jacques Derrida, “La forma y el querer-decir”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1994), p. 199.

¹⁴ Jacques Derrida, “Firma, Acontecimiento, Contexto”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1994).

la escritura se tratase de su calco; si bien hay reducción de elementos no-fonéticos, no así su supresión total.¹⁵ Es más, la escritura no reduce la voz, la ordena en un sistema. Los valores fonéticos y no-fonéticos no dependen de la cantidad de sus elementos, sino de su organización estructural. Cada elemento gráfico puede remitir simultáneamente a un valor fonético e ideográfico.¹⁶ De ahí que por escritura no sólo nos referimos a técnicas de notación.

En *Sobre la interpretación*, para Aristóteles, “[...] lo ‘que hay’ en el sonido son símbolos de las afecciones ‘que hay’ en el alma, y la escritura ‘es símbolo’ de lo ‘que hay’ en el sonido”.¹⁷ La escritura representa al sonido que figura las afecciones o estados del alma (*psyché*). Similarmente, Saussure acuñó que la única razón de ser de la escritura es representar la lengua, pues la palabra escrita sería imagen de la hablada¹⁸ (Saussure, 2003: 72), como su sombra o reflejo en tanto representante; pareciera que la escritura comenzara y terminara con la notación. Hay una notoria proximidad entre Saussure y Freud respecto al registro; para ambos, las impresiones visuales y auditivas son más firmes y durables que otras, o sea preponderantes.

De entrada, imaginaríamos que la escritura ofrece un factor externo al habla: la fijación sobre un material que garantice permanencia y duración, es decir, conservación.¹⁹ Para Derrida, esta relación entre habla y escritura es sumamente imprecisa y acrítica. ¿Inscripción y escritura son lo mismo?

Materialidad y procedencia de la inscripción de las huellas mnémicas

El aparato psíquico que propuso Freud es un espacio de registro que posibilita dar cuenta de lo percibido, de lo que permanece inscrito, aunque no necesariamente su contenido se presente en la conciencia, y de cómo algo es tomado como verdadero (*Wahrnehmung*).²⁰ Lo inscrito es una imagen (*bild*), no la representación (*vorstellung*), “[...] confirma[ndo] la existencia de un proceso que se inscribe en un momento”.

¹⁵ Jacques Derrida, *De la gramatología*. Jesús Ruiz García, María Pilar Baño Gimeno y Francisco Secadas Marcos, “Evolución histórica de la escritura”, *Historia de la Educación*, núm. 4, p. 198. Anna Poca, *La Escritura: Teoría y técnica de la transmisión* (Barcelona: Editorial Montesinos, 1991), p. 28.

¹⁶ Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 120.

¹⁷ Aristóteles, “Sobre la interpretación”, en *Tratados de Lógica (Organón) II: Sobre la interpretación; Analíticos primeros; Analíticos segundos* (Madrid: Gredos, 1988), pp. 35-36.

¹⁸ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (Buenos Aires: Losada, 2003), p. 74.

¹⁹ Paul Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II* (México: FCE, 2002).

²⁰ Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint* (London: Routledge, 2014), p. 70. Cfr. F-OC, *Lo inconciente*, 1914, Vol. XIV, p. 167. F-OC, *Proyecto de Psicología*, 1950 [1895], Vol. I, p. 331. Sigmund Freud, *Das Unbewusste (1915)* (Stuttgart: Reclam, 2016), p. 13.

to previo a la formación de la *Vorstellung*".²¹ La representación es posterior a la huella y no representa su contenido en sí.

El objeto percibido no corresponde fielmente al contenido de la huella ni coincide con lo representado. En ese momento previo a la representación han quedado, por intensidad o repetición, restos, rasgos del estímulo. Una parte del sustento de la representación, en el modelo de Freud, es la inscripción (*niederschrift*) de lo vivido y oído con posterioridad a la ocasión de su registro; lo entendido, vale decir significado, no alude al objeto externo al aparato psíquico, como supuestamente la escritura a la lengua, ¿o sí?

En el tratamiento psicoanalítico, "[...] la manera en que la inscripción es vuelta a traer desde la memoria, es una formación que deberá ser revisada [e intervenir sobre ella] desde otro lugar distinto al de la realidad".²² Empero, desde el modelo de Freud no es posible aseverar que lo inscrito no concuerde en absoluto con objetos externos al aparato psíquico, aunque el funcionamiento de la articulación de las huellas a partir de la representación, la pulsión y el deseo omita este vínculo. La marca procede de un marcador, el objeto, que pertenece a la realidad exterior del aparato.²³ Las marcas o huellas en éste son permanentes, indelebles, ¿a qué se debe que lo sean? ¿Es por su materialidad? En *El malestar en la cultura* (1930 [1929]) Freud afirmó que "[...] en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó".²⁴ Los olvidos no son destrucciones de huellas mnémicas. Además, cada inscripción toma un solo lugar en el espacio de registro que no puede serlo por otra ni sobrescribirlo; dado que "[...] un mismo espacio no puede llenarse doblemente".²⁵ La inscripción suscita un doble interés: 1) por la realidad externa y su enlace con ella y 2) por el funcionamiento de las representaciones respecto a las vicisitudes de la pulsión. Los signos (*zeichen*) e inscripciones en la elaboración de Freud no necesitan de la presencia del objeto tridimensional para surtir efectos; sin embargo, por un lado, la huella mnémica remite al antecedente que la imprimió y dejó un contenido.

Un punto que ubicó Freud como partida de perturbaciones psicopatológicas es que a excitaciones displacenteras que provienen de uno se les aplique métodos eficaces contra el displacer de origen externo. Extrañeza en parte aclarada si en un inicio el yo ha contenido todo, las huellas mnémicas que medianamente remiten a objetos externos y, después, discierne la separación entre mundo exterior e interior.²⁶ Exclusión que resulta de la ausencia de satisfacción. El reconocimiento de una realidad exterior es por desengaño; lo que apremia al aparato psíquico a representar afinidad entre las inscripciones y los objetos externos, comparándolos, para procurar alteraciones

²¹ José de Jesús Casas Jiménez y Carlos Gerardo Galindo Pérez, *Acerca de la escritura: Ensayos sobre la inscripción* (México: Plaza y Valdés, 2011), p. 111. El subrayado es nuestro.

²² *Ibid.*, p. 144.

²³ Guy Le Gaufey, *La evicción del origen*.

²⁴ Cfr. F-OC, *El malestar en la cultura*, 1930 [1929], Vol. XXI, pp. 69-70.

²⁵ *Ibid.*, p. 71.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

eficaces, esto conocido como principio de realidad. Hay una intención a partir de los sentidos y la acción muscular para distinguir entre lo interno y lo externo. Propósito que Freud subordinó a la defensa.²⁷

La apelación al enlace entre huellas mnémicas y objetos externos es tácita en la fórmula del artículo *Neurosis y psicosis* (1924 [1923]): “La neurosis es el resultado de un conflicto entre el yo y su ello, en tanto que la psicosis es el desenlace análogo de una similar perturbación en los vínculos entre el yo y el mundo exterior”.²⁸ En el caso de las neurosis, la represión deriva del superyó (*Über-Ich*) cuyos dictados se originaron en los influjos del mundo exterior; y tanto para neurosis como psicosis, “[...] el mundo exterior gobierna al ello por dos caminos [...] por las percepciones actuales [...] [y] por el tesoro mnémico de percepciones anteriores; que forman, como «mundo interior»”.²⁹ Esta situación de la huella y memoria expone la alteración duradera por hechos. Ahora, ¿la escritura surge del espacio por composición de ciertos elementos o ella produce el espacio que surte efectos gracias a su estructura?

Discusión y conclusiones

No hay escritura si se asume que el grafismo tiene relación de figuración natural con lo representado porque el espacio de inscripción sería de la misma materialidad que lo figurado, uno sería copia del otro. Contradicción del signo como tal, pues si representa no es³⁰ y, rigurosamente, no hay manera de encontrar univocidad con una realidad pura. Para Derrida, en la tradición metafísica de occidente se ha hecho analogía de la escritura con la materia exterior del espíritu o logos. De lo que dedujo al problema del cuerpo y alma, o mente, de esta consideración de la escritura.³¹ En palabras de Saussure, el modelo de escritura que la trata como instrumento y técnica de representación de un sistema de lengua.

La inscripción de la huella mnémica freudiana implica colocar el contenido (*inhalt*) como antecedente que “asegura” la permanencia de la realidad fáctica ya que, según este modelo, de allí se originó; y no sólo eso, también un sujeto psicológico anterior a las huellas que le afectan tiene que estar para recibirlas, registrarlas. Esbozando una suerte de independencia lógica, temporal y ontológica de ellas.

En la actividad simbólica, estimada como característica de lo humano desde Descartes por el vínculo representativo,³² pareciera un contrasentido su funcionamiento

²⁷ Cfr. F-OC, *Formulación sobre los dos principios del acaecer psíquico*, 1911, Vol. XII, pp. 224-226. Cfr. F-OC, *El malestar en la cultura*, 1930 [1929], Vol. XXI, p. 68.

²⁸ Cfr. F-OC, *Neurosis y psicosis*, 1924 [1923], Vol. XIX, p. 155.

²⁹ *Ibid.*, p. 156.

³⁰ Umberto Eco, *Tratado de semiótica general* (México: Debolsillo, 2014).

³¹ Jacques Derrida, *De la gramatología*, pp. 46-56.

³² Guy Le Gaufey, “El pliegue interno de la representación”, en *Travaux (sitio web)*, 20 de agosto de 2006, <<http://www.legaufey.fr>> (consultado el 18 de marzo de 2016).

sin atadura al referente. Sin embargo, ejemplos de ello son el formalismo matemático y la operatoria del significante para Lacan.³³ Particularmente en la matemática tras el hallazgo, en 1931, de la incompletud de lo simbólico por Gödel. Incompletud inherente del funcionamiento simbólico que no significa la falta de elementos, sino carecer de la capacidad para establecer por sí mismo la demostración de su consistencia; en otras palabras, “[...] la capacidad de derivar lo verdadero de lo verdadero”.³⁴ Esto último pretendido al apelar a la realidad externa del aparato psíquico como verdadera.

Pommier mencionó que “Cuando llegamos a escribir, nos es preciso atravesar un espacio [...] y la menor de las letras que trazamos lleva una marca cuya procedencia ignoramos”.³⁵ ¿De dónde viene la marca? Para Freud, su origen fue la realidad exterior al aparato psíquico. La escritura psíquica, en su propuesta, necesita de la inscripción para su funcionamiento. Lo que conlleva un sustento del tratamiento, para Freud, “[...] en el amor por la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva, [que] [...] excluye toda ilusión y todo engaño”.³⁶ Esto constituye un obstáculo epistemológico: asumir incuestionadamente la existencia de una realidad objetiva, aunque “no se trabaje con ella”.

¿Es posible otra concepción de escritura, o actividad simbólica, en la práctica analítica? Sí, pero no sería freudiana ni respondería a sus exigencias.

Bibliografía

- Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organón) II: Sobre la interpretación; Analíticos primeros; Analíticos segundos*. Madrid, Gredos, 1988.
- Audi, Robert. *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, Akal, 2004.
- Badiou, Alain. *El concepto de modelo: Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*. Buenos Aires, La Bestia Equilátera, 2009.
- Brentano, Franz. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge, 2014.
- Casas Jiménez, José de Jesús y Galindo Pérez, Carlos Gerardo. *Acerca de la escritura: Ensayos sobre la inscripción*. México, Plaza y Valdes, 2011.
- Derrida, Jacques. “Freud y la escena de la escritura”. En *La escritura y la diferencia*, 271-317. España, Anthropos, 1989.
- . “Firma, Acontecimiento, Contexto”. En *Márgenes de la filosofía*, 347-372. Madrid, Cátedra, 1994.

³³ Alain Badiou, *El concepto de modelo: Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas* (Buenos Aires: La Bestia Equilátera, 2009), pp. 21-48. Douglas Richard Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle* (España: Tusquets, 2007). Guy Le Gaufey, “Una clínica sin mucho de realidad” en *Travaux (sitio web)*, 28 de febrero de 2002, <<http://www.legaufey.fr>> (consultado el 18 de marzo de 2016).

³⁴ Guy Le Gaufey, “El pliegue interno de la representación”, pp. 7-8.

³⁵ Gérard Pommier, *Nacimiento y renacimiento de la escritura*, p. 101.

³⁶ Cfr. F-OC, *Análisis terminable e interminable*, 1937, Vol. XXIII, p. 249.

- . “La forma y el querer-decir”. En *Márgenes de la filosofía*, 193-212. Madrid, Cátedra, 1994.
- . *De la gramatología*. México, Siglo XXI, 2012.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. México, Debolsillo, 2014.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2015, 24 V.
- . *Lo inconciente*, 1914, Vol. XIV.
- . *El interés por el psicoanálisis*, 1913, Vol. XIII.
- . *Formulación sobre los dos principios del acaecer psíquico*, 1911, Vol. XII.
- . *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, 1950 [1892-99], Vol. I.
- . *La interpretación de los sueños*, 1900 [1899], Vol. IV y V.
- . *Neurosis y psicosis*, 1924 [1923], Vol. XIX.
- . *Proyecto de Psicología*, 1950 [1895], Vol. I.
- . *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, 1910, Vol. XI.
- . *Análisis terminable e interminable*, 1937, Vol. XXIII.
- . *El malestar en la cultura*, 1930 [1929], Vol. XXI.
- . *La represión*, 1915, Vol. XIV.
- . *Das Unbewußte (1915)*. Stuttgart: Reclam, 2016.
- Hofstadter, Douglas Richard. *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*. España, Tusquets, 2007.
- Le Gaufey, Guy. “Una clínica sin mucho de realidad”, en *Travaux (sitio web)*, 28 de febrero de 2002, <<http://www.legaufey.fr>> (consultado el 18 de marzo de 2016).
- . “El pliegue interno de la representación”, en *Travaux (sitio web)*, 20 de agosto de 2006, <<http://www.legaufey.fr>> (consultado el 18 de marzo de 2016).
- . *La evicción del origen*. México, Epee, 2007.
- Poca, Anna. *La Escritura: Teoría y técnica de la transmisión*. Barcelona, Editorial Montesinos, 1991.
- Pommier, Gérard. *Nacimiento y renacimiento de la escritura*. Argentina, Nueva Visión, 1996.
- Ricœur, Paul. “¿Qué es un texto?”. En *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, 127-147. México, FCE, 2002.
- Ruiz García, Jesús, Baño Gimeno, María Pilar y Secadas Marcos, Francisco. “Evolución histórica de la escritura”, en *Historia de la Educación*, núm. 4, 1985, pp. 193-208.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 2003.

DE LOS AUTORES

Sergio Campbell. Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Buenos Aires en 1989. Miembro de la École Lacanienne de Psychanalyse. Docente investigador de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Ha publicado dos libros: *Sacher Masoch. Análisis de un amor impuro* (Brujas) y *El psicoanálisis y sus diagnósticos* (Brujas). Ha publicado en medios nacionales e internacionales, y colaborado en varias publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba y de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro. Ha dictado seminarios en Córdoba, Buenos Aires, México y Francia.

Rosa Imelda De La Mora Espinosa. Doctora en Psicología con mención honorífica por la UAQ. Psicoanalista. Licenciada y Maestra en Psicología Clínica por la UAQ. Profesora investigadora a nivel licenciatura, maestría y doctorado en la Facultad de Psicología, UAQ. Miembro de Faculty Row (2014). Perfil Prodep desde 2003. Responsable del Cuerpo Académico Consolidado “Psicoanálisis, Clínica y Sociedad”. Fue responsable de la Línea de Investigación Teoría Psicoanalítica del Centro de Investigaciones Psicológicas y Educativas de la UAQ. Fue jefa de la División de Investigación y Posgrado de la Facultad de Psicología de la UAQ 2017-2018. Profesora invitada en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales. Premio Estatal de Psicología 2012 (Coepsique y CSS). Directora de tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Autora del libro *Erótica de Sacher-Masoch, Una mirada Psicoanalítica* (2014). Coordinadora de los libros: *Psicoanálisis y Universidad* (2007) y *Psicoanálisis, clínica y sociedad* (2015). Miembro de la Red Latinoamericana sobre Universidades Públicas, Psicología, Psicoanálisis e Interdisciplina conformada en la UNAM (2016). Sus investigaciones han sido sobre clínica en el fútbol, confiabilidad de pruebas de estrategias cognoscitivas,

psicoanálisis y erótica y más recientemente sobre psicoanálisis *online* y psicoanálisis en la era de la hiperconectividad. Correo electrónico: <rosidelamora@yahoo.com.mx>.

Nidia Ibarra Ojeda. Doctora en Psicoanálisis por la Universidad Complutense de Madrid, España. Maestra en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro, UAQ. Maestra en Psicoanálisis, por la Universidad Complutense de Madrid, España. Licenciada en Psicología. Universidad Autónoma Metropolitana, UAM, Unidad Xochimilco. Psicoanalista. Profesora de la licenciatura en Psicología por la UAM-Xochimilco. Ha impartido clases en la carrera de Psicología en la Universidad Mesoamericana, campus San Juan del Río, Querétaro. En la Maestría en Psicología Clínica, de la UAQ. En la Maestría en Psicoterapia Psicoanalítica, en el Centro de Estudios de Posgrado en Salud Mental A.C., Cepesam, Querétaro, Querétaro. Invitada del Cuerpo Académico “Psicoanálisis, clínica y sociedad”, de la UAQ. Correo electrónico: <tantasgardenias@gmail.com>.

Michel Oriard Valle. Licenciado y maestro en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro. Perito en el Tribunal Superior de Justicia del Estado de Querétaro. Docente de la licenciatura en Psicología en la Facultad de Psicología de la UAQ, en la Universidad Humanitas, Campus Querétaro y en la Universidad Tecnológica de México, Campus Querétaro. Ejerce en consultorio privado. Colaborador del Cuerpo Académico “Psicoanálisis, clínica y sociedad” de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro. Publicaciones sobre “Discernimiento entre clínica psicoanalítica y terapéuticas” en la *Revista Investigación Científica*, “Consecuencias de la configuración del material interpretable en el tratamiento psicoanalítico” en la *Revista Nthé*, entre otras. Correo electrónico: <orvami@outlook.com>.

María Cristina Ortega Martínez. Profesora-Investigadora de Tiempo Completo de la Facultad de psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro. Licenciada en Psicología por la Universidad del Valle de Guadiana, maestra en Estudios Psicoanalíticos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, doctora en Psicología y Educación por la Universidad Autónoma de Querétaro. Diplomados en Teoría psicoanalítica, Violencia intrafamiliar, Estudios de género y Teología. Profesora en la UNIVA durante seis años y coordinadora ahí mismo del departamento de investigación. Durante 14 años colaboró con el Tec de Monterrey como profesora de cátedra, y por siete de ellos como coordinadora del departamento de asesoría y prevención en los campi Laguna, San Luis Potosí y Querétaro. Autora de los libros: *Introducción al sadismo superyoico* (2014) y *Más allá del diván* (2018). Coordinadora del libro: *Distintos abordajes clínicos de las manifestaciones de la violencia* (2018). Ponente nacional e internacional. Clínica en práctica privada. Candidata al SNI 2015-2019, Perfil Prodep. Miembro de la Mesa de Psicología Clínica y Psicoterapia de la Cátedra CUMex de Psicología. Miembro de Lapsus de Toledo, Miembro de la Asociación

Universitaria de Investigación en Psicopatología Fundamental de Brasil (AUPPF). Miembro del Cuerpo Académico “Psicoanálisis, clínica y sociedad”. Colaboradora del Cuerpo Académico “Evaluación Psicológica”. Correo electrónico: <maria.cristina.ortega@uaq.mx>.

Pablo Pérez Castillo. Doctor en Psicología Clínica por la Universidad de Long Island, en Nueva York, con especialización en enfermedades severas. Ha laborado en diferentes instituciones clínicas como la NYU-Langone en Brooklyn, el Hospital de Veteranos y en el hospital psiquiátrico de Bellevue en Nueva York. Actualmente, además de su clínica privada, trabaja en las Centrales de Servicio a la Comunidad de la Universidad Autónoma de Querétaro como profesor de tiempo completo con actividades de docencia, supervisión, e investigación. Adscrito a la Facultad de Psicología, es miembro del Cuerpo Académico Consolidado de “Psicoanálisis, clínica y sociedad”. Es coordinador de programas municipales y estatales de salud mental escolar. Miembro de la División 29 de la APA, de PsyArt y de otras agrupaciones académicas y profesionales. Coordinador y autor de los libros *Psicoanálisis y literatura: temas selectos en un diálogo interdisciplinario* (2012) y *Escrituras del Yo* (2013). Sus artículos y capítulos en revistas y libros, nacionales e internacionales, abordan temáticas afines a la psicología clínica, el psicoanálisis y su relación con el arte. Correo electrónico: <pabloperezpsi@gmail.com>.

Ma. Guadalupe Reyes Olvera. Licenciatura y Maestría en Psicología Clínica por la Facultad de Psicología, UAQ. Doctorado en Clínica Psicoanalítica, con mención honorífica, Centro Eleia, México, CDMX. Docente-investigadora y extensionista de la Facultad de Psicología, UAQ. Perfil Prodep, Integrante del Cuerpo Académico Consolidado “Psicoanálisis, clínica y sociedad”. Cuenta con publicación de artículos y compilaciones de libros. Diversos cargos de Coordinación, Secretaría Académica, Consejera Catedrática Universitaria, Consejera de Posgrado y del Consejo Académico. Responsable de la línea de investigación Teoría psicoanalítica, del CIPE. Correo electrónico: <glureyes56@hotmail.com>.

Raquel Ribeiro Toral. Profesora-Investigadora de Tiempo Completo de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), México. Perfil Prodep 2006-2021. Pertenece al Cuerpo Académico Consolidado “Psicoanálisis, Clínica y Sociedad”. Licenciada y Maestra en Psicología Clínica por la UAQ. Doctora en Psicología Social por la Universitat Autònoma de Barcelona. Cultiva las líneas de investigación en Teoría Psicoanalítica y en Estudios Psicosociales. Ha realizado actividades colegiadas con los Cuerpos Académicos “Estudios de la clínica, intervención e instituciones” de la UASLP y “Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica” de la UMSNH. Ha publicado diversos artículos sobre la subjetivación en la vida contemporánea. Correo electrónico: <raquelribeiro42@gmail.com>.

Estudios contemporáneos en psicoanálisis, se terminó de imprimir el 13 de diciembre de 2019, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., Sur 23 núm. 242, Col. Leyes de Reforma 1ra sección, Iztapalapa, Ciudad de México, C.P. 09310. Tel.: 5640-9185 <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 1,000 ejemplares.



María Cristina Ortega Martínez

Doctora en Psicología y Educación por la Universidad Autónoma de Querétaro; Maestra en Estudios Psicoanalíticos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí; Licenciada en Psicología por la Universidad del Valle de Guadiana. Diplomada en Violencia Intrafamiliar, Estudios de Género, Teoría Psicoanalítica, Asesoría y Orientación Educativa y Teología.

Ha sido profesora de bachillerato, licenciatura y posgrado en algunas universidades del país, como el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (Campus Laguna, San Luis Potosí y Querétaro), la Universidad del Valle de Guadiana, Universidad Juárez del Estado de Durango, Universidad del Valle de México (Campus San Luis Potosí y Campus Querétaro), Universidad Anáhuac y la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA) (Plantel Querétaro).

Miembro de la Fundación Europea de Psicoanálisis, de Lapsus de Toledo y del Cuerpo Académico Consolidado "Psicoanálisis, Clínica y Sociedad".

Autora de los libros *Introducción al sadismo superyoico* (2014) y *Más allá del Diván —el psicoanálisis hoy—* (2018). Coordinadora del libro *Distintos abordajes clínicos de las manifestaciones de la violencia* (2018).

Candidata en el sistema nacional de investigadores de CONACYT 2015-2019.

Actualmente es Profesora-investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro. Ejerce práctica clínica privada.

El presente libro incluye una serie de capítulos que se internan en variadas temáticas desde una mirada psicoanalítica. Los investigadores que el mismo reúne se han dedicado al estudio, la docencia, práctica e investigación del psicoanálisis durante varios años y en diversos contextos. Las contribuciones a este texto representan una muestra de un esfuerzo constante de cada uno de ellos por sostener un psicoanálisis en movimiento, subversivo como su naturaleza misma, en continua reflexión, cuestionamiento y análisis. Desde las investigaciones que se internan en asuntos cinematográficos, culturales, sociales, interdisciplinarios o detalladamente teóricos, este libro compila diversas perspectivas y temáticas relevantes para las investigaciones en psicoanálisis y para el Cuerpo Académico Consolidado "Psicoanálisis Clínica y Sociedad" de la Universidad Autónoma de Querétaro.

ISBN UAQ: 978-607-513-487-1
ISBN Eón: 978-607-8732-01-2



9 786078 732012



Universidad Autónoma
de Querétaro



Pablo Pérez Castillo
María Cristina Ortega Martínez
(Coordinadores)

Estudios contemporáneos en psicoanálisis

