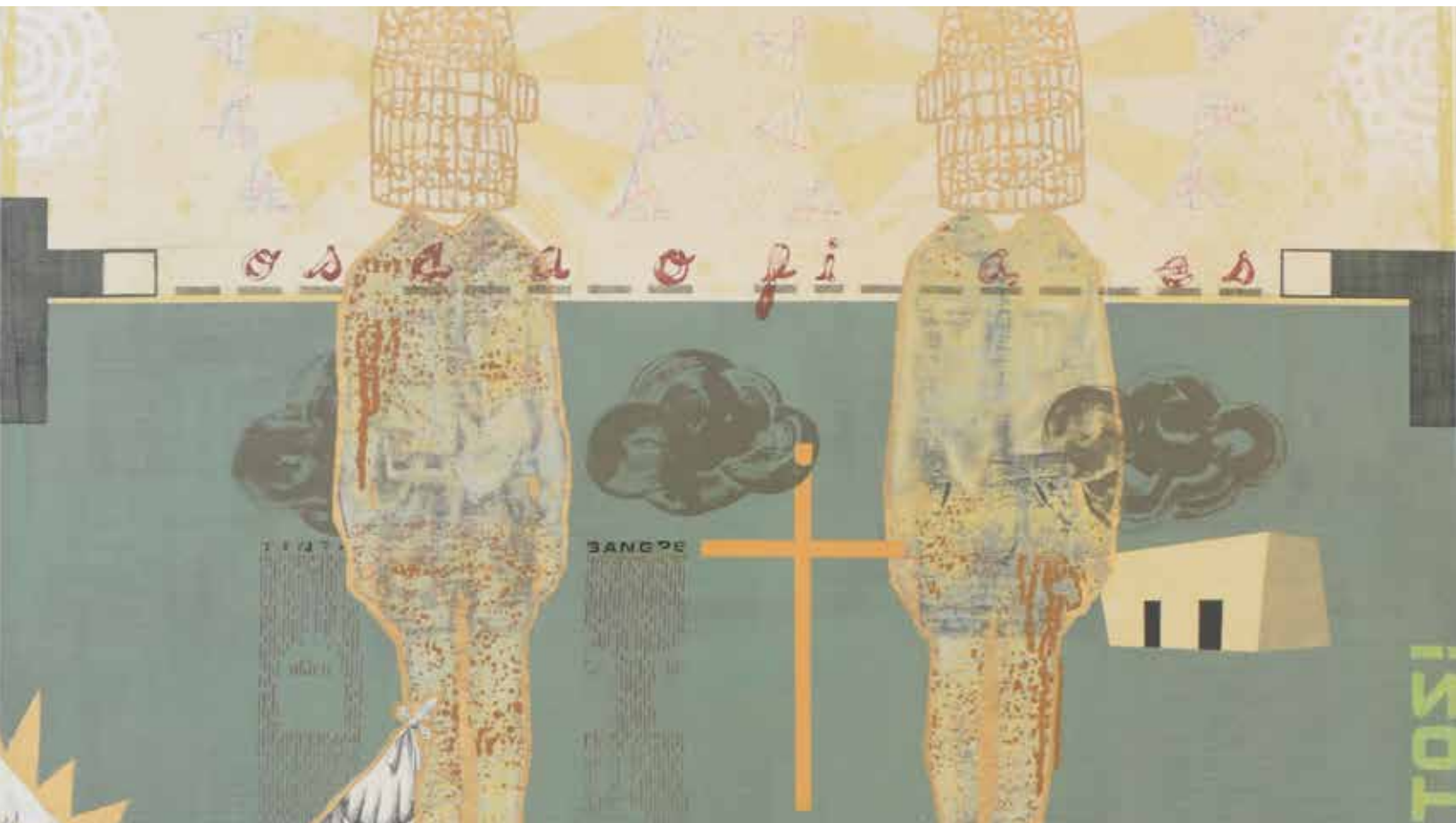


PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN & SOCIEDAD

REVISTA DE INVESTIGACIÓN Y DIFUSIÓN

Dossier: El psicoanálisis hoy

Vol. 1, núm. 1, enero-junio de 2022



Omar Benítez Favela - *El Ruego*, 2014, Mixta/Tela



Editores

José Jaime Paulín Larracochea
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Editores Asociados

Luis Gregorio Iglesias Sahagún
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Gestor Editorial

Ramsés Jabín Oviedo Pérez
Consultor independiente, México

Comité Editorial

Javier Rolando Salinas García
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Evelyn Diez-Martínez Day
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Pedro Alejandro Flores Crespo
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Azucena Ochoa Cervantes
Universidad Autónoma de Querétaro, México

María Xochitl Raquel González Loyola Pérez
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Luis Rodolfo Ibarra Rivas
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Cintli Carolina Carbajal Valenzuela
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Hans Hiram Pacheco García
Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Consejo Asesor

Luis Tamayo Pérez
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Gaspar Rivera Salgado
Universidad de California, Estados Unidos de América

José Luis Castilla Vallejo
Universidad de La Laguna, España

Carmen Nuria Arvelo Rosales
Universidad de La Laguna, España
Júpiter Ramos Esquivel
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Leticia Pons Bonals
Universidad Intercultural de Chiapas, México

Psicología, Educación & Sociedad, Vol. 1, No. 1, enero-junio 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Querétaro a través de la Facultad de Psicología y Educación, Cerro de las Campanas S/N, Las Campanas, C.P. 76010, Querétaro, Qro. Tel. (442) 192-12-00 Ext. 6327, <https://revistas.uaq.mx/index.php/psicologia>, psicologiaeducacionysociedad@uaq.mx Editor responsable: José Jaime Paulín Larracochea, Reserva de Derechos al uso Exclusivo No. 04-2021-101419202300-102, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Ramsés Jabín Oviedo Pérez, Facultad de Psicología y Educación, Cerro de las Campanas S/N, Las Campanas, Querétaro, Qro., C.P. 76010, fecha de la última modificación: 28 de junio de 2022.



Índice

Editorial

José Jaime Paulín Larracochea
Carta del editor

Dossier

Luis Tamayo Pérez

Presentación del dossier: El psicoanálisis hoy

Françoise Davoine

Investigadora y Therapón. En torno a la transmisión de los traumas de guerra

Rodrigo Toscano

Peripencias de la práctica analítica

Jesús Martínez Malo

Breves notas sobre el dispositivo analítico en tiempos de la pandemia

R. Verónica Peinado

Del dominio de sí al descubrimiento del inconsciente: Una discrepancia entre la filosofía moral y el psicoanálisis

Alfredo Emilio Huerta Arellano

La desorientación y el hundimiento del mundo

Alejandra Cantoral Pozo

Descenso y retorno al Más allá. Lo que cuenta una serpiente

Salvador Rocha Pineda

Hacia una genealogía del psicoanálisis (en México)

Entrevistas

José Jaime Paulín Larracochea, Angélica María Aguado Hernández,
Luis Rodrigo Aparicio Pedraza

Entrevista con Eduardo Matos Moctezuma: Arqueología, poesía y psicología

Reseñas

Edgar Belmont Cortés

Durand, JP. (2021). Fabricar al hombre nuevo: ¿trabajar, consumir, callarse? Akal / Universidad Autónoma de Querétaro. 431 pp. ISBN: 978-607-8683-44-4.



Carta Editorial

El proyecto editorial que la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) inició en 1983 con la publicación de la revista *Psicología y Sociedad* comienza en 2022 una nueva época, la cual se refleja no solo en un nombre ampliado, *Psicología, Educación & Sociedad* (lo que da cuenta del relevante lugar del campo educativo en los intereses y programas que ofrece nuestra Facultad), sino en importantes cambios, como el hecho de contar con el apoyo de un comité científico, ser ahora totalmente digital, aceptar contribuciones del extranjero, utilizar el sistema Open Journal System (OJS) y convertirse en la primera revista semestral de publicación continua de la universidad.

Lo anterior, continuando con el espíritu inicial de la revista: la consolidación académica de la Facultad, la reflexión de los retos disciplinarios y el compromiso social, al mismo tiempo que se reconocen los nuevos desafíos a los que se enfrenta nuestra comunidad académica —siempre bajo los principios del rigor científico y la ética—, tales como la internacionalización y la necesidad de análisis con una visión plural y multidisciplinaria, así como el tener procesos editoriales que vayan de la mano de las mejores prácticas y estándares globales, lo cual posicionará a esta como una revista de referencia en el ámbito de la psicología, la educación y las ciencias sociales. Tengan la seguridad las y los lectores de que el equipo editorial trabajará en esa ruta.

La revista cuenta con tres secciones: una temática (dossier) —con artículos orientados por un tema de actualidad—, una general —con textos de distintos temas— y una tercera para reseñas y entrevistas. Esta estructura permite respetar la mirada abierta y multidisciplinaria que inspira su quehacer científico.

Agradeciendo a los directores, editores, autores, dictaminadores, gestores y lectores de las etapas anteriores de esta publicación por su compromiso y dedicación, damos inicio a un nuevo ciclo de ella. Esperamos con gusto sus contribuciones.

Dr. José Jaime Paulín Larracochea
Director
Psicología, Educación & Sociedad



El psicoanálisis hoy Presentación

Sabemos, gracias a Lao Tsé, que quien habla mente y, gracias a Lacan, que la verdad no puede ser dicha toda. En esta ocasión, sin embargo, estoy conminado a tomar la palabra y prefiero hacerlo, pues como bien indica Françoise Davoine, siguiendo al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*: lo que no se puede decir tampoco se puede callar.

Tomaré, entonces, la palabra, a pesar de conocer mis enormes limitaciones y sólo con la esperanza de que lo dicho estimule al lector a añadir lo que le corresponde.

*

* *

Hace poco más de un siglo ocurrió un evento excepcional. Un neurólogo vienés, Sigmund Freud, descubrió, en sus pacientes histéricas, la existencia de una instancia nueva, invisible de tan cercana y de una potencia extraordinaria para producir síntomas psicósomáticos. La denominó "*Unbewußte*" (inconsciente) y comenzó no sólo a reconocerla en sus histéricas sino a intentar estudiarla en sí mismo. Tal instancia, precisamente por ser inconsciente, era de muy difícil acceso.

Gracias al apoyo de su amigo, el otorrinolaringólogo y reconocido paranoico berlinés, Wilhelm Fließ¹, logró descubrir, el 24 de octubre de 1895, un elemento clave: los sueños ¡son realizaciones de deseos inconscientes! A partir de ese momento inicia una práctica enteramente nueva y muy complicada, la cual requería de un método diferente al que, hasta aquel entonces, habían desarrollado exitosamente las ciencias, un método donde el investigador, ahora renombrado como "analizante", se investigaba a sí mismo ante otro, denominado "analista".

Ese método autorreferencial y recursivo se desplegaba en un dispositivo que favorecía al máximo la introspección y donde el analizante se comprometía a la máxima veracidad posible... aunque eso no era imprescindible pues la opinión

¹ En la carta del 17 de febrero de 1908, Freud escribe a Jung: "Mi amigo de entonces, Fließ, ha desarrollado una hermosa paranoia". (Freud/Jung, 1978: 161)

del Yo del analizante era lo menos importante, lo fundamental era la emergencia de los elementos reprimidos (*verdrängt*) y derivados del inconsciente: lapsus, sueños, síntomas, fantasías y transferencias.

A partir de entonces, y gracias a la aplicación de dicho método, Freud descubrió un universo nuevo, incomprensible para muchos de sus contemporáneos y, como antes indicamos, de muy difícil práctica —pues implicaba la “comunicación entre inconscientes”, es decir, que el Inconsciente del analizante se vinculase con el de su analista, lo cual no es algo precisamente sencillo.

Fue en esos mismos años cuando una serie de matemáticos y lógicos —Cantor, Gödel, Russell, Lobachevsky, Thom— tiraban por la borda el anhelo hegeliano (“todo lo real es racional”) reiterado por Hilbert en la matemática al pretender que ésta fuese “completa”. Cantor pagará su atrevimiento con el repudio de sus colegas, Gödel con la locura. Afortunadamente, con el paso de los años, todos fueron reivindicados y sus aportaciones reconocidas ampliamente.

No ocurrió de manera diferente con Freud. El psicoanalista se aventuró por la senda de lo no dicho, lo incomprensible e imposible: la locura. Inicialmente sólo obtuvo, él también, el rechazo generalizado, el ostracismo incluso. Afortunadamente, con el paso de los años, ha sido en buena medida reivindicado. El descubrimiento de las actividades autorreferenciales pasa, a los que se atreven a revelarlas, una onerosa factura.

La formación del analista, en consecuencia, requiere de un largo recorrido utilizando el método enunciado por Freud en la frase “Hice mi autoanálisis con Wilhelm Fließ”. En el curso de su análisis el entonces “analizante” realiza el estudio riguroso de sus sueños, síntomas, fantasías y demás formaciones del inconsciente, lo cual lo obliga a reconocer verdades y eventos que su Yo había preferido ocultar (reprimir).

Sólo después del recorrido por las formaciones de su inconsciente, el analizante es capaz de “pasar a otra cosa” y, al final, arribar a la posición del analista, una posición que lo acostumbra a desconfiar de su propio Yo y a apreciar las sutiles —o brutales— emergencias del inconsciente. El analista sabe que su Yo es un obstáculo para la cura. Afortunadamente, el analista, precisamente por serlo, es decir, por haber reconocido la existencia de su inconsciente en su propio análisis, está advertido de que, durante el análisis de su analizante, le ocurrirán “cosas” (sueños, fantasías, síntomas y demás), los cuales derivan del discurso de su analizante y forman parte de la comunicación entre inconscientes con él establecida.

Años después, el descubrimiento freudiano será revisitado por Jacques Lacan, el cual mostrará sus límites y hará una serie importante de modificaciones a la práctica psicoanalítica de su época (sesiones puntuadas, encuadre modificable, fin de la partida analítica).

Después de realizar un minucioso “retorno a Freud”, Lacan plantea que el psicoanálisis aspira a constituirse en una “ciencia de lo particular”, una donde el matema establece el vínculo entre la teoría y la práctica pues permite “veinte y cien lecturas”. (Lacan, 1971, *Séminaire Le savoir du psychanalyste*, sesión del 1 de diciembre de 1971). El matema se constituye, entonces, como el elemento clave de la posibilidad de que acceda el analista a la docta ignorancia.

*

* *

El descubrimiento freudiano, sin embargo, no impidió que la ciencia psicológica, esa derivada de los experimentos inaugurales de Wundt y Pavlov, continuase su desarrollo, el cual siguió, como todas las ciencias, el bien conocido método científico. Dicha ciencia psicológica ha generado importantes descubrimientos.

De acuerdo con lo referido anteriormente, podemos dividir los estudios sobre la *psyché* en dos grandes grupos claramente diferenciados: la psicología, aquella que emplea el bien conocido método científico; y la clínica psicoanalítica, esa que, en su esfuerzo terapéutico, reitera el método inaugurado por Sigmund Freud.

Ambos grupos, por supuesto, pueden subdividirse —y de hecho lo hacen— dando lugar a muy diversas propuestas. La psicología experimental, heredera como antes indicamos, de Wundt, Pavlov, Skinner y demás, en no pocas ocasiones se ha cubierto de gloria y obtenido el respeto de la comunidad científica. Los estudios de neuropsicología, psicología educativa, social, conductual o laboral han descubierto fenómenos muy interesantes del comportamiento humano como el efecto Zeigarnik (la curiosa necesidad humana de terminar las tareas iniciadas), el Dunning-Kruger (aquello que impide a los incompetentes en alguna área darse cuenta de su propia incompetencia), el Forer (la tendencia humana a valorar como válidas las descripciones vagas de su personalidad y de tal manera posibilita el éxito de videntes y estafadores) o el Seinfeld Effect (la tendencia del cerebro a establecer vínculos privilegiando la visión sobre la cenestesia), por sólo mencionar algunos de los más referidos.

Reiteremos la idea: la terapéutica de la locura se realiza según dos grandes modelos, por un lado, el modelamiento conductual, por el otro, el psicoanálisis.

El modelamiento conductual, heredero de la ciencia normal, coloca al terapeuta en la posición de cualquier investigador científico: tal sujeto (agente) parte de una idea preconcebida de la salud mental a la cual deben ser adaptados los pacientes. Lograrlo implica, por ende, la aplicación de muy diversas técnicas —que van desde la sugestión hipnótica hasta la terapia racional emotiva— las cuales, poco a poco, generan que el paciente se asemeje al modelo de salud concebido por el terapeuta... y buena parte de la sociedad. En el modelamiento conductual el terapeuta es un agente ético, su objetivo es uniformar a los individuos, lograr que se ajusten a la norma social y sean “ciudadanos productivos y responsables”.

En el psicoanálisis, al contrario (y a consecuencia de que el analista al enfrentarse con su locura no pudo dejar de reconocer el valor de verdad que porta), la locura es reconocida como lo absolutamente contrario a la uniformidad y la generalización, como la fuente de la creatividad y la maldad, de lo más bello y de lo más horrible. La locura irrumpe, asombra y molesta. Rompe con la racionalidad de las mayorías y por ende escapa a la comprensión, en primer lugar, de quien la sufre. En el peor de los casos el sufriente ni siquiera se da cuenta de aquello que lo enloquece y su vida toda —e incluso su futuro y descendencia— puede quedar comprometida a causa de su enfermedad. La locura es transgeneracional por lo que curarla libera, en ocasiones, a todo un linaje.

Dicha locura, además, no sólo no es ajena al pretendido terapeuta, es más, el prototerapeuta es alguien “mordido” a tal grado por la locura que no tratarla en sí mismo puede dar lugar a verdaderos crímenes y malos tratos a sus pacientes. En el mejor de los casos el terapeuta que no se hizo curar antes a sí mismo no tardará en enfrentarse a un caso refractario y especular que lo obligará a abandonar la práctica psicoterapéutica, un caso de que le recuerde su propia, e inanalizada, locura.

El psicoanálisis, por tener como objeto a la locura —fuente, como indicamos, de lo más terrible y lo más bello de la humanidad—, requiere de una metodología que va mucho más allá de las meras descripciones apreciables en los manuales de psiquiatría. Dichos manuales —de los elaborados por Kraepelin y Kretschmer al DSM-5—, tal y como mostraron Braunstein y Pasternac (1974), son vagas e

inconsistentes generalizaciones que muy poco ayudan a la terapéutica de la locura. Solamente posibilitan el “comprender de más” o “demasiado pronto” del que sufren algunos terapeutas nóveles. En última instancia, los manuales de psiquiatría sólo cumplen la función de atenuar la valiosa angustia que debe acompañar el genuino interés por saber acerca de lo que aqueja a sus analizantes propio del psicoanalista.

Tal interés es una consecuencia del compromiso del psicoanalista con el psicoanálisis y forma parte de su análisis. No por otra razón, Françoise Davoine (2010) afirma: “cada vez que se cura uno de mis analizantes yo también lo hago un poco”. Fueron Freud y su discípulo Sándor Ferenczi quienes primero se percataron del carácter insoslayable del análisis del analista. Años después, Jacques Lacan, siguiendo el Evangelio según San Mateo (VII, 6), espetaba a su auditorio: *Ne jettez pas vos perles aux porcs* (no arrojen sus perlas a los cerdos) para conminarlos a realizar en sí mismos la experiencia del análisis.

En resumen, al descubrir el enigma de los sueños y demás formaciones del inconsciente, Freud descubrió un universo nuevo, uno que lo obligará no sólo a crear una manera nueva de abordar la locura, sino que modificará la manera como el hombre se comprende a sí mismo.

Por primera vez en toda la historia humana, el hombre es capaz de dejar atrás sus narcisísticos sueños de dominio y grandeza. A partir del descubrimiento freudiano el ser humano sabe que el anhelo de omnicomprensión del mundo y de sí no es sino un deseo inalcanzable pues él mismo está habitado por una instancia que lo domina y que sólo por indicios reconoce. El inconsciente es una realidad que espeta al rostro de todos y cada uno su finitud e incapacidad para entenderse a cabalidad.

Asumir tal verdad, conduce a la emergencia de un hombre diferente, uno que está más allá de creencias, ideologías y sueños de grandeza, uno que es capaz de escuchar de frente a la locura pues la conoce de primera mano por haberla estudiado a fondo en sí mismo. Ese estudio lo ha conducido a ser capaz de “vivir con la angustia”, sabiéndose no sólo un integrante más del universo sino capaz de reconocer el enorme valor que tiene el otro, sea de su propia especie, sea de otra.

El análisis obliga a la humildad y al respeto de un orden del universo que nos supera ampliamente y, por ende, la actitud humana pasa a dejar atrás el antropocentrismo. La naturaleza recupera, entonces, una potencia que nunca perdió y el ser humano vuelve a ser aquella pequeña y desvalida especie que no puede sino ajustarse lo mejor posible a los designios naturales para intentar vivir de la mejor manera en un mundo complejo y reconociendo a la naturaleza como su máxima maestra.

Asumir la existencia del inconsciente permite vivir en el mundo con corresponsabilidad, aceptando los límites de una libertad acotada. La culpa se reconoce como el fruto del narcisismo, de pretenderse dueño de una potencia que, en realidad, no se posee.

El psicoanálisis permite, a quien se ha adentrado en sus dominios, acompañar a aquellos que, enloquecidos y agobiados por sus propios fantasmas, encuentran su vida sin sentido y son capaces de desperdiciar su vida. El psicoanálisis conmina, como al viajero ante la puerta de Kafka (*Vor dem Gesetz*, en *El proceso*, 1915), a no “pasar por la vida” sino a verdaderamente vivirla y a reclamar su lugar en el mundo.

*

* *

En este número, el primero de la revista *Psicología, Educación & Sociedad* de la Facultad de Psicología y Educación de la Universidad Autónoma de Querétaro, se presentan una serie de ensayos orientados por la enseñanza de Freud y Lacan. En primer lugar, el estudio de Françoise Davoine: *Investigadora y terapón*. En torno a la transmisión de los traumas de guerra, un ensayo donde la psicoanalista narra su trayectoria desde la sociología y las letras clásicas hasta el psicoanálisis, así como su propuesta para el tratamiento de la locura: el psicoanálisis al revés (*psychanalyse a l'envers*). Acto seguido, Rodrigo Toscano nos ofrece su estudio *Peripicias de la práctica analítica* donde realiza un recorrido de los principales hitos de la historia del psicoanálisis hasta nuestros días. Jesús Martínez Malo, por su parte, refiere en su ensayo *Breves notas sobre el dispositivo analítico en tiempos de pandemia*, una serie de elementos centrales que permiten orientar la práctica analítica. Acto seguido, Verónica Peinado presenta el ensayo *Del dominio de sí al descubrimiento del inconsciente. Una discrepancia entre la filosofía moral y el psicoanálisis* donde revisa cuidadosa y críticamente la vinculación entre la búsqueda del dominio de sí realizado en la antigüedad clásica y la práctica psicoanalítica, para demostrar que corresponden a modelos éticos completamente diferentes. Alfredo Emilio Huerta Arellano, en su ensayo *La desorientación y el hundimiento del mundo* presenta con detalle un fenómeno que ocurre en la práctica clínica: la angustiada sensación de enfrentarse a una catástrofe, al "hundimiento del mundo". El ensayo *Descenso y retorno al Más allá. Lo que cuenta una serpiente* de Alejandra Cantoral, por otro lado, revisa —desde una mirada psicoanalítica—, lo que se presenta en las mitologías griega y mexica sobre la topología de la muerte. Finalmente, Salvador Rocha, en su ensayo *Hacia una genealogía del psicoanálisis (en México)* realiza una mirada orientada por la arqueología del saber foucaultiana de la historia del psicoanálisis en México. Estoy seguro, estimado lector, que encontrará fructífera la lectura.

Luis Tamayo Pérez
Editor invitado

Santiago de Querétaro, 26 de abril de 2022

tamayo58@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2755-7015

Referencias:

- Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G., Saal, F. (1974). *Psicología: Ideología y Ciencia*. Siglo XXI.
- Davoine, F. (1992). *La Folie Wittgenstein*. EPEL.
- Davoine, F. & Gaudillière, J-M (2011). *Historia y trauma*. FCE.
- Freud, S., Jung, C-G. (1978). *Correspondencia*. Taurus.
- Lacan, J. (1971). *Séminaire Le savoir du psychanalyste*. Inédito.



Françoise Davoine

École des Hautes Études en Sciences Sociales
(Francia)

gaudilliere1@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4505-8279>.

Artículo publicado inicialmente bajo el título *Chercheuse et therapôn: autour de la transmission des traumas de guerre*, en *La Guerre transmise, Sensibilités. Histoire, critique & sciences sociales*, n° 10, 2021. Traducción del francés al español: Dr. Luis Tamayo Pérez. Se publica por primera vez en español con autorización de la autora y la editorial.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6775090>

Sección: *Dossier*

Investigadora y Therapôn. En torno a la transmisión de los traumas de guerra

Resumen

En este ensayo se revisa el transcurso de la sociología al psicoanálisis realizado por Françoise Davoine a lo largo de su vida, acompañada en buena medida por Jean-Max Gaudillière. Dicho recorrido estuvo marcado por múltiples encuentros con personajes de variadas disciplinas, así como con aquellos cuyas vivencias traumáticas sirvieron de testimonio para una investigación real sobre los silencios de la historia.

Palabras clave: Sociología, Psicoanálisis, Trauma, Locura de las guerras.

Researcher and Therapon. Around the transmission of war traumas

Abstract

This essay reviews the passage from sociology into psychoanalysis carried out by Françoise Davoine throughout her life, largely accompanied by Jean-Max Gaudillière. Said journey was marked by multiple encounters with characters from several disciplines, as well as with those whose traumatic experiences testified to a real investigation into the silences of history.

Keywords: *Sociology, Psychoanalysis, Trauma, Madness of wars.*

Introducción

Cuando Stéphane Audoin Rouzeau y Emmanuel Saint Fuscien me pidieron que escribiera para la revista *Histoire des sensibilités* sobre mi recorrido de la sociología al psicoanálisis de la locura, pensé de inmediato en la insensibilidad presente en las zonas donde el tiempo se detiene. Me di cuenta de que este transcurso lleva las marcas de múltiples encuentros en la encrucijada de diferentes disciplinas, y con aquellos cuyas vivencias traumáticas sirvieron de testimonio para una investigación real sobre los silencios de la historia. Intentaré describir aquí las etapas que hicieron que mi investigación se ramificara de modos que no esperaba.

A finales de 1968, Alain Touraine me contrató para un puesto de supervisora (*chef de travaux*) en la *École Pratique des Hautes Etudes*¹ —donde el adjetivo “práctico” no carecía de importancia. Yo lo ayudaría en su Laboratorio de Sociología Industrial (pronto a llamarse Centro de Estudios de Movimientos Sociales) que entonces estaba ubicado en el número 10 de la rue Monsieur-le-Prince, en la que fue casa de Auguste Comte.

Mucho tiempo después, mientras hablaba de Don Quijote en nuestro seminario “Locura y lazo social” (*Folie et lien social*), descubrí el artículo de Paul Arbousse-Bastide (1972), *Auguste Comte et la folie* (Auguste Comte y la locura), donde se aborda el episodio cerebral de Auguste Comte ocurrido en la primavera de 1826, seguido de su internamiento y su posterior huida de la clínica de Esquirol. Esta experiencia hizo reflexionar al inventor de la palabra sociología sobre el “positivismo subjetivo” de la locura. Según él, la locura es un exceso de subjetividad, que modifica la sensibilidad durante las conmociones históricas y las epidemias. Paul Arbousse-Bastide afirma: “La locura se identifica, por tanto, con el curso de la historia”, y cita como apoyo una frase del sistema

de política positiva: “La admirable composición de Cervantes caracteriza profundamente la forma en que nuestras emociones modifican nuestras sensaciones, y desemboca en una verdadera teoría de la locura antes de la que plantease cualquier biólogo”. (Comte, 1851/2018: 712).

A finales de 1968, yo todavía no entendía eso. Formada en Letras Clásicas, investigaba para Touraine la apología de los *Herederos* de Bourdieu y Passeron, sin revelar que había descubierto a Freud desde el verano anterior.

Una investigación desde todos los ángulos (*tous azimuths*)

Mi primera tarea práctica en el laboratorio de Touraine fue la de clasificar sus archivos, entre los que había artículos que, yo ignoraba, eran de psicoanalistas. Es decir, la amplitud de mi desconocimiento fue la que produjo un cortocircuito entre la sociología y el psicoanálisis.

Me di cuenta de eso durante una investigación sobre las políticas de jubilación realizada por Anne-Marie Guillemard (1972). Debía ir a Bretaña a recoger los cuestionarios enviados a los jubilados. Durante ese trabajo de campo, me encontré con una muestra de personas, cuatro de las cuales recuerdo porque no encajaban en las casillas provistas por la encuesta. Su “positividad subjetiva” me hizo perder la objetividad requerida hasta el punto de hacerme dudar de mi idoneidad para la profesión de socióloga. Todos mostraron indiferencia a las preguntas que les hice, y su silencio me planteaba otras (¿historia de la sensibilidad del investigador o de su campo?). La palabra “trauma” aún no estaba de moda, ni tampoco las historias de vida, al menos en lo que yo sabía. Entonces, entregué los cuestionarios sin atreverme a compartir mis impresiones.

El primer caso fue el de un antiguo cocinero de la marina. Me recibió en la única habitación, donde su

¹ En 1975, Fernand Braudel se separa de la VI sección —la actual EHESS.

esposa yacía postrada en su cama, y me ofreció una taza de chocolate caliente —bienvenida en ese noviembre— mientras me contaba sus aventuras marítimas como si hubiesen ocurrido ayer. El segundo fue el de un maestro de escuela retirado que me habló de sus alumnos como si aún les enseñara, mientras yo me preguntaba si la investigación podría ayudarlo económicamente en el armario donde terminó viviendo. Un camionero de andar pesado, igualmente solitario, me expuso, siempre en presente, los trastornos neurológicos que lo habían obligado a dejar su trabajo.

Una cuarta situación desdibujó aún más mis referencias temporales. Entré a una cocina donde fui recibida por las miradas de sospecha de una mujer en camión, su hija y un hombre de aspecto amenazante. Una cacerola al fuego olía a carne podrida. Después de intentar en vano establecer contacto, salí pensando en la palabra *locura*. En ese momento, sólo la había conocido en la literatura, especialmente durante el diploma anterior a la Agregación de Letras clásicas que había escrito sobre *La tentación de San Antonio de Flaubert*, donde el anacoreta alucina el conflicto de religiones a finales del siglo III en el desierto de Tebas, en Egipto.

En 1969, Touraine, que iba a partir hacia California, me dejó dirigir su laboratorio y prepararlo para su traslado a la *Maison des sciences de l'Homme*. Recientemente construida en el lugar de la Cherche-Midi —otrora prisión del capitán Dreyfus—, la *Maison des sciences de l'Homme* se encontraba frente al *Hôtel Lutétia*, sede de la *Abwehr* durante la Segunda Guerra Mundial y luego centro de recepción de deportados durante la Liberación. No sabía entonces que mi padre había ido allí a buscar a su hermano traído de vuelta de Mauthausen (una historia que permaneció en el limbo durante largo tiempo).

Las sensibilidades de la época ofrecían un sistema de representaciones que oponía lo individual a lo colectivo, y la ideología dominante al discurso de los

dominados; por ello, me sumergí en la lectura del freudomarxismo con la esperanza de llenar el vacío entre las disciplinas en las que me embarcaba. Encontrar un analista no era una tarea fácil porque la desconfianza en la subjetividad era la regla en la sociología. Al enterarme de que Marie Moscovici también era psicoanalista, le pedí consejo, y aún le agradezco que me haya invitado a presentaciones en las tres instituciones psicoanalíticas de la época, entre las cuales estaba el seminario de Lacan.

Fue en la Sala Dussane, esa con vistas a la *rue d'Ulm*, donde descubrí al psicoanalista [Lacan] y me intrigó lo que decía. Ese año su seminario titulado “El reverso del psicoanálisis” (1970) presentó cuatro discursos que definió como “lazos sociales”. Para entender de lo que se trataba, me hice de los seminarios anteriores (que entonces circulaban clandestinos) y realicé un análisis con un lacaniano.

A su regreso de Estados Unidos, Touraine me entregó el tema de mi investigación: “La sociología del cuerpo”; el título hizo reír a mis compañeros y me dejó perpleja. Yo nunca había puesto un pie en los Estados Unidos y no estaba consciente en absoluto de la existencia del Instituto Esalen en California, donde se exploraban las conexiones entre el cuerpo y el espíritu. Dos años después, recibí la planeación familiar como un mapa para explorar este nuevo campo.

Mientras tanto, asistí asiduamente a seminarios de Touraine y supervisé a estudiantes de doctorado de varios países. Algunos que huían de las dictaduras de América Latina encontraron refugio en nuestro centro. Más tarde descubrí el alcance de la tortura durante el *Processo*, cuando me invitaron a hablar sobre los callejones sin salida del psicoanálisis frente a los traumatismos psíquicos. Hoy me doy cuenta de que los contactos con estos investigadores exiliados influyeron a mi decisión de elegir un campo propio: los movimientos antipsiquiátricos activos en Inglaterra e Italia, que luchaban contra el confinamiento en el asilo.

Influencia de la antipsiquiatría

La oportunidad surgió en el Congreso Mundial de Sociología celebrado en Varna, Bulgaria, en septiembre de 1970, donde acompañé a los miembros del laboratorio. Al escuchar a Thomas Scheff, un sociólogo de la Universidad de California (1967), sobre la antipsiquiatría inglesa, algo encajó. Su acercamiento a la locura fuera de las nomenclaturas psiquiátricas conectaba con las voces de los actores sociales (como se les llama en sociología) que había dejado en suspenso durante mi investigación en Bretaña. Ese sociólogo me invitó a Londres, y comencé a darme cita los fines de semana, durante varios meses, con los antipsiquiatras ingleses.

Ese fue mi primer contacto oficial con la locura. Inmediatamente me atrajo la forma en que hablaban con los pacientes que atendían en espacios no medicalizados. En 1971, el fundador de este enfoque, Ronald Laing, se encontraba en la India y Kingsley Hall, su centro de asilo en Londres, estaba a punto de cerrar. Otro antipsiquiatra, Morton Schatzman, me ofreció hospitalidad y me invitó a sus reuniones.

Reinaba una intensa actividad investigadora sobre las relaciones sociales en torno a la locura, transmitida por jóvenes psiquiatras refractarios a la guerra de Vietnam —*dropouts* (desertores), como se les llamaba. Nos hacían oír las grabaciones de Gregory Bateson y la Escuela de Palo Alto sobre la comunicación en los esquizofrénicos, donde se revelaban los mandatos paradójicos en los que estaban atrapados estos últimos. En 1971, la película *Family Life* de Ken Loach, inspirada en el libro de Ronald Laing y Aaron Esterson, *Sanity, Madness and the Family* (1964), ilustró el famoso doble vínculo. También participé en las terapias californianas o reichianas, bastante folclóricas, que pronto invadirían París. Pero había una trampa: el uso de drogas defendido por la contracultura; yo estaba lista para probar cualquier cosa excepto esa liberación.

La antipsiquiatría italiana, *Psichiatrica Democratica*, de Franco Basaglia (1968) fue un movimiento político más acorde con mi interés en la sociología, pero Touraine puso fin a mis escapadas. Fue entonces cuando me presentó a André Lwoff, premio Nobel de fisiología y presidente del Movimiento para la Planificación Familiar. La investigación de campo de este movimiento, en el momento de las luchas por la libertad de anticoncepción, aborto y sexualidad, se llevó a cabo con Jean-Max Gaudillière, quien acababa unirse al laboratorio. Nuestra investigación resultó en un informe de 200 páginas titulado *Politique de l'amour* (Política del amor), sobre el cambio en las sensibilidades y las interacciones de los sociólogos y quienes trabajan en su campo. Al releer este informe hoy, me parece marcado por un autodesprecio feroz, en reacción a los discursos de los expertos que buscaban orquestar la sexualidad de los franceses.

Le anunciamos directamente a Touraine que, después de mostrar una buena voluntad sociológica, habíamos elegido nuestro próximo campo de estudio en el contacto con la locura. Aunque sorprendido, no rechazó nuestra determinación, y sostuvo que abriría una exploración de las relaciones sociales diferenciada de las categorías de la sociología clásica y el psicoanálisis, como había aprendido de las interacciones entre los antipsiquiatras ingleses y sus pacientes delirantes. Le estoy agradecida por darme tanta libertad.

Locura y ciencias sociales

Harry Stack Sullivan fue un analista que trataba esquizofrénicos en el Hospital Sheppard Pratt de Baltimore en la década de 1920, mientras mantenía estrechas conexiones con sociólogos, antropólogos y lingüistas como Edward Sapir. Nosotros reivindicamos este enfoque interdisciplinario después de experimentar una verdadera coinvestigación con nuevos colegas más tarde en el hospital psiquiátrico de *Prémontré*. Estos *pensionnaires* (residentes), como se les llamaba

entonces, eran los investigadores principales (IP) en lo que Sullivan llamaba el *Twosome Laboratory*, un laboratorio de dos personas donde aparecían “de manera simplificada” procesos cubiertos por la negación en la vida normal, con la condición de que el coinvestigador renunciase a los principios de objetividad y neutralidad (Sullivan, 1998: 238 y 242).

Por otra parte, el psicoanalista inglés Wilfred Bion se exilió en los Estados Unidos en 1966, después de los 70 años, “para escapar de la acogedora comodidad de Inglaterra” y escribir “su” guerra de 1914, en la que luchó a la edad de 18 años (1991). Nombrado capitán, estuvo al mando de una sección de tanques durante las batallas de Cambrai y Amiens, donde perdió a la mayoría de los tripulantes. Es en este contexto de profunda interrelación con sus hombres que esbozó los elementos de su futura práctica analítica con la locura de los traumas. Ésta consiste en provocar el surgimiento de eventos registrados por “pensamientos sin pensador,² en busca de un sujeto que los piense”, lo cual ocurre a través de las interferencias propias de la transferencia con locura y los traumas.

Una interferencia similar me ocurrió durante el encuentro con las cuatro personas de la investigación en Bretaña antes referida, sin saber lo que había sucedido de mi lado. El interés de mi investigación se centraría en lo sucesivo en la relación entre el sociólogo y los actores marginados de todos los lazos sociales, incluidos los movimientos que trabajaban por su liberación. Por lo tanto, era importante buscarlos donde se encontraban con frecuencia: en los hospitales psiquiátricos públicos. Pero, de nuevo, ¿cómo entrar ahí?

Después de interrumpir mis viajes a Londres, senté algunas bases. Fui a buscar a Lacan, quien me había recibido muy amablemente, interesándose por mi investigación en el laboratorio de Touraine. Me convocó varias veces sin pagarle nada, y terminó dándome la dirección de dos de sus discípulos que seguían además

la antipsiquiatría. Maud Mannoni me aceptó como aprendiz en su institución en Bonneuil-sur-Marne; iba a verlo un día a la semana, hasta que me negué rotundamente a escribir el capítulo sociológico de su libro *Éducation impossible* (Educación imposible), pues no me sentía a la altura de sus expectativas. También conocí a Félix Guattari en la clínica Laborde, pero preferí no quedarme con él. Mientras tanto, seguía buscando un acceso a la locura.

Pasé un mes durante las vacaciones de verano con Guy Baillon, un psiquiatra de Ville-Évrard del servicio de Hélène Chaigneau. Ahí, un paciente completamente desnudo y mudo me tomó de la mano para hacerme los honores de su manicomio y entonces supe que mi próximo campo de trabajo sería un lugar similar. Después, Jean Clavreul, un analista de *l'École Freudienne*, me llevó a Bretaña para presentarme al neurólogo Oliver Sabouraud. Éste me acogió un tiempo en su servicio del hospital *Pontchaillou* de Rennes para hablar con pacientes cuyos trastornos no estaban relacionados con la neurología.

Durante mis viajes a Rennes, tuve la impresión de descubrir los efectos de la *talking cure* en las lesiones psíquicas mayores expresadas físicamente en los habitantes de las aldeas cercanas. La expresión había sido formulada por Josef Breuer cuando inventó, con Freud, el psicoanálisis de los traumas (Freud & Breuer, 1895/1967). Sin embargo, en una carta a Wilhelm Fliess de septiembre de 1897, Freud renunció a esta última aproximación a la que llamó “*mi Neurótica*”, mientras Breuer continuó trabajando en la disociación de los traumas, en particular los referentes al abuso sexual. En esta carta, Freud juzga inverosímil el número de estos abusos y pone en duda su frecuencia. Los asocia entonces a fantasías, para “no incriminar a los padres, incluido el mío”. (Freud, 2006. Cartas del 8 de febrero y 21 de septiembre de 1897). Freud estaba equivocado en este punto.

² *Thoughts without a thinker*, en Bion, 1997: 27.

De este breve regreso a Bretaña, me quedo con un barco de conchitas que me entregó una mujer que podría haber sido una de las pacientes vienesas de Freud. Por otro lado, el libro publicado por Bessel van der Kolk (2018), *Le Corps n'oublie rien* (El cuerpo no olvida nada), me enseñó que las heridas psicológicas de aquellos pacientes británicos sí habían tenido consecuencias neurológicas: una desconexión neuronal ante un peligro extremo, entre el cerebro animal que nos mantiene vivos y los sitios prefrontales responsables del lenguaje y el tiempo. De ahí deriva la extraña temporalidad que presentaban mis interlocutores bretones de mi primer viaje.

*Think out of the box.*³ La propuesta que se le hizo a Touraine de ir a investigar a un hospital psiquiátrico tenía como objetivo sacar la sociología y el psicoanálisis de sus ámbitos respectivos para encontrar un punto de unión entre ellos. A finales de 1973 contactamos al psiquiatra Edmond Sanquer, quien nos acogió durante más de veinte años en tres hospitales sucesivos: Prémontré, Plaisir y Villejuif. Hijo de un capitán de la marina, dirigía su servicio como un barco, cada uno en su puesto, sin abrumarnos con la supervisión; debo señalar que los suicidios eran escasos. Jean-Max Gaudillière y yo fuimos a buscarlo durante un congreso de la Escuela Freudiana presentándonos como sociólogos interesados en la relación entre la locura y el vínculo social, pero sin haber estudiado ni la psiquiatría ni la psicología, sino las letras clásicas. Entonces nos citó frente a su casa al día siguiente a las cinco de la mañana para llevarnos al hospital Prémontré dans l'Aisne, situado en el corazón del bosque de Saint-Gobain, en las edificaciones de una abadía del siglo XVIII.

Hospital de Prémontré dans l'Aisne

En *Madre loca* (Davoine, 1998) conté cómo Sanquer detuvo su automóvil ante el letrero de una barrera que

decía “callejón sin salida”, señaló el lugar de su servicio y nos precedió. Al tocar el timbre, la supervisora nos saludó y dijo: “¿Son los sociólogos? Síganme”. Nos proporcionó unas batas blancas sin preguntarnos qué íbamos a hacer y nos instó a participar en las labores de enfermería. Éste fue el comienzo de nuestros viajes matutinos en el Volvo del Cirujano General quien, en el camino, nos enseñó los elementos básicos de la psiquiatría.

Poco a poco fuimos tomando contacto con los internos: afeitábamos a los mayores, discutíamos con las ancianas atadas a sus sillones, repartíamos los medicamentos con una enfermera que no se hacía ilusiones (“los tiran al inodoro”), íbamos y veníamos entre dos pabellones, uno de los cuales estaba reservado para los “crónicos” y donde la noción de tiempo se perdía aún más. En ese pabellón había una sala llamada “La plaza” y estaba ocupada por hombres de pie apoyados contra las paredes; un día entré a ella atraída por un murmullo. Después de un rato, escuché, “Ella viene de París”, seguido de la pregunta, “¿Qué es un sociólogo?” Traté de responder: “Alguien que estudia las relaciones sociales”. “¡Ah! ¡Usted es célibe!” exclamó un tercero sin mirarme.

Este comentario me impactó mucho. ¿Éramos “máquinas célibes” como las de Marcel Duchamp que operaban con objetividad y neutralidad? A veces, los analistas entraban en la sala para hablar de Foucault, el Anti Edipo o Lacan. “Los sociólogos hablan con los pacientes” —nos dijeron las enfermeras— “y los analistas nos dan conferencias”. Pero el comentario del hombre de espaldas a la pared sugería que no bastaba con hablar. ¿A qué celibato se refería?

Eso iba a tomar forma en esta tierra devastada por las guerras sucesivas. Ubicado a ambos lados de la carretera que conduce al hospital, el pueblo de Prémontré albergó dinastías de enfermeras que nos relataron la historia del lugar durante las comidas

³ Pensar fuera de la caja (en inglés en el original); se refiere a pensar sin acatar las restricciones convencionales [NT].

—recuerdo haber comido tejones cazados furtivamente en el bosque vecino de Saint-Gobain. En la Edad Media, el bosque era “el espacio salvaje de las maravillas” donde, según el historiador Jean-Marie Fritz (1992) la locura tenía su lugar, fuera del tiempo.

Otro espacio salvaje se abrió poco a poco durante las visitas a las que nos llevó la trabajadora social. Ella conocía a las familias de las aldeas vecinas, las cuales, desde hacía varias generaciones, llevaban las cicatrices bélicas de la región. El hospital, ocupado en 1914, había sido evacuado en condiciones terribles. Muchos pacientes murieron a causa de epidemias o desnutrición, presagiando la muerte de las decenas de miles de locos que, en la siguiente guerra, morirían de hambre (Buelzingsloewen, 2007). Era el momento de salir del celibato sociológico, o incluso analítico, diagnosticado por los hombres de La plaza.

La oportunidad surgió durante un sueño que tuve después de una entrevista en el gran salón con el Sr. H. Este episodio estableció la convergencia entre la sociología y el psicoanálisis, aunque, de hecho, se trata más bien del regreso de la Historia a las dos disciplinas. El Sr. H. me habló de su granja durante la Segunda Guerra Mundial. Cuando ocurrió la Liberación, vendió sus caballos para comprar un tractor que un día hizo funcionar sin descanso, en su patio, “pedorreándose” como hacía cuando sus caballos tenían gases. Los vecinos se inquietaron y la psiquiatría entró en su vida. El Sr. H. escapó milagrosamente de la lobotomía en el hospital de Sainte Anne, donde se ocupaban a carretadas de los cerebros, pero sí sufrió los electrochoques.

Mientras narraba, el Sr. H. fumaba una pipa idéntica a la de mi abuelo. La noche siguiente, este último se me apareció mientras dormía, pipa en mano. Había sido camillero en todos los frentes de la Primera Guerra Mundial porque, decía, “yo estaba en la música”. Nunca hablaba de ello, pero me silbaba melodías con el virtuosismo de los hombres de aquella

época. Un día desapareció en una clínica lejana y sólo volvió para morir en su casa cuando yo tenía diez años. Al ver a mi abuelo, supe qué alianza estaba yo buscando al final del camino en el callejón sin salida.

Para llegar al hospital, diariamente cruzábamos por los cementerios con cruces blancas de los campos de batalla. Los veíamos sin verlos, como el paisaje banal que describieron los historiadores de la Gran Guerra. La sociología me enseñó a desconfiar de “mi subjetividad” y el psicoanálisis centrado en el tema del deseo me hizo ignorar el elemento de mi abuelo. Sin embargo, a partir de ese sueño, entendí verdaderamente la devastación que provocaron las guerras en esos territorios.

En los seminarios que dediqué a la novela de Laurence Sterne (2012), revisé las batallas del “Tío Toby” de Tristram Shandy (de 2008 a 2011) (Davoine, 2017) en la *École d’Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS). Herido en la ingle durante el asedio de Namur en 1695, ocurrido en la confluencia de los ríos Sambre y Mosa —“el regimiento de Sambre y Meuse”, me susurró mi abuelo—, el capitán Shandy, acompañado de su segundo, el cabo Trim, revive eternamente sus batallas, esas que fueron también las de Roger Sterne, padre del autor.

“Transmisión intergeneracional de los traumas”, dirán hoy los analistas; “cambio del sistema de representaciones”, sentenciarán quizás los historiadores de las sensibilidades. Me pregunto si no más bien escritores como Sterne despiertan la recurrencia de la insensibilidad a las mal llamadas “tonterías de veteranos” (Saint-Fuscien, 2014); inspirándose en Cervantes, el novelista irlandés reinventa la psicoterapia del trauma, tan antigua como la guerra.

El delirio del Señor H. detuvo el tiempo en la época de los caballos de tiro. Solitario en su finca, ya no era un individuo opuesto a la colectividad, sino que encarnaba el hecho suspendido que mostraba desde

antes de su internamiento. Tampoco era objeto de un deseo reprimido: era el testigo mudo de una época recortada, una donde el antes y el después carecían de sentido.

Por mi parte, una imagen se había adherido a mi retina: la de mi veterano con las manos aferradas a los barrotes al irse. Otra estampa de la siguiente guerra cayó sobre mí, pues me había acostumbrado a colocarme frente al radiador en el gran salón del hospital, junto a *Fleur Bleue* —traducción francesa de su nombre en flamenco—, una paciente mutilada e inmóvil. Embarazada de mi primer hijo, vi en ella el rostro rígido de mi madre después de mi nacimiento en 1943 en una zona de combate en Saboya. Los alemanes habían encarcelado a mi madre en las prisiones de Chalon-sur-Saône, Autun y Compiègne cuando estaba embarazada de mí y nunca hablaba de ello. Como antes indicaba, yo me colocaba de pie junto a Fleur Bleue y le decía lo que pasaba por mi cabeza.

El siguiente episodio de nuestro tiempo en Prémontré tiene su lugar en una historia de sensibilidades consideradas inaccesibles: cuando me prohibieron viajar en coche a causa del embarazo, Jean-Max acudía en mi lugar al hospital y, un día, Fleur Bleue le dijo repentinamente: “Escuché un gran Sí, y ahora sé que puedo hablar con usted”. Acto seguido, detalló una escena que revivía desde sus 8 años: su padre había partido a la guerra y su madre, encargada de una esclusa de un canal del norte, se ausentaba a veces por la tarde. Un día la siguió y la vio en comercio sexual con un soldado alemán dentro de las fortificaciones del pueblo cercano. A su regreso, la niña se arrojó al canal y el barquero del *Quand j’y pense*⁴, la barcaza amarrada a la orilla, la salvó de ahogarse. Los prisioneros de la objetividad sociológica comenzaban a liberarse, pero aún permanecían cautivos de la neutralidad psicoanalítica. “¡Eso no es psicoanálisis!”; tal veredicto acaeció durante una

reunión de la Escuela Freudiana donde expuse la interferencia entre mi historia y la de Fleur Bleue. Luego vino la exclamación: “¡Cómo es eso de que estos jóvenes analistas van a hacerse analizar en el manicomio!”. Esa no era la opinión de Gisela Pankow, una psicoanalista nacida en Alemania que emigró a París en 1950 y cuya familia se opuso al nazismo. Cuando la visité después de leer su libro *El hombre y su psicosis* (Pankow, 1967), le conté mi historia con Fleur Bleue. Ella respondió: “Por supuesto, primero tenemos que buscar la catástrofe”. Más tarde supe de su intención de emigrar a los Estados Unidos porque conocía a Frieda Fromm Reichmann.⁵ Esta última fundó el psicoanálisis de las psicosis en Chestnut Lodge, una clínica cercana a Washington donde, huyendo del nazismo, había conseguido un puesto de verano en el año de 1935.

Frieda era una joven psiquiatra durante la guerra de 1914 y dirigió extraoficialmente (dado que era mujer) un servicio para soldados con heridas en la cabeza en el hospital de Königsberg, en Prusia Oriental. Su maestro en neurología fue Kurt Goldstein, quien estaba interesado en los recursos inventivos desplegados por esas personas más allá de sus meros déficits. Después de la guerra, Frieda se inspiró en aquello para dedicarse al psicoanálisis de la esquizofrenia, lo que le parecía más fácil.

En Chestnut Lodge surgió un psicoanálisis alternativo bajo la influencia de Fromm Reichmann y su amigo Harry Stack Sullivan, quien impartía seminarios cotidianamente allí. Su objetivo era crear un vínculo en los casos más desesperados, cuando la perversión política o doméstica ha destruido toda alteridad. Fue hasta que tuve contacto con Gisela Pankow que oí hablar de él.

⁴ El nombre de la barcaza en castellano es: “Cuando pienso en ello” [NT].

⁵ La historia de Frieda Fromm Reichmann ha sido objeto de una biografía: Hornstein, 2000.

Go West

La historia de las sensibilidades estaba a punto de cambiar, cada vez se prestaba más atención al “caso particular”. Los historiadores italianos Carlo Ginzburg y Giovanni Lévy inventaron la *micro storia*, una expresión, escribe Jacques Revel (1996: 11), utilizada en francés por Raymond Queneau en *Les Fleurs bleues*.⁶ Aquí nuevamente tardamos en referirnos a él; durante ese periodo, la práctica que exponíamos fue considerada anecdótica en lo que respecta a las teorías sociológicas y psicoanalíticas.

En aquél entonces acompañábamos al director médico Sanquer a sus otros servicios psiquiátricos un día a la semana: al hospital por la mañana y, por la tarde, al dispensario donde recibíamos a los pacientes después de su alta. Poco a poco fue tomando forma una “coinvestigación” sensible a los momentos críticos en los que surgía una interferencia con los fragmentos inexplorados de nuestra historia. Sin duda se trataba de “la positividad subjetiva” de la que habla Auguste Comte, porque entonces surgió entre nosotros el tema de un relato que afirmaba la positividad de hechos golpeados por la negación. Advenía una reflexión en sentido propio ahí donde los espejos habían estallado sobre hechos que, a falta de palabras, nos eran mostrados y remontaban, a veces, varias generaciones. El pasado comenzaba entonces a existir, en vez de sólo inquietar al presente, y el futuro podía ser imaginado.

Las fases de este trabajo fueron turbulentas y mi disposición a compartir los recuerdos marcados por la guerra que me surgían de manera intempestiva crecía paulatinamente, en particular cuando el paciente decidía interrumpir las sesiones de repente. Había una joven que vivía sin tratamiento y con la cual trabajé durante varios años; un día, después de mostrar en su delirio las perversiones de las que había sido objeto, de

la nada me dijo: “¿Por qué casualidad la volví a encontrar? Recuerde, cuando nos vimos por vez primera en el hospital, usted me dijo: ‘su delirio es una investigación’. Lo que me ha sido útil no son sus teorías sino las pequeñas historias extraídas de sus lecturas y las que tienen que ver con usted misma”.

Es cierto, yo narraba a las personas que venían a verme pasajes de los autores que, con Jean-Max Gaudillière, discutíamos año tras año en nuestro seminario “*Folie et lien social*”⁷. Tal seminario lo iniciamos primero con los sociólogos del Centro de Estudios de los Movimientos Sociales —como Daniel Vidal (1997 y 2021) interesado en los profetas de Cevennes, o Bernard Mottez, quien se centraba en la batalla de los sordos por el lenguaje de señas (2006). Más allá de eso, nuestras dos disciplinas apenas se llevaban bien, por lo que nos parecía urgente respirar un poco de aire fresco.

En 1978, asistimos por invitación del analista y lingüista François Peraldi a un congreso sobre lingüística aplicada realizado en Montreal; allí discutimos el libro *Le schizo et les langues*, de Louis Wolfson (1970). El autor nos puso en contacto con una clínica en Massachusetts dedicada al psicoanálisis de la psicosis: el Austen Riggs Center. A fines de 1979, aterricé por primera vez en los Estados Unidos, donde Jean-Max ya había pasado un año como asistente en el Departamento de Literatura de Yale. Fue allí donde escuchamos los nombres de Frieda Fromm Reichmann y Harry Stack Sullivan, quienes encajan bien con las ciencias sociales.

Volvimos a Riggs varios veranos seguidos, y luego a Dakota del Sur con los sioux, un nombre impuesto a los indios Lakota por los comerciantes franceses de pieles en el siglo XVII. Un visitante de la clínica, Jerry Mohatt, quien vivía en la reserva Rosebud, nos instigó a participar en las ceremonias de curación

⁶ Publicada por Gallimard en 1965. Hay traducción al castellano: Queneau, R. (2007). *Las flores azules*, Madrid: Seix Barral [NT].

⁷ “Locura y lazo social”, Seminario impartido por Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière en l’EHESS de París [NT].

de su pueblo después de escuchar las historias que referimos sobre nuestra práctica en torno a la génesis del lazo social.

Sin conocer la antropología de los indios de las llanuras, hablamos con los *medicine men*,⁸ entre los que se encontraban Joe Eagle Elk y su asistente Stanley Red Bird. Para agradecerles, los exhortamos en 1985 a la *École des Hautes Études* y a la *Maison de la culture* de Reims, donde continuaron nuestros intercambios de historias clínicas, como lo demuestra el epílogo del libro *The Price of a Gift* (2000)⁹. Jerry Mohatt tenía razón sobre el vínculo social: la fórmula ritual que se cantaba en las ceremonias *All my relatives*¹⁰ (Todos a los que estoy ligado) insistía en la relación con los espíritus de los antepasados y los seres que habitaban las tierras de las cuales habían sido amputados, más allá de las estructuras de parentesco.

Nunca se nos ocurrió escribir una antropología de esos indios de las llanuras, incluso teñida de psicoanálisis, porque considerábamos a los curanderos sioux como colegas de pleno derecho (Davoine, 1991).

¿Creen Ustedes en el psicoanálisis?

Los analistas del Austen Riggs Center perseguían un objetivo similar. El entonces director médico, Martin Cooperman y su predecesor en el cargo, Otto Will, trabajaron con los pacientes más hostiles, los que se negaban a todo contacto. El reciente artículo de James Gorney (2021), analista del Riggs, da testimonio de ello. "¿Creen Ustedes en el psicoanálisis?", nos inquirió una vez Otto Will. La pregunta era su manera de entablar un diálogo donde era imposible. Nosotros ya no seguíamos el dogma según el cual la psicosis era inaccesible a la transferencia, ni creíamos que su estructura estuviese provocada por el repudio del nombre del padre, como decía Lacan¹¹ (1966: 577). Pero sus formas de trabajar nos confundieron. Cada

uno, con su propio estilo, centraba su atención en lo que ocurría entre ellos y sus pacientes, en el *hic et nunc* de las sesiones.

Ambos se habían formado en Chestnut Lodge, ahí donde la llamada terapia psicodinámica mostraba una interacción a pesar de su total negación. Eran también *veterans*¹² de la Batalla de Guadalcanal. Otto Will fue paciente de Harry Stack Sullivan y, tras la muerte de este en París en 1947, de Frieda Fromm Reichmann. "Cuando no hay transferencia, todo es transferencia" dijo ella (Reichmann, 1999). Prueba de ello es el *best seller* de su paciente Joan Greenberg publicado en 1964, siete años después del fallecimiento de Frieda. En este libro, titulado *I Never Promised you a Rose Garden* (1982)¹³, Greenberg describe su análisis con el "Dr. Fried" (alias de Frieda) durante su hospitalización en Chestnut Lodge cuando era una adolescente.

Desde el comienzo del tratamiento, Frieda advirtió en la locura de la joven el antisemitismo del que ella misma había sido blanco, y le confió las razones políticas de su propio exilio. La niña era el depositario de una memoria que no le pertenecía, la de sus abuelos que habían emigrado mucho antes de Letonia a los Estados Unidos. Ese recuerdo trataba de expresarse en el presente de su delirio, mientras ella se aferraba a los dolores de una operación temprana y del desprecio antisemita de sus compañeros.

Esta remembranza apartada del habla y de los hitos espacio-temporales forma parte de una zona de desastre donde la alteridad desaparece y, por tanto, también el sujeto de un posible relato. El individuo colapsa bajo la invasión de las impresiones sensoriales que sobreviven al desastre. Etiquetadas como psicóticas, ellas persisten a la espera de "un testigo de eventos sin testigo" (Laub, 2015: 83-94.), escribe Dori Laub, psicoanalista de Yale, a partir de los testimonios

8 Chamanes, curanderos [NT].

9 *El precio de un regalo* [NT]. Cfr. Mohatt, 2000, epílogo, pp. 159-193.

10 Todos mis parientes [NT].

11 *Forclusion du nom du père* [NT].

12 Veteranos (en inglés en el original) [NT].

13 *Nunca te prometí un jardín de rosas*. Existe versión castellana (Barral, 1964).

del Holocausto que se encuentran en la videoteca Fortunoff.¹⁴ Él nos llamó después de leer nuestro libro *Historia y Trauma. La locura de las guerras* (Davoine & Gaudillère, 2004), el cual apareció primero en los Estados Unidos. Aquello fue el inicio de una amistad que duró hasta su muerte en 2018. El título captó su atención porque se ocupaba precisamente de la historia de las regiones de donde provenían sus pacientes.

Un video filmado en un hospital psiquiátrico israelí muestra el rostro de un enfermo crónico que mastica con sus encías desnudas sin prestar atención a la voz que le habla desde fuera de cuadro. De pronto, mientras Laub, su interlocutor, le recuerda los eventos que sucedieron en su aldea ucraniana cuando llegaron los nazis, su rostro se ilumina, se vuelve guapo, le devuelve la mirada y le responde punto por punto.

“La locura de las guerras” fue el título del seminario que, en 1996-1997, dio origen a ese libro. De la sociología pasamos lentamente a la historia, sin ser historiadores. Durante el seminario de 1992-1993, ya me había imaginado un encuentro entre los pacientes del hospital y los locos de las *Sotties* del siglo XV, entrenados por *Mère folle* (Madre loca) para juzgar los abusos de su época después de la Gran Plaga y la Guerra de los Cien Años (Davoine, 1998). Pero la guerra rara vez figuraba en el programa del psicoanálisis. En 1946, Lacan pronunció sus “Observaciones sobre la causalidad psíquica” (Lacan, 1966), donde teoriza la locura sin mencionar la que acababa de terminar, salvo en un breve párrafo en el que justificaba el abandono de su práctica durante los años de la Segunda Guerra Mundial. Diez años después, eludía la cuestión de la transferencia en la psicosis “para no superar a Freud cuando el psicoanálisis regresara a la etapa anterior” (Lacan, 1966). Sin embargo, varios años antes el antropólogo

y neurólogo William Rivers había franqueado el paso, modificando la técnica freudiana con el fin de acceder a los traumas disociados de los oficiales ingleses de la Primera Guerra Mundial, como también habían hecho Ferenczi en el hospital militar de Budapest y Frieda Fromm Reichmann en el de Königsberg. Esta última no interrumpió su práctica durante la Segunda Guerra Mundial, tampoco lo hicieron William Fairbairn y Wilfred Bion en Inglaterra, Françoise Dolto en Francia ni Harry Stack Sullivan en los Estados Unidos.

De la sociología a la historia

En Austen Riggs, descubrimos una antigua tradición de psicoterapia analítica relacionada con la guerra y la inmigración. Uno de nuestros primeros seminarios, de 1986 a 1987, fue sobre Harry Stack Sullivan, a cuya biografía conocimos: Helen Swick Perry (1982). Ella había editado, entre otros, los libros, *Schizophrenia, A Human Process* (La esquizofrenia, un proceso humano) (1964) y *The Fusion of Psychiatry and Social Sciences* (La fusión de la psiquiatría y las ciencias sociales) (1974) basándose en las grabaciones de los seminarios, conferencias y simposios interdisciplinarios de Sullivan mencionados anteriormente.

Nieto de inmigrantes irlandeses y criado en una granja, Sullivan fue internado en un hospital psiquiátrico de Nueva York en 1909 a la edad de 17 años, luego de que la policía lo capturara junto con una banda de delincuentes. Diagnosticado como esquizofrénico, confió más tarde a su biógrafa que si se hubiera beneficiado de los entonces populares tratamientos químicos y eléctricos, habría terminado su vida como un vegetal. Su suerte fue conocer en el hospital a uno de los primeros analistas, Abraham Brill, quien había emigrado de Galicia a los Estados Unidos solo y sin un céntimo hacía 15 años. Convertido en médico, Sullivan trabajó en la acería de Chicago,

¹⁴Cfr. <https://fortunoff.library.yale.edu/> [NT].

donde conoció a los sociólogos de la Escuela de Chicago. Durante la guerra se desempeñó como enlace en el Hospital Militar St. Elizabeth en Washington, luego como psiquiatra en el Hospital Sheppard Pratt en Baltimore, donde su enfoque analítico cambió el rumbo fatal de la esquizofrenia.

En el curso del seminario acerca del trabajo de Sullivan, un participante nos aconsejó la lectura de Wittgenstein, el cual, le parecía, concordaba con su contemporáneo.¹⁵ Le agradecemos aquí porque algunos de los textos del filósofo (Wittgenstein, 1961, 1982 y 1989) resonaron tanto en mi práctica clínica que escribí un libro de diálogos en el que interviene en medio de mis entrevistas (Davoine, 1992). Más tarde supe que él mismo había perdido la cordura, como yo lo imaginaba en mi libro. En 1938, la *Anschluss*¹⁶ le afectó tanto que se refugió en la casa de su antiguo discípulo, Maurice O'Drury, un médico de Dublín. Le pidió que lo llevara al hospital psiquiátrico para poder hablar ahí con los pacientes que no recibían visita alguna (O'Drury, 2002: 150-151).

Wittgenstein también pasó por eso durante la Primera Guerra Mundial. Después de luchar en el ejército austríaco y estar prisionero durante un año en Monte Cassino, regresó a Viena en un estado postraumático. La última frase del *Tractatus Philosophicus*, escrita en el frente oriental, da testimonio de ello: "Lo que no se puede decir debe callarse" (§ 7). Pero él no se quedó en este callejón sin salida y transformó sus "viejos pensamientos", como los llama en su *Tractatus*, en el prefacio a las *Investigaciones*¹⁷ después de su regreso a Cambridge al final de la década de los veinte. Al leerlo, uno comprende que lo indecible tampoco puede ser callado, porque es inevitable mostrarlo.

"Cuando no se puede más hablar, tampoco se puede callar" es el subtítulo de *History beyond trauma*

(*Historia más allá del trauma*) (Davoine & Gaudillière 2004),¹⁸ libro basado en escritos sobre Thomas Salmon y "la psiquiatría del frente". Tales documentos me fueron enviados por Nancy Bakalar, una psiquiatra de la Marina de los Estados Unidos a quien conocimos en 1995 durante nuestro seminario en la Escuela de Psiquiatría de Washington, fundada por Frieda Fromm Reichmann y Harry Stack Sullivan. Como me mostraba maravillada por la referencia de los analistas del Riggs a "su" guerra, me preguntó si estaba familiarizada con los Principios de Salmon, dado que él había luchado en nuestro país. Frente a mi aire estupefacto, prometió compartir con nosotros estos textos recopilados durante su formación como médico militar.

Thomas Salmon no era médico ni soldado cuando el ejército estadounidense lo envió a Inglaterra en agosto de 1917 para informar de las recomendaciones relativas a las "pérdidas psíquicas" que estaban destinadas a producirse. Regresó con cuatro principios que todavía hoy forman parte de la psicoterapia de los traumas de guerra: "Proximidad, Inmediatez, Esperanza y Sencillez". En su juventud había sido médico de pobres especialista en enfermedades infecciosas en un hospital psiquiátrico y luego acudió a la Ellis Island para atender a los migrantes que habían perdido la cabeza.

La tesis de Sophie Delaporte, *Thomas Salmon, el médico de los "sin voz"*,¹⁹ hace justicia a su gran papel, el cual fue silenciado en nuestro país. Salmon impulsó una nueva forma de psicoterapia que sería el crisol del psicoanálisis psicodinámico de la locura. Otro libro, *A War of Nerves* (Una guerra de nervios), del historiador Ben Shephard (2001), nos lo muestra en su oficina de La Fauche, cerca del frente de los Vosgos —en ese bosque mi abuelo se movilizó con las tropas alpinas como cazador a pie. Salmon convirtió un castillo en un hospital básico y capacitaba a los médicos jóvenes

15 Harry Stack Sullivan (1892-1947) Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

16 La anexión (*Anschluss*) de Austria al Reich alemán de Hitler ocurrida en 1936.

17 Se refiere a las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*), 1953, publicado en castellano por la editorial Trotta en Madrid en 2017 [NT].

18 *Whereof one cannot speak, thereof one cannot stay silent.*

19 Sophie Delaporte, Thomas W. Salmon. *Le médecin des « sans-voix » et des soldats pour une autre psychiatrie (1876-1929)*, de próxima aparición.

para que pudiesen trabajar en el frente. Con nosotros, pero desconocido para el batallón, este personaje me recordó los atrincheramientos de la historia manifestados en la locura.

Una memoria que no olvida

La helenista Nicole Loraux²⁰ llamaba de esa manera (*mémoire inoubliable*) al retorno al presente por una sensibilidad a los más pequeños detalles: olores, luces, voces, visiones y otros *flashbacks* de la memoria traumática. La historia de las sensibilidades ha traído al frente de la escena social y política la palabra *trauma*, la cual originalmente no formaba parte de nuestro vocabulario. Poco a poco, la delimitación de un espacio congelado, aislado del lenguaje a través de los linajes y mantenido fuera de la flecha del tiempo se hizo evidente. “No se puede olvidar lo que no se recuerda. En este caso, las cosas se propagaron fuera de control” —dijo Bion (1987: 181). La función del recuerdo la realizan los rituales y las represiones del inconsciente, pero la memoria que no olvida no proviene de este inconsciente. El mismo Freud concuerda, por ello escribe sobre el héroe delirante en el cuento de Wilhelm Jensen: “Todo lo que es reprimido es inconsciente, pero no podemos decir que todo lo inconsciente es reprimido” (Freud, 1907/1986). De ahí la inadecuación de la expresión “retorno de lo reprimido” en este caso.

Este inconsciente no registrado debido al colapso del habla se manifiesta en imágenes no relacionadas, que el historiador de arte renacentista Aby Warburg describe como “sobrevivientes” [*nachleben*]. Cuando estalló la guerra de 1914, fue objeto de persecución del antisemitismo registrado por “el sismógrafo de su alma” que existía desde la guerra de 1870. Internado en 1921 en la clínica de Ludwig Binswanger, discípulo de Freud, gritaba que su familia

judía iba a ser “deportada, torturada y exterminada”. Obtuvo su alta en 1924 gracias a una conferencia sobre el ritual de la serpiente entre los Hopis (Warburg, 2003) pronunciada frente al personal y los pacientes.

Sin embargo, la inscripción de su persecución a través de ese ritual no podría haber tenido lugar sin la presencia de un otro a su lado. Su discípulo Fritz Saxl fue el único que creyó en la integridad intelectual de su maestro y lo ayudó a prepararse para su conferencia. Veterano de la Gran Guerra, había apreciado en otros el mismo fenómeno, y la locura de Aby no lo asustaba. Saxl fue su terapeuta, cuya etimología —*therapón*— se encuentra en *La Iliada*. La magnífica traducción de Pierre Judet de Lacombe (Homero, 2019) da fe de la doble función del *therapón*: Patroclo para Aquiles y viceversa; el *therapón* era tanto el segundo en el combate como el sustituto ritual encargado de los deberes funerarios. El poeta es el *therapón* de las Musas a las que asiste en la función catártica de capturar en palabras la *memoria que no olvida* presente en la ira de Aquiles.

Ante la locura de los traumas, es importante ocupar el lugar del segundo en el combate contra una instancia asesina sin fe ni ley, y otorgar una sepultura a las almas inquietas de los desaparecidos. Esta función también se materializa en la pareja formada por Don Quijote y Sancho Panza. Don Quijote es, efectivamente, hijo de un veterano de guerra: Cervantes lo nombra como tal en el prólogo del Libro Primero (Cervantes, 2001: 391). Luego lo lanza a la exploración de sus propios traumas de guerra haciendo que su héroe experimente las reviviscencias de sus batallas en Lepanto y La Goulette, así como su esclavitud durante cinco años en las mazmorras de Argel.

No enumeraré aquí los autores presentados en nuestro seminario, excepto para citar mi transcripción

²⁰ Nicole Loraux empleaba esta expresión cuando las reuniones interdisciplinarias del “Groupe du 30 juin” (Grupo del 30 de junio), donde Yves Hersant, Gilbert Granguillaume, Patrice Loraux, Jean-Pierre Peter, Jean-Michel Rey y nosotros, intercambiábamos nuestras respectivas prácticas de investigación.

de los seminarios de Jean-Max Gaudillière, quien hablaba sin notas.²¹ El último seminario, realizado de 2013 a 2014, trató sobre el libro de Kurt Vonnegut, *Timequake* (Vonnegut, 1977). Estos movimientos sísmicos del tiempo han sacudido mi camino como investigadora y analista y he tratado de repasarlos en este texto.

Cuando Jean-Max murió en marzo de 2015, interrumpí abruptamente ese seminario, para el asombro de los participantes. Stéphane Audoin-Rouzeau y Emmanuel Saint-Fuscien les dieron la bienvenida en un seminario titulado "La guerra transmitida", el cual entonces pusieron en marcha. No puedo agradecerles lo suficiente por ocupar, sin dudar, el lugar de *therapón* en ese terremoto del tiempo.

Referencias bibliográficas y videografía

- Arbousse-Bastide, P. (1972). "Auguste Comte et la folie", en Roger Bastide (dir.), *Les Sciences de la folie*. Le Javre, Mouton.
- Bal, M. & Williams Gamaker, M. (2011). Film: *A long History of Madness*, Cinema suitcase.
- Basaglia, F. (1968). *L'Institution en négation*. Seuil.
- Bion, W. R. (1987). "Séminaire in Sao Paulo 1978" en *Clinical Seminars and Other Works*. Karnac Books.
- (1991). *The Long Week-End, 1897-1919*. Karnac Books.
- (1997). "Thoughts without a thinker", en Bion, Wilfred R. (1997) *Taming wild Thoughts*. Karnac Books.
- Bueltzingsloewen, I. V. (2007). *L'Hécatombe des fous*. Flammarion.
- Cervantes, M. (2001). *Don Quichotte*, trad. Jean Canavaggio. Gallimard.
- Comte, A. (1851/2018). *Système de politique positive*, t. 1. Hachette Livre/BNF.
- Davoine, F. (1986). Davoine, Le témoignage d'Élan Noir, *medicine man chez les Sioux*, in *Soin, psychiatrie*, n° 64, Février.
- (1991). *Une potière sans jalousie*, en *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, n°4.
- (1992). *La folie Wittgenstein*, Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.
- (1998). *Mère Folle*, Strasbourg: Arcanes / Apertura.
- (2017). *Comme des fous*, Folie et trauma dans Tristram Shandy. Gallimard.
- Davoine, F. & Gaudillière, J. M. (2004). *History beyond Trauma*, trad. Susan Fairfield. The Other Press; Histoire et trauma. Stock, 2006.
- Delaporte, S. & Salmon, T. W. *Le médecin des "sans-voix" et des soldats pour une autre psychiatrie (1876-1929)*, de próxima aparición.
- Freud, S. (1907/1986). *Délire et rêve dans la Gradiva de W. Jensen*, trad. Jean Bellemin-Noël. Gallimard.
- (2006). *Lettres à Wilhelm Fliess*, éd. Complète de Jeffrey Moussaief Masson, trad. Françoise Kahn et François Robert. PUF.
- Freud, S. & Breuer, J. (1895/1967). *Études sur l'hystérie*, trad. Anne Berman. PUF.
- Fritz, J.M. (1992). *Le Discours du fou au Moyen Âge*. PUF.
- Fromm Reichmann, F. (1999). *Principes de psychothérapie intensive*, trad. D. Faugeras, Erès.
- Gaudillière, J.M. (2020). *Leçons de la folie*, Séminaires 1-7. Hermann.
- (2021). *La naissance d'un sujet politique*,

²¹ Estos seminarios hubiesen quedado archivados a no ser por la intervención del Erikson Institute for Education and Research, el cual me invitó al Austen Riggs Center en el verano del 2017 para ponerlos en forma y publicarlos. Cfr. Gaudillière, 2020 y 2021. Agradezco a John Muller, Jerry Fromm y Jane G. Tillman, la directora del Erikson Institute, por haberme tan amablemente acompañado.

- Séminaires 8-14. Hermann.
- Greenberg, J. (1982). *I Never Promised You a Rose Garden* [1964]. Penguin.
- Gorney, J. E. (2021). "Otto Will et l'art de la relation", *Le Coq-Héron*. N° 547, Décembre.
- Guillemard, A.M. (1972). *La retraite: une mort sociale. Sociologie des conduites en situation de retraite*. Mouton.
- Homero (2019). *L'Illiade*, trad. Pierre Judet de Lacombe, en Monsacré, Hélène (dir.), *Tout Homère*. Albin Michel/Les Belles Lettres.
- Hornstein, G. A. (2000). *To redeem One Person is to redeem the World, The life of Frieda Fromm Reichmann*. The Free Press.
- Lacan, J. (1966). "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", en *Écrits. Seuil*.
- (1966). "Propos sur la causalité psychique", en *Écrits. Seuil*.
- (1991). Le séminaire. *L'Envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Seuil.
- Laing, R. D. & Esterson, A. (1964). *Sanity, Madness and the Family*. Tavistock Publications.
- Laub, D. (2015). "Un événement sans témoin, vérité, témoignage et survie", trad. Simon Perrot, *Le Coq-Héron: Une clinique de l'extrême. Dori Laub, 2015*, n° 220.
- Mannoni, M. (1973). *Éducation impossible*. Seuil.
- Mohatt, G. & Elk, J. E. (2000). *The Price of a Gift. A Lakota Healer's story*. University of Nebraska Press.
- Mottez, B. (2006). *Les Sourds existent-ils?* L'Harmattan.
- O'Drury, M. (2002). *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, trad. Jean-Pierre Cometti. PUF.
- Pankow, G. (1967). *L'Homme et sa psychose*. Aubier Montaigne.
- Revel, J. (dir.) (1996). *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*. Coll. Hautes Études, Gallimard/Seuil.
- Saint-Fuscien, E. (2014). "Sortir de la guerre pour revenir dans la classe? L'impact de la guerre sur les pratiques enseignantes au prisme du cas Delvert (1906-1939)", *Histoire de l'éducation*, 3/2014 (n° 139), p. 51-72.
- Scheff, T. J. (1967). *Mental Illness and Social Processes*. Harper & Row.
- Shephard, B. (2001). *A War of Nerves*. Harvard University Press.
- Sullivan, H. S. (1998). "Les individus schizophrènes comme sources de données pour une étude comparative de la personnalité", Coloquio interdisciplinaire, Baltimore 1929, en *La schizophrénie, un processus humain*, trad. Danièle Faugeras, Ramonville-Saint-Agne, Érès.
- (1964). *The fusion of Psychiatry and Social Science*. Norton.
- (1974). *Schizophrenia as a human process*. Norton.
- Sterne, L. (2012). *La Vie et les opinions de Tristram Shandy, gentleman*, trad. Alfred Hédouin et Alexis Tadié. Gallimard.
- Swick Perry, H. (1964). *The fusion of Psychiatry and Social Science*. Norton.
- (1974). *Harry Stack Sullivan, Schizophrenia as a human process*. Norton.
- (1982). *Psychiatrist of America. The Life of Harry Stack Sullivan*. Harvard University Press.
- Van der Kolk, B. (2018). *Le Corps n'oublie rien*, trad. Aline Weill. Albin Michel.
- Vidal, D. (1977). *L'Ablatif absolu, Théorie du prophétisme, Le discours camisard en Europe. 1706-1713*. Anthropos.
- (2021). *Aux marges du sacré*. L'Harmattan.
- Vonnegut, K. (1977). *Timequake*. Berkeley Books.
- Warburg, A. (2003). *Le Rituel du serpent. Récit d'un voyage en pays pueblo*, trad. Diane H. Bodart, Philip Guiton, Sibylle Muller. Macula.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus, Investigations*

philosophiques, trad. Pierre Klossowski.

Gallimard.

(1982). *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, trad. Jean Lacoste. L'Âge d'homme.

(1989). *Notes sur l'expérience privée et les sense datas*, trad. Elisabeth Rigal, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.

Wolfson, L. (1970). *Le schizo et les langues*. Gallimard.



Rodrigo Toscano

Enquête psychanalytique (Francia)

salorod2008@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9299-6957>

Recibido: 10 de octubre de 2021

Aceptado: 16 de febrero de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6773370>

Sección: *Dossier*

Peripecias de la práctica analítica

Resumen

Se tratará de una somera revisión de la historia de las prácticas psicoanalíticas freudiana y lacaniana, con el objeto de establecer sus elementos clave. Se repasan las nociones de Transferencia, Resistencia, Sujeto supuesto Saber (SsS), Objeto causa del deseo, Pase, Desser y Destitución subjetiva en su contexto y vinculación. Al final, es objeto de atención el tema de la responsabilidad del analista, su compromiso con el análisis.

Palabras clave: SsS, Psicoanálisis, Práctica psicoanalítica, Posición del psicoanalista.

Adventures of analytical practice

Abstract

A review of the history of psychoanalytic practice, both Freudian and Lacanian, in order to establish its key elements. The notions of Transference, Resistance, Subject supposed to Know, Object cause of desire, Pass, Desser and Subjective Destitution are reviewed in their context and connection. At the end of the Essay, the object of attention is the issue of the analyst's responsibility — his commitment to analysis.

Keywords: SsS, Psychoanalysis, Psychoanalytic practice, Position of the psychoanalyst.

Las palabras no cambian nada, pero sin ellas ninguna transformación es posible.

Youness Bousenna, 2021: 9.

I. Sigmund Freud y los primeros discípulos

Con el inicio del siglo XX, irrumpe una nueva disciplina, aunque no totalmente insospechada, que será objeto de discusión, pues vendrá a modificar la relación entre el profesional y aquel que sufre (a sabiendas o no de qué). Esta práctica incide poco a poco en la manera misma de concebir las relaciones humanas, y pone el acento en la subjetividad de cada uno, más que en toda cura posible. Con una metodología propia de acceso al otro, introduce un objeto de estudio distinto. Lo más sorprendente es que su lógica y su marco de acción fueron creados en su totalidad por un solo hombre: Sigmund Freud.

Él llamó a esa disciplina *psicoanálisis*: el análisis de la psique (o del alma, como se concibe a veces); en suma, se refiere al estudio de lo *inconsciente*. Sin embargo, lo inconsciente sólo se descubre gracias a sus manifestaciones o formaciones: los sueños, lapsus, olvidos y síntomas, la importancia de lo que se quiere decir, efectivamente, en el error, la mentira o la ambigüedad. En consecuencia, el objeto de estudio del psicoanálisis crea una total ruptura con la idea única de cuerpo de la medicina. El espectro de lo inconsciente abarcará poco a poco todo lo que atañe al ser humano.

El primer sujeto de estudio del naciente psicoanálisis no fue otro que el mismo Sigmund Freud. ¿Cómo le fue posible hacerlo? Trabajando y analizando sus propios sueños, intentando interpretarlos, hasta que un día lo logró: *La interpretación de los sueños* es el título de su primera obra maestra que resume su logro. El sueño, en cuanto formación del inconsciente, no solamente le dio acceso a las otras tres formaciones, sino que le permitió modificar la relación con la (mal) llamada “enfermedad

mental” (resabio de lo médico) y, a partir de allí, con la cultura misma, local o universal. Freud hizo después descubrimientos más finos con la irrupción de lo inconsciente en la vida cotidiana, en la sexualidad y en lo que designaría inicialmente como el *aparato psíquico* (formado por el consciente, el preconscious y el inconsciente, así como la interacción entre ellos tres, su fluidez y su mutua censura), que sirve para hacer de nosotros eso que somos y no lo que queremos ser, eso que sabemos de nosotros mismos o no queremos saber.

Para el año 1912, Freud ya había salido de su “espléndido aislamiento” y el psicoanálisis interesaba cada vez más a los profesionales —médicos, sobre todo—, por lo que decide escribir para intentar guiarlos en su práctica, verbigracia, la utilización de los sueños, la importancia de la transferencia, etc. en el trabajo clínico. Incluso se permitía dar “consejos” a sus seguidores sobre los elementos importantes en el trabajo con los pacientes: qué cosas se deben hacer y cuáles no para no comprometer la tarea y para permitir que lo inconsciente se manifieste. Desde las primeras líneas de su escrito *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (1912), Freud afirma que las reglas que propone “son el resultado de [su] larga experiencia”, y “que su observancia ahorrará a muchos analistas [dos cosas]: primero, inútiles esfuerzos, y luego, los preservará de incurrir en peligrosas negligencias”. Pero Freud presenta también una salvedad de enorme peso: “la técnica aquí aconsejada ha demostrado ser *la única adecuada a mi personalidad*”. Es decir, es posible que otras personalidades adopten una actitud diferente ante los enfermos y la labor que estos implican. Ya veremos que en este punto encontró, sin duda, eco abundante y necesario... y también sabremos por qué.

Comencemos por un resumen rápido y ligero del texto freudiano; hay tres elementos que destacan: la *atención* libremente flotante con la cual el profesional se

posiciona ante lo que el paciente le dice; la *transferencia* que los liga a ambos y será desde siempre el motor de la cura, y la *obligación* que se va instaurando poco a poco del *análisis personal previo del profesional*. Freud escribe estas recomendaciones porque vislumbraba el peligro de que el psicoanálisis fuera efectuado de maneras erróneas por sus mismos discípulos (que incurrieran en el “a mí me parece que...”). Otro de sus consejos apunta a lo que se ha llamado *furor sanandi*; insiste en evitar que las “ganas de curar”, “hacer el bien” o “desempeñar un buen trabajo”, den lugar a que el profesional intente acceder al inconsciente del otro por todos los medios a su alcance. Entre estos intentos, y Freud lo advierte ya en 1912, está el que exista un diálogo demasiado íntimo entre los dos participantes en la cura, alterando con ello sus lugares respectivos. Este riesgo no es tan irreal como podría pensarse, pues alguien muy próximo a Freud, Sandor Ferenczi, llegaría años más tarde hasta intercambiar lugares, diván-sillón, con sus pacientes. Algunas prácticas no son adecuadas; el dispositivo debe conservar un mínimo de coherencia para funcionar.

He aquí algunas anécdotas sobre Ferenczi: Freud lo analizó, lo reconocía como su “hijo querido” (después de Jung) y le hubiera gustado que fuera su yerno. Ferenczi se había ganado estas consideraciones a pulso, ya que, según una declaración de Freud en 1914, valía por toda una sociedad psicoanalítica. De hecho, es él quien tendría la tarea de crear La Sociedad Psicoanalítica Internacional (IPA) en el Congreso de Núremberg de 1910, de la cual fue primer presidente. Por último, era tan cercano a Freud, que fue uno de los 5 miembros del Círculo de los anillos, lo que no evitó fricciones entre los dos.

Ferenczi promovió entre sus colegas la defensa de los derechos de los homosexuales marginados y perseguidos en la Europa de inicios del siglo XX, uniéndolo en ello, con razón, homosexualidad y

paranoia. Tuvo, al igual que Abraham en Berlín, un rol importante en la plasmación de programas de formación para psicoanalistas, proponiendo mayor flexibilidad en el trato con los pacientes y una intervención “más activa” (?) de los terapeutas. En este punto, hubo otro psicoanalista igualmente insólito, Wilhelm Reich, quien arriesgaría su futuro en la IPA para continuar sus trabajos del *análisis del carácter* y llevar el psicoanálisis a las clases más desfavorecidas de la sociedad (como también hicieron Ferenczi y otros) gracias al *Ambulatorium* de Viena, también conocido como *Freud's Free Clinic* (la clínica gratuita de Freud). Era cuestión de tiempo para que el ejercicio activo y efectivo del psicoanálisis creara divergencias con la manera de “recibir” que Freud practicaba y proponía a los suyos. Las discrepancias eran tales que Jacques Lacan, quien se reconocía como discípulo de Freud, transformó, como ningún otro antes, la técnica del trabajo analítico (no del encuadre) y profundizó con ello la teoría freudiana.

Otro caso entre los discípulos de Freud fue Melanie Klein, una especie de “metralleta de la interpretación”. Basta con consultar el caso Dick para constatar que ella no se andaba con reparos: le habla de manera nutrida a un niño como si fuera un adulto. No está para nada lejos de lo que podría llamarse un “psicoanálisis salvaje” pues, contraviniendo el texto de Freud, es ella quien más habla, y podemos notar que lo hace en buena parte para confirmar lo que ya sabe; sin embargo, su trabajo clínico era muy respetado. Donald Winnicott, un integrante de la escuela inglesa, quiso analizarse con ella, pero fue rechazado tras su renuencia a tomar partido durante la controversia entre las escuelas representadas por Klein y Anna Freud —en lugar de apoyarla, Winnicott se mantuvo al margen y pasó a gestar el *Middle Group*. Según ella, el análisis de Anna Freud era meramente educativo (y en ello estaba acertada); allí radicaba su principal divergencia. Sigmund Freud intentó dos veces, de 1918

a 1922 y de 1924 a 1929, ser el analista de su hija Anna; no obstante, más que analista, conservó sobre todo su posición de padre con ella hasta el fin. De la misma manera, Melanie Klein fue la analista de su hija Melitta, pero la relación entre ellas acabó realmente deteriorada.

Ya desde tiempos de Freud surgió un problema espinoso, pero de otro orden: el ejercicio del psicoanálisis por los “legos”, es decir, no médicos. Precisamente por su carencia de formación en medicina, eran considerados “no habilitados”, lo que habla de la amplitud y la fuerza que, desde siempre, la sombra médica ha ejercido sobre el psicoanálisis. Así, el asunto está sesgado desde su planteamiento: como la disciplina fue creada por un médico neurólogo, se vuelve, *ipso facto*, propiedad y coto del cuerpo médico. El lego, se decía, no tenía la formación para escuchar la variedad de discursos de los pacientes y, sobre todo, no sabría qué hacer ante ello (¿qué recetar?). Freud mismo escribió un artículo al respecto: *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* en defensa del trabajo analítico de Theodor Reik, un no médico. Si bien el título parece esbozar una duda; él se pronuncia clara y radicalmente a favor de Reik en cuanto a su capacidad para ejercer el psicoanálisis. El signo de interrogación de su título responde únicamente al contenido del artículo; se trata de un diálogo entre un interlocutor y un juez tolerante e inteligente que cuestiona y permite profundizar el asunto del que se trata: la *necesidad* del ejercicio del psicoanálisis por los no médicos.

II. Jacques Lacan

Lacan, otro médico de formación, resolvió aparentemente el asunto del psicoanalista no médico, pues terminó por abrir el ejercicio del psicoanálisis a diversos profesionales que asistían a sus lecciones públicas y/o formaban parte de la Escuela Freudiana de París (EFP), que creó en 1964. Entre los legos practicantes del psicoanálisis lacaniano encontramos psicólogos, matemáticos, filósofos, antropólogos, etc.

Para él, todo análisis debería terminar con un analizante que, habiendo analizado su deseo de efectuar esa función se autorizara como analista, pues con esto salía sobrando la distinción de la IPA entre psicoanálisis y psicoanálisis didáctico (la cura y la formación). Lacan propuso modificar otros aspectos de la práctica clínica del psicoanálisis: la duración variable de la sesión, el fin del análisis con el pase, la transferencia *del analista* y su poder en la cura, etc.

Lacan impartió importantes seminarios que le tomaron casi un tercio de su vida; sin embargo, sabía que su esfuerzo valía la pena. El primero de estos es una muestra de su labor pionera en la recentralización de la radicalidad del psicoanálisis (a condición de bien leer a Freud y respetar su método de búsqueda de lo inconsciente). Ese primer seminario, impartido en el año escolar comprendido entre noviembre de 1953 y julio de 1954, tiene entre otros títulos *Los escritos técnicos de Freud* que fue reiterada, *grosso modo*, en los primeros 21 seminarios hasta el titulado *Les non-dupes errent* (1973-1974). Los últimos seis, de 1974 a 1981, abordan clara y delicadamente lo *Real* con ayuda de redondeles y nudos borromeo; cada seminario tuvo un número variable de lecciones.

En *Los escritos técnicos*, impartido en el hospital Sainte Anne, el diálogo con los participantes es nutrido y asisten algunos personajes que serán reconocidos después. Lo mismo que en su texto contemporáneo “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, Lacan ataca frontalmente e intenta rectificar las desviaciones hechas a la técnica freudiana, en particular la realizada por la psicología estadounidense del ego. *Los escritos técnicos de Freud* o pasajes de algunos de ellos fueron tema de discusión en el seminario.

Algunos ejemplos iniciales: Lacan justifica la afirmación de Freud: cuando la palabra se desvela y busca profundizarse (avanzar hacia eso inconsciente), no es inusual que las resistencias afloren, se transformen en transferencia e incidan sobre el analista (3 de

febrero de 1954), cuya presencia —puede añadirse— proporciona el soporte necesario para esa transferencia, lo cual habla de la actualización del analista en la experiencia (*ibídem*). En el seminario *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958), Lacan relata la ocasión en que Freud olvidó el nombre propio de Signorelli, y mientras más se esforzaba por recordar, más nítida le aparecía la imagen de los frescos de Orvieto pero no el nombre de su autor; en conclusión, *lo imaginario* interfiere con fuerza y bloquea el acceso a *lo simbólico* (4 de diciembre de 1957); por eso, el recuerdo del nombre propio (lo simbólico) no se logra.

Todo médico, dice Lacan, vive el problema de la muerte como un asunto de merma de maestría, incluso Freud con el caso “Signorelli”. Se generaliza esa pérdida de maestría a la cual Freud contribuyó al querer relatar, pero al no poder hablar de intimidades, se bloqueó y se quedó únicamente en la continuidad de la conexión verbal explícita con el otro y por eso solo produjo restos, pedazos o incluso recortes de su palabra (censura; 3 de febrero de 1954), que se llevaron al olvido ese nombre propio; hubo ahí interferencia. Y ello atrae a lo imaginario, mientras que la palabra completa o plena, *verídica* (agrega), la excluye. La resistencia se presentifica en el discurso que el sujeto efectúa ante otro y gracias a esto, el *psi* podrá tener efectos. Por eso Freud puede localizarlo como parte de la experiencia analítica discursiva (Lacan, 20 de enero de 1954).

Además de la resistencia y la transferencia (su derivado), Lacan rechaza la contratransferencia tal y como la IPA la postula: la idea de que toda resistencia “contratransferencial” ocurrida en la experiencia analítica pertenece al analista. En oposición, afirma que la única transferencia válida en el análisis, es la del analista en la emergencia de la palabra, ya que ésta implica la realización del otro en la mediación misma gracias a la palabra. El analista facilita o impide esta

mediación con sus palabras y su actitud.

El recuerdo (auto)inhibido de Freud, y su palabra, al degradarse, impidieron cualquier realización posible. Peor aún, al traducir *Signor* (de Signor-elli el pintor de los frescos de Orvieto), Freud obtiene *Herr*, lo que en alemán lo remite al amo inevitable y absoluto de todos: la muerte implacable. Lacan concluye que los actos de Freud evidencian que la palabra viró de plano hacia el *otro*, y se aferró a él, en la medida en que fracasó la confesión del *ser*; allí la transferencia imaginaria obstaculiza el trabajo analítico. Y ¿qué pasa cuando todo funciona bien y el analista permite la continuidad de la palabra? Lo que sigue no es nada menos que la *revelación*, porque lo inconsciente se expresa solo por deformación, transformación o variados recovecos (Lacan, 3 de febrero de 1954). Más tarde, acentuará la importancia de la equivocación, de la metida de pata y acuña la *une bévue* —transliterando la *Unbewusste*, el inconsciente de Freud—, como aquello que se opone al discurrir de la consciencia y facilita que lo inconsciente se abra camino al exterior. El inconsciente lacaniano *no* es un depósito de lo no consciente, sino un conjunto de procesos activos que nunca deja de trabajar y busca manifestarse.

Entre los objetivos que Lacan lee en Freud está que el sujeto reintegre su historia; no tal como sucedió (¿quién podría relatarla?), sino como la conoce, lo que ahora puede compartir con su analista —e inventar para rellenar las lagunas—: Freud confronta la *historia como me fue relatada* contra la *historia tal como yo la capté, retuve, elaboré y reescribo ahora: mi saga para otro*. Lacan afirma en la primera sesión de *Los escritos técnicos* que Freud no busca una readaptación y concientización del paciente con lo real, cuya medida emerge del ego del analista; sino la verdad del sujeto, la cual puede ser totalmente recreada o inventada. Lo que importa es que el sujeto encuentre a través del

relato su propia verdad; eso es lo que cuenta para él y, por ende, para el (buen) trabajo analítico. Esta concepción totalmente nueva de la realidad en el análisis freudiano busca la realización de un caso singular, único, propio. ¿Cómo pretender generalizar lo que ocurre desde que los analistas se multiplicaron? En consecuencia, la comunicación entre analistas se complica, ya sea por las expectativas enraizadas o posturas dispares, pues ellos son, en gran medida, el “útil” de trabajo. Veamos esa disparidad:

La autopercepción del *analisé* no es en absoluto transparente para él; por el contrario, la relación del analizado consigo mismo es tan problemática que necesita recurrir a un analista que lo guíe hacia su propio sentido (Lacan, 27 de enero de 1954). Todo analista afirma una manera de trabajar en su experiencia cotidiana y confirma la virtud de su labor cuando se permite asumir ser el gran *Otro* y facilita a través de su presencia el soporte para que el paciente lo invista con el Sujeto supuesto Saber (SsS). Estos son dos elementos fundamentales de la terminología lacaniana: el gran *Otro* de los primeros años de seminario (1955-1956) y el SsS, producido desde la primera sesión de *Los fundamentos del psicoanálisis* (de 1964) y posterior a su expulsión de Santa Anne, misma que fue tramada por las truculencias de cierta mafia médica, incapaz de aceptar esa enseñanza y que Lacan volviera la teoría del análisis accesible a todos y se cuestionara la transparencia de cada uno.

La creación del gran *Otro* tiene múltiples efectos y consecuencias principalmente clínicas; Lacan enfrenta la Psicología del ego vigente en la IPA, y con ello su modalidad europea, la *Two bodies psychology* (psicología de dos cuerpos) de Balint. Limitar la realidad a su dimensión corporal, ignorando el orden del lenguaje, soslayaba la manifestación de la función de la palabra (Freud ya había rechazado esta postura). Lacan otorga inicialmente este lugar de tercero a la

palabra o al lenguaje, pero termina desembocando en el gran *Otro*, al que califica como un tesoro de los significantes que el paciente tratará de alcanzar, siempre y cuando su analista se lo permita, dejándolo hablar para que extraiga las consecuencias de su propio decir —ahí el analista ha de calcular meticulosamente sus intervenciones. Este término tercero relega al análisis imaginario del *Two bodies* (incluyendo el énfasis consabido en la gran importancia al ego de los participantes, sobre todo el del analista), a una dimensión meramente simbólica, lo cual preserva nada menos que esa palabra analizante. La locura no sería pues un asunto de conducta, sino de saber supuesto; empero, el saber del analista, manteniéndose “en reserva”, obrará entonces únicamente como supuesto para el *analisé*.

La referencia a Freud es general, constante e inevitable en los primeros 10 años de seminario (1953-1963); no obstante, Lacan demuestra que su intención no es repetir sino aportar lo propio, por ejemplo, la famosa noción del *Objeto a* (u *Objeto causa de deseo*); su ternario Simbólico, Imaginario, Real (SIR), que presentó el 8 de julio de 1953; las “sesiones cortas” o puntuadas en función de lo dicho por el paciente (la insistencia de ciertos términos, su tonalidad y/o la importancia de su contenido). Sin embargo, sus creaciones tempranas fueron el motivo declarado para su expulsión de la IPA. Lo que tocamos por medio de este desvío necesario son las dimensiones de poder en juego: el poder que el paciente confiere al analista en la intimidad de su trabajo, y el poder médico de la IPA y sus “directivas”, reticente a perder prebendas.

La oposición del *Orden médico* (como lo llama Jean Clavreul) y las traiciones de algunos de los primeros alumnos y analizantes de Lacan —sobre todo en cuanto a las sesiones cortas y la interpretación literal de la lectura de Freud— llevan a Lacan a fundar su

propia escuela en 1964: la *École Freudienne de Paris* (EFP). Sin embargo, tres años más tarde Lacan se aleja de Freud y profundiza el desarrollo de su propio aporte de manera clara, determinada y no pocas veces provocadora. Así pues, en 1967, propondrá una manera opuesta a Freud de concebir el fin del análisis: No son la roca de la castración, ni el *penisneid* los dos elementos clave y determinantes, pero que además exentan al analista de manera radical de ese momento esencial del proceso. Con Freud, todo lo que pasa tiende a reposar sólo en el paciente y su transferencia. ¿Y el analista?, ¿acaso él no tiene nada que ver? Freud sólo pone el acento en el paciente, Lacan lo coloca en el analista y en el analizante (en eco a *la transferencia no depende sino de aquel*) y, para justificar sus propias coordenadas de fin de análisis, crea términos recíprocos a los dos participantes: el *desêtre* (*desser*) y la *destitución subjetiva* al final del análisis. Además de realizar el trabajo propiamente clínico, los analizantes deben confirmar que han pasado —literalmente— del diván al sillón para que un jurado de la EFP los nombre Analistas de la Escuela (AE); son ellos quienes abren la brecha hacia un saber nuevo, propio y necesario en el desarrollo de la enseñanza y de la escuela.

Hay contradicción en Lacan, como la hubo en Freud con el peso acordado (o no) a la transferencia: la superación paulatina de ciertos términos básicos; por ejemplo, el *objeto a*, que de *objeto de deseo* (en la construcción del grafo del deseo del seminario *Las formaciones de lo inconsciente*), se convierte en *objeto causa de deseo* en el seminario *La angustia* (1962-1963), unos cinco años después. Asimismo, el énfasis de Lacan en la intersubjetividad contra la psicología de dos cuerpos cae con la *Proposición del 9 de octubre* de 1967. *Sobre el psicoanalista de la Escuela* (Scilicet 1, 1968), más conocida como *La proposición sobre el pase*, o el creer que el análisis busca solamente el sentido de lo que le ocurre, para poder dar así sentido a su vida o a lo que hace (como

si solo el análisis permitiera poder llenar de sentido lo que ahí se trabaja). El sentido, venga de donde venga, puede superarse por una discursividad. La creciente confianza en el *matema* (la lógica del significante) en los años de 1964 a 1970, lo tienta a eliminar o reducir todo lo que sea *sentido* en el análisis. Con la conferencia La tercera (dictada el 1/11/74, publicada en 1975) termina por flanquear el *objeto a* y ubicar una dimensión de *sentido* nada menos que en el centro del nudo borromeo formado por el *goce fálico*, el *goce Otro* y el *sexo otro*. La esencia del trabajo de Lacan en sus últimos años se condensa en la afirmación de que “no hay relación sexual” (que al inicio presentó como “no hay acto sexual”, lo cual tuvo que rectificar, ya que se sabe que el acto “no tiene vuelta”, pero lo sexual sí).

IIIa. Práctica analítica lacaniana

Varias impresiones presentadas en gran desorden:

a) ¿Por qué cuando se lee algo de la presentación de enfermos de Lacan, uno se queda con la impresión de que hay diferencia entre la teoría que él propone y defiende con el modo de analizar a sus pacientes *versus* la manera de conducir la entrevista con el paciente hospitalizado, y el modo en que lleva el diálogo con él en su presentación? Como si el Lacan presentador estuviera mucho menos aplicado a su encuadre teórico.

b) ¿Por qué nunca teorizó las sesiones cortas? El autor de la biografía de Lacan en Wikipedia afirma:

Lacan justifica *indirectamente* la noción de sesión con duración variable o corta de la siguiente manera: el psicoanalista no puede nunca prever el tiempo para comprender de un sujeto, siendo él mismo parte de un orden simbólico; hace falta evitarle al sujeto apoyarse en una duración fija que podría servirle de escapatoria. (s. f.)

¿Es el término *escapatoria* adecuado ahí? Si el inicio de la frase es lógico y bien orientado, parece raro que Lacan pudiera pensar en acorralar al sujeto y dejarlo “sin escapatoria”.

c) Los lacanianos practican sesiones con mayor o menor rigor en la duración, ¿qué ventaja encuentran sus alumnos con las sesiones cortas? Se sabe, por los discípulos y primeros analizantes de Lacan, que esas sesiones no eran necesariamente cortas y que llegaban a extenderse a los 50 minutos freudianos. Quizá fue la sala de espera llena lo que lo forzó a abreviarlas (más que por no dejar a uno de sus analizantes que le desarrollara sus tesis sobre Dostoievski, como alguna vez lo afirmó), el afán de “ser un santo” y poder atender a todos.

d) Los analistas lacanianos pretenden acostumar al analizante a hacer todo el trabajo en las sesiones; que, mediante la mínima intervención posible, el sujeto del inconsciente sea quien organice y dirija todo. De ahí su gran silencio: ¿rehúyen interferir con la emergencia de lo inconsciente?; en ese sentido, ¿se trata de darle libertad al sujeto o de protegerse ellos?

e) ¿Por qué se prohíben hablar en cualquier circunstancia de los casos que reciben? ¿Para no exponerse, o es una simple copia de lo que Lacan hizo a partir de un cierto momento?

f) El analista debe ser dos: aquel que escucha y aquel que teoriza, afirma Lacan al inicio del seminario RSI. No obstante, la disparidad ya no de su propia práctica (que permanece relativamente secreta), sino de su trabajo teórico, deja a menudo mucho que desear; y ya no digamos por parte de los analistas lacanianos en general, sino de aquellos que se analizaron con Lacan, entre los cuales hay un buen número de Analistas de la

Escuela (AE) de la época. El calibre de lo que aportan es francamente desigual.

g) ¿Por qué la mayoría de los AE de la EFP fueron analizantes de Lacan? ¿Acaso prefería a aquellos que él mismo formó y conoció o se trata de una cuestión de favoritismo entremezclado? En sus propias palabras: “Yo no puedo dialogar más que con alguien que he fabricado para comprenderme en el nivel en que hablo” (RSI, 11/2/1975). ¿Discordancia por parte de Lacan ante sus colegas de los jurados de pase por su simple presencia en ellos?

h) Yann Diener desarrolló un esquema del estado actual del pase según las diversas escuelas surgidas de la Disolución de la EFP titulado *Schéma des scissions, graphe de la passe et carte de la dispersion* (Esquema de las escisiones, grafo del pase y mapa de la dispersión). cf. anexo.

i) Lacan era quisquilloso con los títulos de sus seminarios, por eso a veces los anunciaba y luego los modificaba (conservando a veces varios títulos). También llegó a tomarse el trabajo de explicarlos al inicio mismo del seminario.

j) Su *Retour à Freud* es una lectura que no pretende permanecer en la ortodoxia freudiana, sino hacer brotar, recrear y propulsar lo más coherente y revolucionario en la enseñanza de Freud, apartando con ello de entrada las especulaciones biológicas de éste.

Digamos algo más sobre el pase, pero de manera sesgada y hasta cierto punto indirecta: Lacan distingue, en la p. 21 de *Scilicet* citado, entre el cero, el vacío, la nada, el elemento neutro, la nulidad de la incompetencia, lo no marcado, la inocencia, y afirma

que la cuenta no se detiene ahí. ¿Son todas ellas cuestiones que no deberían interesarnos y todavía menos retenernos? Y, sin embargo, cuando vemos lo que esta sociedad absurda es capaz de ensalzar, promover y vender bajo el nombre de *arte*, uno no puede menos que preguntarse cómo es posible que hayamos caído tan bajo. En su obra *Ceci tuera cela: Image, regard et capital*, publicada en marzo de 2021, Annie Le Brun y su coautor Juri Armanda dan un eco pertinente y perspicaz de la lista de “nadas” de Lacan. En su artículo “Au-delà du vide” (más allá del vacío) en la revista *Bascules, pour sortir de l’impasse* (op. cit., p. 113-127), ella se pregunta cómo puede haber gente con una dinámica tan absurda como para afirmar crear algo que llaman *arte*, y que vive o perdura apenas el tiempo efímero de su presentación, pero maravilla a infinidad de tontos capaces de pagar cifras increíbles por una nimiedad que impresiona sobremanera. Y eso es de lo que se trata, de creerse más importante que los demás, los que no pueden pagar sumas exorbitantes y extasiarse como ellos.

IIIb. SsS

Las personas acuden a un analista porque confían en su capacidad y conocimientos; sin embargo, para los fines de la cura, importa menos lo que el analista pueda saber que su lugar y presencia —como la enorme presencia de Lacan en un pequeño gabinete en donde él invadía todo el espacio. El analista no brinda solamente consejos; J. G. Godin lo despliega así en su artículo “Lo que vendría a oponerse a la tesis según la cual el psicoanálisis ‘no puede transmitirse’ y ‘es tan problemático que cada quien se vea obligado de volver a inventar la manera para que el psicoanálisis pueda durar’”:

[...] Esos guijarros que trazan el camino de la autorización de un analista. *Consejos, directivas, discusiones acaloradas* en puntos sobre los cuales me apoyé durante un momento y que se fueron desvaneciendo fundieron al mismo tiempo que los recuerdos de la cura [sic]. Yo no puedo dialogar más que con alguien que he fabricado para comprenderme. (s. f.)

Lacan hizo una gran aportación al formalizar el lugar del analista como un Sujeto *supuesto* Saber, ya que el saber que se espera de él no es en absoluto suyo, sino de quien, suponiéndose ignorante, acude a él en busca de ayuda. ¿Pero ayuda para qué? para hablar, nada más, y encontrar así ese saber suyo; para poner lo que sabe en el lugar reservado a la verdad en el dispositivo lacaniano. En este sentido (y en eco a los puntos *f* y *g* anteriores), solo el analizante es capaz de saber lo que le ocurre, lo que desconoce (todavía) es cómo; en cambio, adjudica inadvertidamente este conocimiento al analista, precisamente como *saber* —eso que Lacan expone en su escrito: *Posición del inconsciente* (1960). El analista útil encontrará la manera de conducir a su analizante con mínima intervención a través de su inconsciente a que se apropie de su saber; el analizante se verá forzado a hacerse el ingenuo (la *dupe*) del dispositivo que se le propone (y que le es más cómodo al analista que al paciente) para que puedan trabajar.

La responsabilidad del analista, en cuanto soporte del SsS que al paciente le hace falta, puede declinarse de diversas maneras, entre ellas:

a) Calificar cada sesión según la calidad percibida del trabajo del paciente y señalar aquello que podría influir en el proceso del sujeto. Con ello da testimonio de su

interés por la labor que debe “supervisar”; es decir, no sólo acepta el lugar de SsS, lo cual basta para validar su función ante el paciente, sino que se convierte en su analista y firma así, en acto, su compromiso.

b) Evitar nombrar al paciente con un nombre propio para afianzar la dimensión de lo incógnito (eso no sabido pero puesto en juego): “Yo no sé ni quiero saber ni más ni menos que lo que Ud. relata”. El analista sabe sin ninguna duda que el paciente, además de dirigirse a él, se dirige también al Otro (que no necesariamente es solamente el analista), y espera (no puede no esperar) que el discurso del paciente le proporcione los medios para desvelar lo más importante de lo que éste sabe o ignora de sí mismo, pero que será un significativo importante, retrabajado, pulido.

c) El analista debe enfatizar, cada vez que pueda y en acto, que el proceso tiene por finalidad hacer emerger y hacer valer la singularidad del desear de su paciente. Es su responsabilidad civil, política y, por eso, compartida.

La responsabilidad del analista debe considerar, además, la transferencia que obra entre él y su paciente en la intimidad del trabajo. Para ejemplificar, se propone el siguiente caso hipotético, pero no del todo inverosímil: El analizante atraviesa una situación económica delicada y, al final de una sesión que no puede posponer más y a punto de pagar, encara al analista para pedirle, si es posible, venir el mes próximo una sesión de menos por semana de las cinco impuestas. El analista toma la solicitud muy en serio y reflexiona (mientras más larga sea su reflexión, mejor, pues mayor será el impacto sobre el otro). Ambos permanecen de pie así un cierto tiempo; la tensión sube, hasta que el analista acepta. Por

supuesto, ese sí cuenta mucho para el analizante, quien se va aliviado de un peso. El asentimiento de su analista le permite al paciente suponer que algo de esos aproximadamente veinte años de análisis funciona. Una semana después, desde el diván, le recuerda al analista que no vendrá al día siguiente; el analista, con aplomo, le susurra al oído: “¿Qué? Por supuesto que Ud. viene. Yo acepté su petición, pero sepa que le mentí. Venga pues, lo espero como siempre”. Dejemos este trabajo con una pregunta abracadabrante: ¿qué sucederá con la transferencia, motor de la cura, en ese caso tan particular, con ese Otro reconociendo mentir en el proceso?

Nota bene:

Salió en librería en octubre pasado el volumen *Lacan Redivivus*, editado por J. A. Miller & Christiane Alberti (París, Navarin ed., septiembre 2021), con el fin declarado de “celebrar al hombre Lacan”. Contiene un largo texto inédito de este: “Mise en question du psychanalyste” (p. 37-102). El contenido del artículo dice claramente que del analista depende facilitar o impedir al *analysé* el descubrir cosas y llegar a lo que llamará posteriormente *destitución subjetiva*. Abundará en ese sentido, y entre mil cosas más, que “En el psicoanálisis es el inconsciente del psicoanalista lo que es solicitado” (p. 46); por eso afirma que ahí, en el análisis, el verdadero psicoanalizado no es el paciente, sino el psicoanalista.

Según J. A. Miller, ese texto mecanografiado y lleno de correcciones de la mano de Lacan puede fecharse en “la segunda mitad del año 1963”, el momento crucial en que, luego de terminar el seminario *La angustia*, e intentar comenzar *Los nombres del padre*, se hace expulsar de Sainte Anne y prepara *Los fundamentos del psicoanálisis* y su próxima escuela, la EFP.

Referencias bibliográficas

Bousenna, Y. (2021). *Bascules pour sortir de l'impasse*, N° 1 (24.09.2021), Hors-série, Socialter.

Clavreul, J. (1978). *L'ordre médical*. Seuil.

Freud, S. (1912/1976). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico, en *Obras completas*, vol. XII. Amorrortu.

Freud, S. (1926/1976). ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, en *Obras completas*, vol. XX. Amorrortu.

Lacan, J. (1953). *Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel*, Conferencia del 8 de julio de 1953: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1953-07-08.pdf>

Lacan, J. (1973/1953-1954). *Le séminaire. Les écrits techniques de Freud*.

Sesión del 20 de enero de 1954: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1954.01.20.pdf>

Sesión del 3 de febrero de 1954: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1954.02.03-1.pdf>

Lacan, J. (1960). *Position de l'inconscient au Colloque de Bonneval*, 30.10.1960: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1960-10-31.pdf>

Lacan, J. (1973/1953-1954). *Le séminaire. Les formations de l'inconscient*. Sesión del 4 de diciembre

de 1957: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1957.12.04.pdf>

Lacan, J. (1973/1953-1954). *Le séminaire. Les fondements de la psychanalyse*. Sesión del 15 de enero de 1964: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1964.01.15.pdf>

Lacan, J. (1962-1963). *Le Séminaire. L'angoisse*. <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1962.11.14.pdf>

Lacan, J. (1968). *Proposition du 9 octobre sur le psychanalyste de lécole, Scilicet 1*, Paris, Seuil, 1968: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1967-10-09b.pdf>

Lacan, J. (1975). *La troisième. Lettres de l'école*, 1975, no. 16: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1974-11-01.pdf>

Lacan, J. (1974-1975). *Le Séminaire. RSI*. Sesión del 11 de febrero de 1975: <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975.02.11.pdf>

Le Brun, A. y Armanda, J. (2021). *Ceci tuera cela: Image, regard et capital*. Stock.

Le Brun, A. (2021). *Au-delà du vide*, en *Bascules pour sortir de l'impasse*, no. 1 (24.09.2021), Hors-série, Socialter.

Reich, W. (1933/2005). *Análisis del carácter*. Paidós.



Jesús Martínez Malo

École lacanienne de psychanalyse (Francia)

jmartmalo@gmail.com

Recibido: 10 de octubre de 2021

Aceptado: 16 de febrero de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6772650>

Sección: *Dossier*

Breves notas sobre el dispositivo analítico en tiempos de la pandemia

Resumen

Se plantean los elementos centrales que hacen posible el psicoanálisis, ya sea presencialmente o en forma virtual. Se destaca la diferencia entre encuadre y dispositivo y cómo, a partir de este último es que se posibilita un psicoanálisis.

Palabras clave: Pandemia, Aislamiento, COVID -19, Encuadre, Dispositivo, Transferencia, Analizante, Analista.

Brief notes on the Analytical Device in times of the pandemic

Abstract

This study establishes the central elements that make it possible to carry out a psychoanalysis, either in person or online. The difference between framing and device, and how a psychoanalysis becomes possible from the latter, is highlighted.

Keywords: *Pandemic, Isolation, COVID -19, Framing, Device, Transfer, Analyzer, Analyst.*

Introducción

Hace ya dos meses y medio que no uso camisa, me bastan un par de camisetas;

Hace ya dos meses y medio que no uso pantalón, me las he arreglado con un par de bermudas;

Hace dos meses y medio que no uso calcetines, sólo cuando me subo a la caminadora;

Hace dos meses y medio que no uso zapatos, sólo chanclas, pues siempre he dicho que la vida es mejor en chanclas;

Hace dos meses y medio que no salgo de mi casa, sólo para ir a comprar comida y otros menesteres indispensables;

Hace dos meses y medio que no doy la mano, un abrazo y mucho menos un beso, me he tenido que conformar con un ¿cómo estás? por el teléfono, pues no soporto los mensajes;

Hace dos meses y medio ¿qué?, ¿qué más?, ¿Qué cosas dejé pendientes hace dos meses y medio?

Ya me parece tan lejano lo que quería hace tanto, tantísimo tiempo, hace dos meses y medio, no, aguarda, ya son tres, ¿o todavía no?, o ¿más?...

Esto lo escribí un día de mayo de 2020, cuando apenas hacía dos meses y medio que la Organización Mundial de la Salud había declarado la enfermedad causada por el SARS-CoV-2 como causa de una pandemia mundial. En ese entonces aún no sabíamos —ni todavía sabemos, ni siquiera los infectólogos, epidemiólogos, mucho menos los legos— cuánto iba a durar este estado de cosas ni cómo nos llegaría a afectar. No pienso solamente en los fríos y terroríficos números de la estadística médica (cuántos nuevos casos se detectan cada día, cuántos de ellos ameritan hospitalización, cuántos se encuentran en cuidados intensivos y cuántas muertes provoca esta terrible plaga diariamente dentro y fuera de los hospitales); tampoco me enfoco en cómo se han mermado las economías

mundiales (cierre de fábricas y comercios con el consecuente aumento del desempleo, el hambre y la pobreza, etcétera). Me refiero a las nuevas condiciones subjetivas que la pandemia trajo y cómo el confinamiento obligado (pero necesario) durante meses enteros ha trastocado las prácticas sociales, entre ellas el ejercicio del psicoanálisis.

Mis breves notas parten con una serie de preguntas que quedarán, en su mayoría y por ahora, sin respuesta. Me centraré después en las cuestiones relacionadas con *La práctica psicoanalítica en nuestros días*: ¿es posible la práctica analítica bajo estas nuevas condiciones de aislamiento de los últimos casi veinte meses?, ¿qué modificaciones hemos introducido en nuestra práctica?, ¿estos cambios la trastornan, modifican, la anulan o crean variantes? y ¿qué efectos tienen estas en el analizante, así como en el analista?

Preludio: The answers are blowin' in the wind...

¿Qué decir del psicoanálisis en tiempos de COVID-19, la epidemia, las curvas, aplanamientos, picos, ventiladores y neumonías?; ¿Qué decir de los contagiados, de los asintomáticos, de los enfermos graves y los más que graves, de los cientos de miles de muertos y de las saturadas salas de terapia intensiva, del uso de los cubrebocas y caretas, del aislamiento, las cuarentenas, la sana distancia y el encierro, del "quédate en casa"?

¿Qué decir de las debacles de las economías, de los cierres de fábricas, de las pérdidas de trabajo, de las reducciones de salarios, de las calles vacías, de los que no tienen casa en la cual refugiarse, del "lávate las manos treinta veces al día" y de los que no se las pueden lavar ni siquiera una sola vez porque carecen del preciado líquido?; ¿Qué decir de quienes desafiando a la huesuda calaca se ufanan de que a ellos nada les pasará?; ¿Qué decir de los que se aprovechan para encarecer alimentos e insumos médicos, de los que creen que esto de la pandemia es

un invento de los gobiernos, que este desdichado virus no existe y hacen fiestas y convocan gente a que vaya, llamando a sus reuniones con el festivo y lúgubre nombre de *Coronafest*?; ¿Qué decir de los que se encierran sin ver a nadie ni salir en lo absoluto y creen que es el fin de la raza del animal humano, que irremediamente todos nos contagiaremos y habremos de morir?

Para la medicina, la infectología, la neumología, la patología, la microbiología, la virología, la genética, la epidemiología, la salud pública, la sociología, la economía, la estadística, la biotecnología, la política e incluso para la biopolítica, estas preguntas y muchas más de su estricta competencia no tienen aún ninguna respuesta. ¿Qué de todo esto interroga e interpela al psicoanálisis, además de lo estrictamente subjetivo de cada uno, enfermo o no de COVID? ¿El psicoanálisis tiene algo que decir de todo esto?, ¿qué?, ¿es acaso de su incumbencia? ¿Por qué el psicoanálisis tendría que plantearse como otro saber al lado de los mencionados en el párrafo anterior?

¿El psicoanálisis en tiempos de COVID tiene que ser diferente?; ¿Se mantiene igual el interior del recinto sacrosanto, aséptico y hermético de su práctica?; ¿La COVID ha producido cambios o tenido ya efectos en la subjetividad que harían que el analista pudiera cuestionar su práctica y llegara incluso a modificarla?; ¿por qué habría de hacerlo y cómo?; ¿el coronavirus ha incidido en esa enigmática psique cuyas sílabas se anteponen como prefijo al significante análisis?, ¿cómo ha sido o es esa incidencia?; ¿la práctica analítica se ha podido sostener en una situación así?, ¿cómo?; si algo ha cambiado, ¿qué es el dispositivo o esa cosa extraña que algunos llaman el encuadre?, ¿cómo? Pero si hay algo que no debe tener ningún encuadre para poder ser, es el análisis mismo: encuadrarlo es dictar su sentencia de muerte.

Primer punto: del encuadre y el dispositivo

Encuadrar algo es limitarlo a un espacio cerrado, encajarlo, ajustarlo, determinar sus fronteras o distribuirlo de acuerdo con lineamientos predeterminados. Aunque el lugar de la práctica analítica está físicamente aislado del espacio abierto de la calle¹ por cuatro muros, en otro sentido no es, puede ni debe ser cerrado, pero ¿cerrado a qué? El análisis, por el contrario, se practica en un espacio abierto a toda contingencia. Nada garantiza que alguien —cualquiera— que formula una demanda de análisis en la frase pretendidamente clara, concreta y concisa, “vengo porque me quiero psicoanalizar”, logre escucharse a sí mismo. Habrá quienes, bajo ese enunciado, tengan una expectativa diferente, y a otros esa frase les posibilitará hablar y balizar el camino por el que circulará su demanda.

Esto invita a la pregunta de qué es y cómo se juega la demanda de análisis y, aunque ese no es el objetivo de este texto, tiene todo que ver con las condiciones que posibilitan o impiden el psicoanálisis. No profundizaremos, pues, en el amplio tema de la demanda; bástenos señalar su relación con aquello que se encuentra ligado a ella: el amor por un lado y el deseo por el otro.

El *encuadre*, sobre todo el predicado por ciertas líneas o corrientes, exige entrevistas iniciales para que el psicoanalista “valore la analizabilidad” de alguien e incluye lo que se denominó *criterios de analizabilidad*. Hasta hace no mucho tiempo, se consideraba que quienes eran diagnosticados perversos no eran analizables; tampoco se permitía ingresar a los institutos de formación a los postulantes homosexuales, ya fueran “diagnosticados” o que ellos mismos lo hubieran “confesado” en las entrevistas a las que los sometían para ponderar su candidatura al título de psicoanalistas tras cumplir con las horas necesarias de análisis y supervisión con el psicoanalista didáctico

¹ Esto último puede ser relativo: recuérdense la experiencia de Freud analizando a su hija Anna mientras paseaban por la campiña austriaca; el análisis a Herbert Graf, estando Herr Professor en Bergasse 19 y el Pequeño Hans en su casa, mientras Max Graf servía como portavoz entre ellos, y numerosos casos en instituciones no asilares como La Borde en Francia, o de instituciones psiquiátricas que permiten a algún aventurero psicoanalista visitar a los sujetos internados.

asignado, así como con su programa curricular. Todo esto, entre otras cosas, es *encuadrar*.

La duración fija y arbitraria de las sesiones es otro elemento que cierra el marco herméticamente, al igual que la impoluta —por no decir acartonada— manera de proceder del psicoanalista frente a “su paciente”². Ninguno de estos rituales sirve más que para estandarizar cuán tremendamente perturbadores y cuestionadores pueden resultar los encuentros en el consultorio (que yo prefiero nombrar *espacio analítico*) para quien pretende ejercer la función de analista.

El colmo del anhelo de asepsia y el cuidado de una distancia que mantendría la supuesta neutralidad del analista fue un individuo cuyo nombre no recuerdo (agradecería que me fuera informado si es que alguien lo sabe), miembro de aquella *International Psychoanalytic Association* (IPA) de mediados del siglo pasado, que vestía religiosamente igual cada vez que recibía a sus pacientes —trajes, camisas y corbatas idénticos, tanto en su color negro como en estilo— para conservar impoluta, como un estéril quirófano, su imagen rígida de estatua más o menos parlante³.

¿Qué es entonces lo que considero la contraparte del *encuadre*, es decir, el *dispositivo analítico*? Es aquello que pone en marcha los tópicos que posibilitan el psicoanálisis, en otras palabras, todo lo que habilite al sujeto para escuchar su propio decir al tiempo que otro lo escucha también. El encuentro del analizante y el analista es resultado de la demanda del primero de ser escuchado por el segundo; esto instaura

las posiciones de ambos y le permitirá a aquél escucharse a sí mismo. No obstante, esta demanda ha de ser recibida en su más estricta singularidad —sin encuadre de ningún tipo— para que pueda suscitarse aquello que, desde Freud hasta nuestros días, es la condición sin la cual es imposible efectuar el análisis: la transferencia (y el amor que conlleva). La clínica psicoanalítica va necesariamente de lo particular a lo particular y no de lo universal a lo particular. Lo último sería el caso de quienes recelan de los herméticos encuadres de su práctica y están en perpetua búsqueda del sentido perdido.

Para el vienés, la transferencia surge de la repetición; no obstante, Jean Allouch, en su *L’amour Lacan* (2009), afirma que se trata de una *varité* más de entre todas aquellas figuras del amor que han aparecido en la historia del *serhablante* (el amor a Dios, el amor fraterno, el amor pasión, el amor puro, el amor loco, el amor cortés, el amor filial, el amor al próximo, el amor místico, el amor extático, el amor romántico, etcétera). Este “amor Lacan”⁵ se da en y por el movimiento del análisis entero, desde la instauración de la transferencia, hasta la deposición del analista como tal, que es, además, lo que posibilita arribar al final de un análisis⁶; se sostiene en el *Sujeto supuesto Saber* (SsS), es decir, el papel que el analizante confiere al analista: aquel atribuye a este un saber supuesto. Esto contraviene a los encuadres más “clásicos”, en los que el psicoanalista presume de un saber que no posee, como el *maître*⁷ absoluto de la situación psicoanalítica⁸.

² Palabras entrecuadradas intencionalmente, pues existen quienes sienten y hasta piensan que, por el hecho de que alguien les formule una demanda, será su paciente y no un analizante más, que ni es de él y tampoco habría que encuadrarlo como “paciente”. Este significante hereda la connotación del campo de la medicina y de la patología; sin embargo, demasiados analistas todavía se lo adjudican, cual título nobiliario, a quien previamente hayan “diagnosticado”.

³ Haber escrito “estéril quirófano” no fue mero azar; la persecución obsesiva de este encuadre convierte la práctica de estos inflexibles personajes en una labor cuasi quirúrgica; hacen incisiones cual cirujanos que, enguantados, entran a las profundidades del cuerpo, en nuestro caso a las “oscuras profundidades de la psique y el inconsciente” y extirpan los cuerpos extraños que encuentran. Para más de uno de estos “encuadradores”, el objeto de su búsqueda se torna en feroz perseguidor.

⁴ *Variété*, neologismo utilizado por Lacan en la sesión del 19 de abril de 1977 del seminario *L’insu que sait de l’une bévue s’aile a mourre*, formado por la condensación de *vérité* (verdad) y *variété* (variedad). En nuestra lengua se ha traducido como “variedad”. Este neologismo fue retomado por Allouch para hablar de las diferentes *varités* del amor.

⁵ Nótese que no escribimos amor a Lacan, amor por Lacan, amor de Lacan, amor desde Lacan, amor hacia Lacan, amor para Lacan, ni nada parecido.

⁶ Posición en la que se afirma la existencia de un final del análisis, a diferencia de la posición freudiana sobre la interminabilidad o infinitud —de acuerdo a las traducciones canónicas a nuestra lengua— del psicoanálisis, pues siempre quedaría, según él, algo por ser analizado. Recuérdese la analogía con el micelio de un hongo, presente en su “Análisis terminable e interminable” (Freud, 1937/1980.)

⁷ Utilizo deliberadamente el término *maître* en francés por la polisemia de amo, así como maestro; nosotros tendríamos que elegir entre uno de los dos términos o usar ambos.

⁸ Recuérdense los discursos del amo y su opuesto, el discurso analítico.

Freud estableció la regla fundamental: decir todo lo que se venga a la mente, una especie de pensar en voz alta. No obstante, Lacan corrigió la consigna: no se trata de decir todo lo que se piensa sino de *decir no importa qué*; decir sin pensar para derrumbar el imperio de la razón del *cogito* cartesiano, aquel que lanza a los cuatro vientos “soy allí donde pienso o en tanto pienso”.

Esta regla tiene su contraparte en el concepto freudiano de la *atención flotante* del analista, el cual consiste en no poner especial atención en ciertas palabras o fragmentos del relato ni estar pendiente de algún sentido emergido de las “oscuras profundidades del inconsciente”. Lacan, a su vez, plantea que el analista debe estar allí y ocupar su lugar sin pensar como condición para poder escuchar aquello que aparece en los enunciados, no sólo en las palabras sino en el juego de las mismas letras. Este no pensar del analista es la contraparte al *decir no importa qué* del analizante.

Lacan discrepa con Freud respecto a la *interminabilidad* de un psicoanálisis y plantea el concepto de *destitución subjetiva* del analista: en resumen, removerlo de la posición de SsS que ocupó a lo largo del análisis. La destitución de ese saber supuesto al sujeto (aquí ya con minúsculas) produce su caída y lo convierte en un deshecho, algo que ya no es ni está. Eso es el final de un análisis.

Segundo punto: la presencia y lo virtual. Cuerpo, mirada y voz

Es necesario determinar si este dispositivo puede sostenerse en la virtualidad impuesta por la pandemia y si sufre cambios debido a la consecuente imposibilidad de efectuar el análisis en el consultorio, al que prefiero nombrar “espacio de análisis”. Hasta antes de la pandemia mi posición era de un rotundo rechazo a la

idea de llevar a cabo un análisis por medio del teléfono o la pantalla de una computadora. Sin embargo, si un analizante cambia de ciudad, ¿tendrá que desplazarse a menudo para continuar su análisis? o si es el analista quien se ve en la necesidad de mudarse, ¿interrumpirá los análisis a su cargo? He conocido y vivido situaciones en que los analizantes emigrados viajaban con frecuencia para continuar con sus análisis. También he sabido de analistas que se trasladaban a otra ciudad y en el transcurso de varios días seguidos recibían presencialmente a quienes se lo solicitaban. Yo mismo he aceptado demandas de análisis de gente que vivía en otras ciudades —algunas cercanas y otras en los extremos del país— y que viajaba cada tanto para acudir a sus sesiones. Hay quienes han cruzado océanos para analizarse en otro continente.

Desde marzo de 2020 hubo un confinamiento obligado por la realidad de un posible contagio por salir a la calle, tomar el transporte público o encontrarse en un lugar cerrado —como el espacio de análisis. Se instauró la llamada “sana distancia”, el uso de cubrebocas o mascarillas en espacios públicos, así como el lavado y desinfección constante de manos; hubo también quienes se bañaban y cambiaban de ropa cada vez que volvían a sus casas. Algunos países limitaron las salidas a situaciones de emergencia y a la compra de alimentos y medicinas. En fin, todos hemos vivido en mayor o menor medida estas circunstancias. Mis colegas y yo mismo —cada uno bajo sus propios argumentos y en diferentes momentos de la singularidad de los análisis— recurrimos a alguna de las alternativas para no interrumpir los análisis durante ya un año y medio. Cada quién eligió una solución, aunque algunos nunca dejaron de recibir a sus analizantes en sus espacios usuales, pero con medidas preventivas.

Lacan habló de la clínica psicoanalítica; el 5 de enero de 1977 dijo en Vincennes: “[...] es por eso que la clínica psicoanalítica consiste en reinterrogar todo lo que Freud dijo [...] No es complicado, la clínica tiene una base: *es lo que se dice en un psicoanálisis*” (Lacan, 1977a). Esto último se relaciona con la presencia virtual en la clínica analítica durante la pandemia: lo que aparece en pantalla durante la transmisión de un evento en tiempo real es una presencia con voz, mirada y cuerpo, cuya imagen efímera vemos solo durante el tiempo en que el analizante ocupa el espacio analítico. Mientras dura la sesión, el analizante no mira al analista y éste sólo aprecia desde atrás fragmentos del cuerpo del analizante. Al contrario que con la presencia física, donde analizante y analista aparecen corporeizados, tanto la voz como la mirada y el cuerpo son captados por una cámara, viajan por el ciberespacio a través de complejos circuitos y se despliegan en la computadora del destinatario en tiempo real. Y si bien esto es cierto para las plataformas sofisticadas como *Zoom, Facebook Live y Skype*, algunos sólo usamos el teléfono, es decir, la presencia de la voz sin la mirada ni el cuerpo visible; ambas opciones plantean diferencias y problemas, pero comparten la presencia de la voz y, al menos para mí, eso es lo fundamental.

La voz funge de vehículo para todo discurso, enunciación y enunciado, la sonoridad del significante, la palabra y la letra, así como la diferencia entre el dicho y el decir. Se sirve de modulaciones, pausas, inhalaciones y exhalaciones, tonos, timbres y tesituras, ritmos, musicalidad y escansiones respiratorias, volúmenes y cambios, prisas y calmas, intensidades, armonías y desarmonías, resonancias y timbres, quejidos, puntos suspensivos, su prisa y suspiros, letras, palabras, frases, lapsus y... ¡silencios! Y, en medio de todo esto, nadando en las tempestades y calmas chichas⁹ de este mar de elementos, surge el decir detrás

de lo dicho o lo que se dice en lo que se escucha¹⁰. ¿Acaso no están presentes estos elementos en el decir que se atisba detrás de lo dicho —o lo que se dice— por el analizante, tanto en la práctica donde ambos cuerpos están presentes como a través del teléfono o las bocinas de la computadora que virtualizan esos cuerpos, las miradas y la voz? La capacidad de escuchar ese decir detrás de lo dicho es lo que habilita y sostiene al dispositivo analítico, siempre y cuando se respete la transferencia en sus movimientos, detenciones, oscilaciones y repeticiones. Esto sólo es posible por la “recepción” de quien está para escuchar sin ir en búsqueda de “un sentido perdido” que hay que visibilizar; mientras el analista pueda ocuparse de escuchar sin pensar —como lo propone Lacan— el análisis podrá continuar no obstante cualquier distancia física.

Antes expresé mi rechazo a la práctica del análisis por los medios electrónicos, pero la pandemia se impuso con las consecuencias que todos hemos padecido. Nos ha arrastrado a situaciones inauditas: la enfermedad misma, sus complicaciones, las incontables muertes, las tragedias que vimos y vivimos, el miedo al contagio, los conocidos que enfermaban y morían, los que lograban sobrevivir con dificultad, el aislamiento y confinamiento, la falta de contacto con los seres queridos, la interrupción del trabajo, las calles vacías, compras ridículas de pánico (¿recuerdan las compras de pánico de papel higiénico?); nos acostumbramos a no saludar de mano y mucho menos de abrazo y beso, dejar de ver a la familia y amigos, suspender el trabajo. Las noticias corrían de boca en boca: “fulano se contagió; zutano estaba bien y dos horas después de que le empezaron los síntomas murió; los hospitales están llenos; las salas de terapia intensiva, no se diga; no hay ventiladores; se acabaron los cubrebocas”.

¿Qué hacer frente a este alud de calamidades? ¿Cómo sobrevivir, no sólo a la COVID, sino a todo lo que

⁹ Dícese del mar cuando el aire está en completa calma y quietud, antes o después de la tormenta.

¹⁰ Paráfrasis de lo dicho por Lacan en tres ocasiones en las que marca una diferencia, al mismo tiempo que la relación entre el decir y lo dicho (o lo que se diga). Las citas son: “Que se diga, como hecho, permanece olvidado detrás de lo que es dicho, en lo que se escucha” (Lacan, 1972a); “Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha” (Lacan, 1972b); y “El decir es, justamente, lo que queda olvidado detrás de lo que es dicho en lo que se escucha” (Lacan, 1972c)

arrastra a su paso, incluyendo las dificultades para continuar los análisis en curso? ¿Interrumpir los análisis hasta que vengan “mejores tiempos”? y ¿Cuándo será eso? Ingenuamente pensábamos que sería cosa de unos cuantos meses —tres o máximo seis—; sin embargo, llevamos ya dieciocho meses y el vaivén de las “olas tsunamiescas” parece interminable.

El campo del análisis no podía ni puede generalizar el quehacer en este asunto en particular y de ninguno en general. ¿Qué decía cada analizante? Hubo quienes decidieron interrumpir y quienes no; de estos últimos, algunos tardaron más que otros en discutir la posibilidad de continuar con los cuerpos no presentes. Si enuncio esta última frase de esta manera es porque, como lo dije antes, al igual que en el espacio analítico, en la práctica virtual puede haber presencia del analista y su escucha en tanto haya presencia, del otro lado de la línea telefónica o de la pantalla de la computadora, del analizante con su decir, su demanda y la transferencia que opera en el *decir no importa qué* de uno y el *no pensar* del otro.

Durante este ya muy largo tiempo de la pandemia, he escuchado en mi práctica lo que para alguno se ha jugado sólo escuchando en ciertos momentos la voz del analista. Hay quienes se han vuelto a recostar en el diván y otros que aún no. He escuchado también a quien ha dicho la primera vez que volvió a recostarse en el diván: “Extrañaba esto, es mucho mejor así”. ¿Por qué tendría que ser mucho mejor así? Quien lo enunció dio cuenta de ello con su decir, que por supuesto me lo reservo.

El análisis y la práctica analítica van de lo particular a lo particular. No puede ser de otra manera, los universales son el ideal de quienes se esfuerzan por encontrar necesariamente sentido en todas partes —“la hemorragia del sentido”, diría Guy Le Gaufey (2003)— encuadrando todo en los férreos muros que constriñen el despliegue de la singularidad.

Para terminar estas breves notas, quiero decir

que considero posible que, en ciertas circunstancias, un análisis pueda continuar de esta manera, mientras que en otros casos no. La transferencia existe y lo permite, como cuando alguien se cambia de ciudad y eso no impide que el analizante se desplace.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2009). *L'amour Lacan*. Epel (existe una versión en nuestra lengua: El amor Lacan, El Cuenco de Plata, 2011).
- Freud, S. (1937/1980). *Análisis terminable e interminable*, en *Obras completas*, vol. XXIII. Amorrortu.
- Lacan, J. (1972a). *Seminario Ou pire...*, sesión del 21 de junio de 1972.
- Lacan, J. (1972b). *L'Étourdit*, sesión del 14 de julio de 1972.
- Lacan, J. (1972c). *Seminario Encore*, sesión del 19 de diciembre 1972.
- Lacan, J. (1977a). “Ouverture de la Section Clinique”, *Ornicar*, 9, abril 1977.
- Lacan, J. (1977b). *Seminario L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*, sesión del 19 de abril de 1977.
- Le Gaufey, G. (2003). La interpretación como hemorragia del sentido, en *Página Literal*, n° 1, Página Literal.
- Martínez Malo, J. (2019). *Lacan cortés. El fracaso cortés del amor*. Me cayó el veinte.



R. Verónica Peinado

Investigadora independiente (México)

veronikap72@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6754-5740>

Recibido: 13 de enero de 2022

Aceptado: 1 de marzo de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6775235>

Sección: *Dossier*

Del dominio de sí al descubrimiento del inconsciente: Una discrepancia entre la filosofía moral y el psicoanálisis

Resumen

En la actualidad es común, en algunas vertientes del psicoanálisis, señalar la relación entre la práctica psicoanalítica moderna y las escuelas antiguas de filosofía moral, cuyo objeto era el cuidado de sí (*epimeleia heautou*). Tal nexo había sido ya advertido por Jacques Lacan. Sin embargo, en la vinculación psicoanálisis-filosofía moral no se ha reparado en que el multicitado “cuidado de sí” implica una práctica del “dominio de sí” que se pretende lograr a partir de la supresión de las pasiones y con la ayuda de la razón; este camino resulta antitético al del psicoanálisis y su escucha del inconsciente.

El objetivo del presente artículo es mostrar que la búsqueda del cuidado de sí —esencia de las escuelas antiguas de filosofía moral— se encuentra intrínsecamente vinculada al afán de dominar los deseos con la razón o a través de ejercicios que derivan en una ética que persiste hasta nuestros días y cuyos elementos esenciales Freud y Lacan rechazaron abiertamente.

Palabras clave: Cuidado de sí, Filosofía moral, Deseos, Psicoanálisis, Inconsciente.

From self-mastery to the discovery of the unconscious: A discrepancy between moral philosophy and psychoanalysis

Abstract

Nowadays it is common to point out the relationship between modern psychoanalytic practice and ancient schools of moral philosophy, whose objective was self-care (*epimeleia heautou*). Such a relationship had already been noted by Jacques Lacan. However, in the link between psychoanalysis

and moral philosophy, it has not been noticed that the aforementioned “self-care” implies a practice of “self-control” through the suppression of passions and with the help of reason. This path is antithetical to that of psychoanalysis and its listening to the unconscious.

The objective of this paper is to show that the search for self-care —an essence of ancient schools of moral philosophy— is intrinsically linked to the aspiration to dominate desires with the use of reason or through exercises that lead to a type of ethics, still present today, and whose essential elements were openly rejected by Freud and Lacan.

Keywords: *Self-care, Moral philosophy, Desires, Psychoanalysis, Unconscious.*

El hombre, aunque degradado ahí afuera, se siente soberano en su propia alma. Él se ha creado en algún lugar del núcleo de su yo un órgano de vigilancia que examina sus propias mociones y acciones para determinar si armonizan con sus exigencias. Si no lo hacen, son inhibidas y relegadas sin miramientos.

(Freud,
1979/1917:133)

El cuidado de sí y la filosofía moral

El inicio de la filosofía occidental se sitúa en el siglo VII a. C. en territorio jonio, y sus representantes, más que filósofos, se denominan “físicos”, pues se esmeran en explicar el mundo a partir de los principios de la naturaleza (*physis*). Tiempo después, surge el interés y la reflexión sobre el hombre y lo relativo a las normas de conducta, es decir, la moral. Sócrates, tal como lo presentan Platón y Jenofonte, encarna ese interés y se vuelve el paradigma y promotor de una práctica del cuidado de sí¹.

El conocimiento y el cuidado de sí mismo

La filosofía moral expresada en el marco del *epimeleia heautou* está relacionada con la célebre máxima delfica *gnothi seautón* (conócete a ti mismo). No es claro si dicha máxima, inscrita en el frontispicio del Templo de Delfos, fue extraída de alguna respuesta de la Pitia a

uno de los llamados Sabios antiguos y grabada, junto con otras, en el *prónaos* del templo; si fue dicha anteriormente por alguno de éstos (quizás Tales de Mileto) y en honor a su sabiduría fue inscrita en el santuario tal como lo indica Sócrates en el diálogo platónico *Protágoras* (342 e); o bien, si, como afirman otros (Roscher y Defradas por Foucault 2002: 18-19), las inscripciones entre las cuales estaba la de *gnothi seauton* son meras recomendaciones para el consultante del oráculo.

Lo indudable es que Sócrates concedió a esta frase el carácter filosófico que dio origen a su práctica. En los diálogos platónicos *Apología* y *Alcibíades* encontramos expresado el *gnothi seauton* en el terreno filosófico y como condición para la búsqueda del cuidado de sí mismo: “[...] sea fácil o difícil, el hecho con que siempre nos enfrentamos es éste: que conociéndonos a nosotros mismos podremos conocer la manera de cuidarnos mejor” (*Alcibíades* 129 a).

Tras esta información, Sócrates aclara que dicho saber versa específicamente sobre el alma, adhiriéndose a la tradición religiosa pitagórica de la separación cuerpo-alma: “[...] al prescribir el conocimiento de sí mismo, lo que se nos ordena es el conocimiento de nuestra alma” (*Alcibíades* 130 e). Pues, como le advierte al joven Alcibíades (*Alcibíades* 131 a): “Quienquiera que conoce algo de su cuerpo, conoce lo referente a éste, pero no se conoce a sí mismo”.

La misión de Sócrates se convirtió en conocer el alma para promover su cuidado, tal como lo señala en la *Apología*:

[...] yendo de acá para allá, no hago otra cosa que tratar de convencer, tanto a jóvenes como a viejos, de que no deben cuidar sus cuerpos ni de la fortuna antes ni con tanta intensidad como de procurar que su alma sea lo mejor posible. (Apología 30 a)

¹ *Epimeleia*, traducida por Segovia como “inquietud”, significa tanto “preocupación” como “ocupación” y “cuidado”. Es esta última la que aquí utilizaremos.

² “Nada en demasia”, fragmento tomado del libro *La pederastia socrática: del deseo a la filosofía* de mi autoría (2010).

La exhortación a cuidar el alma parte del presupuesto de la separación de ésta respecto al cuerpo, formulada en el terreno religioso de los misterios griegos y en la que se basará la teoría socrática de la inmortalidad del alma.

Teoría socrática del alma

Sócrates indica que suscribe específicamente a la religión misteriosa profesada por Pitágoras. Primero reconoce que el cuerpo refleja el estado del alma, y ambos forman un conjunto:

[...] este cuerpo a su vez no puede ser curado más que a una con el alma, y que, si los médicos griegos son impotentes contra la mayor parte de las enfermedades, ello se debe a la ignorancia que tienen del conjunto que tienen que cuidar; de forma que, al estar enfermo de todo, la parte no puede curarse. (Cármides 156 e)

Pero más adelante afirma la hegemonía del alma: “[...] el alma es la fuente de donde manan, para el cuerpo y para el hombre entero, todos los bienes y todos los males” (156 e).

La noción de cuerpo se encuentra ampliamente referida en el *Fedón*, en relación con la inmortalidad del alma como objetivo último de la filosofía. Allí, Sócrates se enfoca en mostrar la condición deplorable del cuerpo:

[...] son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías [...]. (Fedón 66 b)

El cuerpo y sus deseos son la causa de guerras, revoluciones y luchas: “[...] y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos

de sus cuidados; y de ahí que por todas esas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía [...]” (*Fedón 66 c*).

Las exigencias del cuerpo impiden al hombre la tarea del filósofo de buscar el conocimiento y la verdad: “[...] si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo [...] nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad” (*Fedón 66 d*).

Por ello, es indispensable desoír toda demanda del cuerpo: “[...] más cerca estaremos del conocer [...] si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo [...] manteniéndonos puros de su contacto hasta que la divinidad nos libre de él” (*Fedón 67 a*).

Para Sócrates, el filósofo es por excelencia quien tiene la capacidad de mantener cuerpo y alma separados:

¿Y no te parece [...] que, en su totalidad, la ocupación de un hombre semejante no versa sobre el cuerpo, sino, al contrario, en estar separado lo más posible de él y en aplicarse al alma? [...] ¿no está claro en tal conducta que el filósofo desliga el alma de su comercio con el cuerpo lo más posible y con gran diferencia sobre los demás hombres? (Fedón 64 e)

Una vez hecha esta distinción, el paso siguiente es centrarse en conocer la naturaleza del alma y el modo en que opera. Dado que Sócrates tiene como precepto de su filosofía el cuidado del alma, sus *Diálogos de Platón* transmiten una concepción de ésta desde diferentes perspectivas: por un lado, describe las partes de las que se compone y su relación con los deseos y, por otro, resalta su esencia inmortal; además, define con una alegoría lo que entiende por alma y con esto explica su teoría de la reminiscencia.

Las almas aladas y la verdad

En el *Fedro*, Sócrates reconoce que no es capaz de descubrir cómo es el alma, pues sería una tarea muy amplia, pero indicarlo a partir de una semejanza es una labor más breve: “Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas” (246 a). Las almas de los humanos son de difícil conducción ya que el guía se enfrenta a dos caballos: uno de ellos es bello y bueno; el otro, lo contrario (246 b). Estas almas aladas recorren el cielo: cuando son perfectas vuelan por las alturas allende el cielo, mas si han perdido las alas son arrastradas hasta que se apoderan de un cuerpo terrestre, es decir, de un mortal. Sócrates inicia una detallada explicación de las diferentes almas aladas para, por un lado, concluir que sólo las almas perfectas de los dioses pueden acceder a la verdad al contemplar la realidad y, por otro lado, clasificar los tipos de seres que existen dependiendo de lo que su alma alcanzó a ver fuera del cielo:

[...] la que mejor sigue a los dioses levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior y es llevada con ellos en la revolución circular, turbada por los caballos y contemplando a duras penas las realidades: otra, unas veces levanta y otras baja la cabeza, y, por causa de la violencia de los caballos, ve unas realidades y otras no. Las demás, aspirando todas a subir, intentan seguir a los dioses, pero, siendo incapaces de ello, se hunden [...], se retiran sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez que se han retirado de allí, se alimentan de opinión. (Fedro 248 a)

Las almas de menor categoría no alcanzan a contemplar la realidad cuando están en el cielo, y por ello se implantan en los reyes o guerreros y, por último, en los políticos, administradores o negociantes (*Fedro* 248 c). La alegoría sostiene la reminiscencia platónica, que considera la idea como el recuerdo de aquello que

nuestra alma vio en otro tiempo, cuando marchaba en compañía de la divinidad. La experiencia se compara con la de los iniciados en los misterios religiosos: “[...] el hombre que sabe servirse de tales recuerdos, iniciado continuamente en los misterios perfectos, es el único que llega a ser verdaderamente perfecto” (*Fedro* 249 c). La referencia a los misterios se encuentra también en la concepción de la inmortalidad del alma que nos transmite Sócrates.

La inmortalidad del alma

Aunque la teoría de la inmortalidad se encuentra señalada en otros diálogos, como en el *Fedro*, donde se sostiene que “[...] toda alma es inmortal, pues aquello que se mueve a sí mismo es inmortal” (245 c), el objetivo de Sócrates en el *Fedón* es demostrar a sus amigos que lo acompañan en sus últimos momentos que no teme a la muerte, ya que el alma es inmortal. Comienza por retomar la separación de alma y cuerpo para explicar en qué consiste la muerte:

¿[...] que no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo? ¿y que el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo de sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma? ¿Es, acaso, la muerte otra cosa que eso? (64 c)

Y más adelante reitera: “¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?” (67 d). Ante las dudas de Cebes, su interlocutor, sobre la separación del alma y el cuerpo, Sócrates argumenta la inmortalidad del alma a través del concepto de transmigración, base de la religión órfica:

[...] existe una antigua tradición, que hemos mencionado, que dice que, llegadas de este mundo al otro las almas, existen allí y de nuevo vuelven acá, naciendo de los muertos. [Pues] no podrían volver a nacer si no existieran. Y [...] no sólo en el caso de

los hombres, sino también en el de todos los animales y plantas. (Fedón 70 c)

Afirma de manera simple y contundente: “tan real es el revivir como el que los vivos proceden de los muertos, y el que las almas de estos existen” (72 d). Cebes le responde, intentando entender:

[...] según ese argumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que el aprender no es sino recordar, resulta [...] que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de estar en esta figura humana. (72 e)

Sócrates continúa defendiendo la inmortalidad del alma e indica que, puesto que el alma dota de vida al cuerpo, y lo contrario a la vida es la muerte, el alma es inmortal (105 d). Sócrates sustenta su creencia en la inmortalidad del alma sobre la práctica religiosa de los misterios, pero la conduce a un terreno filosófico: “Platón desarrolló y confirmó, a la luz de la enseñanza religiosa de los órficos y pitagóricos, otro aspecto de Sócrates” (Guthrie, 1995: 107).

El diálogo Cármides (158 b), habla de los “bellos razonamientos que hacen nacer la templanza (*sofrosyne*) en el alma”; el ateniense señala que los aprendió³ de un médico tracio (“la fórmula de encantamiento”) en el ejército, “uno de esos discípulos de Zalmoxis que, se cuenta, saben hacer inmortales a las gentes”. A partir de esta alusión a los tracios y más específicamente a Zalmoxis, no podemos dejar de lado la referencia a la doctrina pitagórica.

Pitágoras debe su fama principalmente a las matemáticas y la filosofía:

Pitágoras adelantó mucho en la geometría [...]. Que se ejercitó principalmente en una especie de ella que es la aritmética. Y que inventó la escala

musical por una cuerda sola. [...] sacrificó una hecatombe habiendo hallado que en un triángulo rectángulo la potestad de la línea hipotenusa es igual a la potestad de las dos que lo componen. (Diógenes Laercio, 1985: 128)

Por otra parte, también es considerado fundador de una escuela o secta de tipo religioso: “Sus discípulos [...] depositaban sus bienes en común. Callaban por espacio de cinco años, oyendo sólo la doctrina; y nunca veían a Pitágoras hasta pasada esta aprobación” (Diógenes Laercio, 1985:127).

Lo más relevante sobre esta doctrina es la creencia de Pitágoras en la transmigración de las almas. Según Diógenes Laercio, el mismo Pitágoras narra su propia historia de transmigración:

Heráclides [...] refiere que Pitágoras decía de sí mismo que en otro tiempo había sido Etalides, y tenido por hijo de Mercurio; que el mismo Mercurio le tenía dicho pidiese lo que quisiera, excepto la inmortalidad, y que él le había pedido que el que vivo o muerto retuviese en la memoria cuanto sucediese, [...] que tiempo después de muerto, pasó al cuerpo de Euforbo y fue herido por Menelao. Que siendo Euforbo, dijo había sido en otro tiempo Etalides, y que había recibido de Mercurio en don la transmigración del alma, como efectivamente transmigraba y circuía por todo género de plantas y animales. [...] Que después que murió Euforbo, se pasó su alma a Hermótimo, [...] que después que murió Hermótimo se pasó a Pirro [...] Y finalmente que después de muerto Pirro, vino a ser Pitágoras y se acordaba de todo. (1985: 124)

La idea de la transmigración de las almas es la manera de explicar su inmortalidad: el alma virtuosa encuentra otro cuerpo para poseerlo. Por esa razón, Sócrates muestra ante Simmias y Cebes una actitud serena frente a su propia e inminente muerte, pues sabe que en el

³Templanza, sabiduría moral o prudencia.

Hades encontrará gente valiosa y, haciendo una vez más referencia a la religión misterica, afirma que sólo los que fueron iniciados y purificados estarán junto a los dioses, y los demás yacerán en el fango (*Fedón* 68 e).

La división del alma y los deseos⁴

En *La República*, Sócrates nos presenta la conformación del alma en dos partes, una racional y otra irracional:

[...] la parte con la que se razona es el principio racional del alma, y la otra, aquello con lo que desea, se siente hambre y sed. Este último principio también absorbe los demás apetitos y todo lo irracional y concupiscible, como amigo que es de las satisfacciones cumplidas y los placeres. (439 d)

Más adelante, Sócrates añade a su división del alma un tercer elemento:

[...] el alma de cada individuo [...] se divide en tres partes [...]. Dado que son tres las partes del alma, tres serán, a mi parecer, los placeres, cada uno propio de cada parte, y lo mismo los deseos y principios de mando. (580 d)

Y las explica:

*Hay algo [...] por lo que el hombre conoce; algo por lo que se encoleriza, y algo tercero, en fin, a lo que, por la multiplicidad de sus aspectos, no pudimos designar con un nombre exclusivo, por lo cual le dimos el del elemento y más importante y fuerte que hay en él. Lo llamamos, en efecto, lo concupiscible (*epithymetikón*), a causa de la violencia de los deseos (*epithymion*) relativos al comer y al beber, así como a los placeres del amor (*afrodisia*) y a todo cuanto lo acompaña. (580 e)*

En esta clasificación, la parte concupiscible, la de los deseos, es la que debe ser sometida:

[...] estas dos partes [...] gobernarán la parte concupiscible, que es la más extendida en cada

alma, y por naturaleza insaciable de bienes. Sobre ella han de velar las otras dos, no sea que, atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y dejando de hacer lo suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquella que, por su condición natural, no le corresponde, y trastorne por entero la vida de todos. (442 a)

Es en este esquema del alma en el que Sócrates y las escuelas de filosofía moral subsecuentes se basarán para desarrollar sus principios y consolidar el objetivo último del cuidado de sí: el dominio de los deseos.

El dominio de los deseos

En el *Fedro*, Sócrates indica la dificultad para mantenerse alejado de los deseos a través de la alegoría del alma conformada como un auriga conduciendo a dos caballos:

*Mientras que los caballos y aurigas de los dioses están constituidos de elementos buenos, los caballos de los mortales tienen naturaleza dispar, pues uno de los caballos que lleva el carro es hermoso y bueno, pero el otro se encuentra constituido de elementos contrarios, lo cual dificulta la conducción al auriga de esta alma. (*Fedro*, 246 b)*

Según él, existen los deseos malos y los deseos buenos, y señala que los primeros pueden ser controlados:

*De los placeres y deseos no necesariamente hay algunos que me parecen ser contrarios a la norma. Pues —añade— los deseos contenidos por las leyes y por los deseos mejores, pueden en ciertos hombres o bien ser alejados completamente con ayuda de la razón, o quedar sólo en poco número y sin fuerza, mientras que en los demás subsisten más fuertes y numerosos. (*La República*, 571 b)*

⁴ El vocablo castellano deseo utilizado aquí corresponde al griego *epithymía*, palabra derivada de *thymos* (aliento, ánimo). En este contexto aparece como sinónimo el término *hedoné*, que significa "placer". Por otro lado, la palabra griega *eros* se traduce como "deseo sexual o físico", es decir, este deseo específico es uno de varios que se consideran irracionales

Estos deseos negativos son los que prevalecen en los sueños: “Los que se despiertan en el sueño [...] cuando duerme la parte del alma razonable, pacífica y dominante de la otra, es decir de la parte bestial y salvaje” (*La República* 571 c).

El conjunto de las ideas expresadas en el *Fedón*, *La República* y el *Fedro* evidencian que la manera de mantener el alma íntegra es rechazar todo placer: “¿Te parece a ti propio del filósofo el interesarse por los llamados placeres de la índole, por ejemplo, de los de la comida y la bebida? [...] ¿y de los placeres del amor?” (*Fedón*, 64 d). En principio, es una recomendación lanzada a los filósofos, y en este rechazo se conoce a un ser entregado a la filosofía: “[...] los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, manteniéndose firmes y no se entregan a ellos” (*Fedón*, 82 c).

Templanza (*sofrosyne*) y dominio de sí (*enkrateia*)

Los conceptos que indican este rechazo o la continencia en lo relativo a los placeres corporales (comida, bebida y relaciones sexuales) se designan con los vocablos griegos *sofrosyne*, *enkrateia* y *autarquía*, que se traducen como templanza, dominio de sí mismo (o continencia) y autosuficiencia. Éstas son nociones básicas en la filosofía práctica. Los primeros términos son los que prevalecen como sinónimos en la teoría y práctica socráticas, mientras el último lo incorporan los representantes de las escuelas filosóficas posteriores.

En el *Fedón* (68 c), Sócrates define la *sofrosyne*: “[...] la ‘templanza’, incluso lo que el vulgo llama ‘templanza’, [significa] el no dejarse arrebatar por el deseo (*epithymia*) sino mantenerse de manera indiferente y moderada [ante él]”.

Y en el *Fedro* señala su relación con el dominio:

Si se trata de una opinión que nos conduce por la razón a lo mejor y nos domina (kratei), damos a

esta fuerza el nombre de templanza; y si se trata de un deseo que nos arrastra irrazonablemente a los placeres y nos gobierna se llama a este gobierno desenfreno. (Fedro, 237 e)

En *La República*, Sócrates define a la *enkrateia* como “dominio de sí”:

[...] la templanza es como un cierto orden y dominio de los placeres y de los deseos [...], se dice [...] que uno es más dueño⁵ (kreitto) de sí mismo. Entiendo yo [...] que esa expresión quiere significar que en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es mejor y algo que es peor, y que cuando lo que es mejor por naturaleza manda sobre lo peor, se dice de ese hombre que es dueño de sí mismo. (430 e; 431 a)

E indica su valor moral: “[...] ha de llamarse templado (*sofron*) y dueño de sí mismo (*kreiton*) a todo aquel que sobrepone su parte mejor a la peor” (431 b).

En el diálogo *Gorgias*, señala en qué consiste el dominarse a sí mismo:

*[...] ser templado (*sofrona*) y dueño de sí mismo (*enkrate eautou*), de sus pasiones (*hedonon*) y deseos (*epithymion*). (Gorgias, 491 d)*

Cuando Calicles y Sócrates discuten en el *Gorgias* sobre las cualidades de los hombres idóneos para gobernar, encontramos la recurrente relación entre las filosofías moral y política, bajo el sello del dominio de sí y dominio sobre los otros, reiterada por Foucault. Cuando Calicles le pregunta a Sócrates a qué se refiere con la idea de “mandar” (*arxein*), éste explica: “Hablo del dominio ejercido por cada persona sobre sí mismo. ¿O tal vez no hay ninguna necesidad de dominarse a sí mismo y sí de dominar a los demás?” (*Gorgias*, 491 d).

El dominio socrático de los deseos que surge en el ámbito filosófico concierne al terreno político, pues el gobierno propio repercute en el que se podrá ejercer

⁵Literal: “más poderoso”.

sobre los demás (Foucault, 2002: 22). Y el instrumento para conseguir el dominio es claramente señalado en los diálogos platónicos y será retomado y repetido en el desarrollo de las escuelas socráticas de filosofía moral: la razón o la parte racional del alma.

La razón

El vocablo *logos* (λογος) aparece al inicio de la cultura griega como sinónimo de *mythos* y con el significado originario de “palabra”⁶. Poco a poco, ambos términos adquieren simultáneamente los significados de “historia” y “discurso” en los textos griegos. En los escritos de Platón, se encuentran claramente diferenciados: *mythos* es “historia” y *logos*, “discurso” y “razón”. Este último sentido encuentra su origen en el prejuicio de Platón contra la *poiesis*. En *La República*, donde se plantea la ciudad ideal, Sócrates pregunta si los *mythoi* deberán ser permitidos como instrumento de educación de los niños:

—¿Permitiremos, pues, sin inconveniente alguno que los niños escuchen, del primero que encuentren, los *mythoi* que quiera contarles y que los reciban en sus almas, aun siendo contrarias con mucho a las ideas que deseamos tengan en su mente cuando lleguen a la mayoría de edad?

—¿Habrá de contar la educación con ambos, y antes que nada con los falsos? (376 d)

A lo cual él mismo responde: “—De ningún modo lo permitiremos. Lo primero, por tanto, será vigilar a los hacedores de *mythoi*; y si los hicieran buenos, los aceptaremos, y si no, los rechazaremos” (377 c).

Platón —para quien los *mythoi* y la *poiesis* deben proveer paradigmas de virtud— censura las historias que presentan a los dioses y héroes cometiendo actos que considera inmorales y apasionados. En este descrédito del término *mythos*, *logos* se reafirma en la filosofía con su matiz originario

que proviene del verbo *lego*, cuyo significado etimológico es “reunir, recoger, elegir, contar” y, por lo tanto, “hablar con peso”, “hablar con razón”, de donde el sustantivo *logos* se entiende como “palabra pesada, calculada, reflexionada”. *Logos* es la palabra calculadora, la “que intenta convencer” (Otto, 2017), de donde se deriva, a su vez, el significado de “razón”.

La prueba en el dominio de eros

Sócrates pone a prueba a los jóvenes atenienses en el dominio de los deseos, especialmente en el más fuerte de ellos —el erótico—, y muestra el triunfo de la parte razonable del alma, representada por un caballo dócil, sobre la parte irracional representada por el caballo desenfrenado. Después de librar una batalla, el caballo desenfrenado arrastra al dócil y al auriga del varón que desea al joven a lanzarse hacia los amados:

Cuando el auriga, después de haber contemplado la visión amorosa y de haber calentando su alma, perciba todo, siendo llenado por el cosquilleo y los pinchos del deseo, el caballo dócil con el auriga, cada vez rechazando fuertemente con pudor, se detiene a sí mismo para no lanzarse encima del amado. El otro, todavía no hace caso ni de los pinchos por parte del auriga ni del látigo, y lo lleva con la fuerza de los saltos, y ocasionando todas estas dificultades al compañero y al auriga lo obliga a ir hacia los niños y a producir el recuerdo del goce de los placeres eróticos. (Fedro, 253 e)

En la experiencia virtuosa, según Sócrates, al final, el caballo dócil y el auriga consiguen dominar, con la razón, al que los arrastraba hacia el placer:

Y, ciertamente, cuán verosímil es que tras esto rápidamente se realicen otras cosas. Al estar junto al lecho con su enamorado, el caballo desenfrenado del que desea (erastés) tiene algo que decir al

⁶Cfr. artículo de mi autoría *El pasaje del mythos al mito*.

conductor, y se cree merecedor de obtener pequeños detalles ante tantos trabajos; el de los adolescentes, por su parte, nada tiene que decir, y lleno de pasión y confundido, abraza al que lo desea (erastés), y lo besa, como el que ama mucho a un amigo. Mientras permanecen recostados, en cambio, no será capaz de negar entregarse al que lo desea (erastés), si acaso éste se lo pidiera. Pero, a su vez, el compañero de yugo con el cochero se opone a esto con pudor y con la razón (255 e).

Tales términos, razón y pudor, definen la filosofía moral y perdurarán en las escuelas filosóficas grecolatinas posteriores. El primero de ellos perpetuará la idea de que los hombres son seres racionales y la razón será el elemento preponderante en la búsqueda de la verdad y la herramienta para conseguir el control de los propios actos. El cuidado del alma conlleva el dominio de los deseos (irracionales), la parte indeseable que impide el acceso a la inmortalidad.

A la muerte de Sócrates, surgieron varias escuelas o grupos que, retomando sus enseñanzas, desarrollaron la ética como una de las partes predominantes, junto con la física y la lógica, de la filosofía, y cuya importancia reside en la practicidad de sus postulados y la coherencia entre la teoría y los actos. La hegemonía de los actos sobre las palabras se convirtió en el emblema de esta tradición filosófica, que llegó en sus épocas posteriores a la promoción de ejercicios y repetición de máximas que condujeran a sus seguidores al logro del dominio de sí.

Este modelo filosófico continuó en el terreno de la religión cristiana y el ámbito académico lo rescató bajo disciplinas interesadas en la naturaleza y cuidado de la psique. Fue en este contexto que Freud, considerado el padre del psicoanálisis, se deslindó a partir de su esquema del aparato psíquico en el que incluye un elemento que, más que ayudarnos a dominarnos, domina nuestros actos.

Freud y el descubrimiento del inconsciente

Freud tiene claro que la inclusión del inconsciente en la vida del hombre y en la participación de sus actos se encuentra en la antípoda del modelo que la filosofía antigua transmitió.

Freud y la filosofía: Conciencialismo

En la obra *Freud, la filosofía y los filósofos*, Assoun muestra las diferencias epistemológicas entre el psicoanálisis y la filosofía. En primer lugar, indica que el más duro obstáculo epistémico que genera la filosofía se relaciona con el *conciencialismo*: “[...] la filosofía excluye al inconsciente de la posibilidad de pensar. Es el ‘conciencialismo’ de la filosofía dominante lo que constituye el obstáculo para la ciencia psicoanalítica” (Assoun, 1982: 27).

Relata Assoun la respuesta de Freud a una carta en la cual una profesora francesa de filosofía le solicitaba expresarse sobre cuestiones de orden metafísico (Assoun, 1982: 27). El psicoanalista aduce desconocer la disciplina sobre la que se le cuestiona y cierra su réplica con la siguiente frase: “El descubrimiento del inconsciente trastocó todas las posiciones anteriores de los problemas” (por Assoun, 1982: 30). Es decir, aunque Freud se refiere a la filosofía especulativa, tiene muy claro el punto que impide su interés en tal disciplina: “[...] lo que determina el desfasaje lógico y terminológico entre filosofía y psicoanálisis [...] es el objeto nuevo que el segundo se ha impuesto comprender y que la primera oculta: el inconsciente” (1982: 30). Assoun lo resume: “Al evocar el inconsciente en la parte final de la respuesta, Freud le asigna decididamente la función de piedra de toque en el divorcio epistémico entre la filosofía y el psicoanálisis” (1982: 31).

Por ello, añade Assoun, para Freud la psicología, de la cual se separa, está más cerca de la filosofía: “[...] Freud presenta al psicoanalista como aliado del médico frente a la alianza sellada entre psicólogos y filósofos que se apoyan en el fundamento conciencialista que les es común” (1982: 31). El psicoanálisis, entonces, nace de esta divergencia.

El descubrimiento del inconsciente

Freud concibe, a partir de su experiencia con los pacientes, dos teorías de la constitución del aparato psíquico; en la primera, se encuentra organizado en tres sistemas o instancias: *inconsciente*, *preconsciente* y *consciente*. En la segunda teoría, Freud cambia a una estructura formada por el *ello*, el *yo* y el *superyó*. La primera concepción del aparato psíquico o del alma consta de la consciencia, la cual a su vez abarca la memoria, llamada *preconsciente*, y lo reprimido, a lo que denomina *inconsciente* (*Unbewusste*): “La representación en nuestra consciencia es lo consciente y las representaciones latentes contenidas en la vida anímica son lo inconsciente, no nos percatamos de ellas” (1980/1912: 271).

Freud enfatiza la noción del *inconsciente* para explicarlo más allá de la idea generalizada que lo consideraba simplemente como la instancia contraria a la consciencia. Toma distancia de los filósofos —específicamente de los aportes de Lipps en lo relativo a esta concepción del inconsciente (1976/1901: 602)—, pues “en ellos está destinado a designar sólo lo opuesto a lo consciente” (1976/1901: 602); explica también su funcionamiento y manifestación e indica su relevancia dentro de la vida de los sujetos.

Primer esquema: *inconsciente-preconsciente-consciencia*

Tras abandonar la hipnosis y la sugestión como recursos de la práctica terapéutica (donde ya se comprobaba la existencia de fenómenos conscientes y no conscientes), Freud se percató del elemento que es la fuente de los sueños. En *La interpretación de los sueños*, propone un método para tal labor y un esquema psíquico para explicar el inconsciente. Se dio cuenta de que había un lugar psíquico desconocido para la consciencia cuyo contenido reprimido se encontraba apartado de ésta.

La obra categoriza el inconsciente como una instancia del aparato psíquico junto con la consciencia

y el preconsciente. Contiene las representaciones que no podemos conocer de manera consciente debido a un proceso de represión, pero que se revelan a través de los sueños, de irrupciones en nuestros actos diarios o, en algunos casos, a través de la instancia llamada preconsciente.

En el volumen XII, Freud aclara: “[...] llamamos consciente a la representación que está presente en nuestra consciencia y de la que nosotros nos percatamos [...], en cambio, a las representaciones latentes [...] habremos de denotarlas con el término *inconsciente*” (1980/1912: 271). Por lo tanto, “[...] una representación inconsciente es una de la que nosotros no nos percatamos” (1980/1912: 271). Más adelante señala la causa por la cual el inconsciente permanece como tal:

[...] damos el nombre de inconsciente al sistema que se da a conocer por el signo distintivo de ser inconscientes los procesos singulares que lo componen [...] Este es el tercer sentido, y el más importante, que el término inconsciente ha cobrado en el psicoanálisis. (1980/1912: 277)

Y concluye:

Lo inconsciente es una fase regular e inevitable en los procesos que fundan nuestra actividad psíquica; todo acto psíquico comienza como inconsciente, y puede permanecer tal o bien avanzar desarrollándose hasta la consciencia, según que tropiece o no con una resistencia. (1980/1912: 275)

El sujeto olvida o reprime lo que no es compatible con la consciencia.

Segundo esquema: *ello-yo-superyó*

Freud deserta el primer esquema del aparato psíquico y elabora otro —no del todo incompatible con el primero— conformado por tres instancias a las que denominó el *ello*, el *yo* y el *superyó*. No obstante, la

noción del inconsciente prevaleció, pero entendida ahora como un adjetivo del *ello*; no como sinónimo, sino como su cualidad. Esta nueva teoría define al *ello* como “el reservorio de la libido” (1979/1924:155), al *yo* como “consciencia y atención”, y al *superyó* como “conciencia moral” o “ideal del yo”.

La relación de las tres instancias se da de la siguiente manera: el *yo* obedece a los dictados (que vienen del mundo exterior) del *superyó* y ocurre la represión (1979/1924: 155); a su vez, el *ello* conlleva la impulsividad que intenta salir, pero el *yo* se instaura “racionalmente” y regula dichos impulsos lo mejor que puede, reprimiéndolos conforme a la realidad que vive el sujeto y a los pedidos del *superyó*. El *superyó* deriva del *yo* y lo auxilia, mostrándole el ideal que debe alcanzar, a partir de los valores morales promovidos por la cultura en la que vive. En resumen, el *yo* se encuentra debilitado entre las exigencias pulsionales del *ello* y las exigencias de conciencia moral del *superyó* (1976/1940: 174).

El *yo* pretende comportarse racionalmente en relación con los deseos o impulsos: “El *yo* es representante de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al *ello*, que contiene las pasiones” (1979/1923: 27). Pero Freud advierte que el *yo* tiene poco éxito, pues: a) no se puede domeñar la vida pulsional de la sexualidad y b) los procesos anímicos son inconscientes, no se ven. Por lo tanto, afirma: “el *yo* no es el amo en su propia casa” (1979/1917: 135). Estas tres instancias no corresponden a las tres del primer esquema freudiano, sino que aparecen como cualidades del aparato psíquico.

El segundo esquema aclara el origen de la formación de las representaciones inconscientes porque enfatiza el empeño humano de actuar en contra de los deseos. Esta obstinación revela también el funcionamiento de la cultura y la necesidad de crear escuelas, grupos o sectas que intenten dominar y no analizar los contenidos inconscientes inherentes al ser humano.

Freud y la moral

Las instancias del aparato psíquico pueden trasladarse al sistema social para entender los elementos que sostienen una cultura: 1) el saber y poder que se encamina a gobernar la naturaleza y satisfacer necesidades y 2) normas que establecen los vínculos entre los hombres (1979/1927: 5-6) y sirven al *superyó* del sujeto para guiar al *yo* en su rechazo del *ello*. Por tal razón, “toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional” (1979/1930: 7), en “la no satisfacción de poderosas pulsiones” (1979/1930:96).

El *yo* se siente enaltecido, la renuncia a lo pulsional lo llena de orgullo (XXIII, p. 113), pero a la vez, le desagrada. Freud denomina a este fenómeno el “malestar de la cultura”, en tanto la cultura impulsa la moral represora. Incluso llama “ética” al *superyó* de la cultura (1979/1930: 137). A pesar de su crítica sobre el funcionamiento psíquico del sujeto, reconoce la necesidad de vivir bajo las reglas que dicta una cultura, pues sin ellas, los impulsos quedarían completamente desatados: “[...] el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. [...] *Homo homini lupus*” (1979/1930: 108).

Freud critica la moral con base en el segundo esquema del aparato psíquico. En su obra *Más allá del principio del placer*, indica que el perfeccionamiento resulta de la represión de las pulsiones y que sólo la minoría de los seres humanos lo busca (1976/1920: 41). De tal manera que la ética, bajo la cual pretenden vivir los seres humanos, es el “ensayo terapéutico de alcanzar por mandamiento del *superyó* lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido” (1979/1930: 137). Para lograrlo, los humanos se han empeñado en crear modos de obtener la felicidad y mantener alejado el sufrimiento (1979/1930: 81). Además de deslindarse de la filosofía especulativa que considera la razón y la

consciencia imprescindibles en los actos del ser humano, Freud se desmarca también de la filosofía moral que desconoce o rechaza el inconsciente y promueve la ilusión de controlar los impulsos inherentes al ser humano, con el subsecuente fracaso y sufrimiento. En contraposición a las escuelas filosóficas del cuidado del alma, añade que para conocer al yo lo indispensable es: “aprende primero a conocerte; luego comprenderás por qué debiste enfermarte y acaso evitarás enfermarte” (1979/1917:135).

El inconsciente al interior del aparato psíquico es la noción fundamental que diferencia al psicoanálisis de otras disciplinas dedicadas al cuidado del alma. Mientras la filosofía moral se centra en el afán de dominio sobre los impulsos considerados deplorables, el psicoanálisis opta por el estudio de lo que representan esos elementos en la vida del sujeto a partir de la asociación libre y gracias al fenómeno de la transferencia que conduce al paciente a repetir los síntomas ante el analista. El sujeto puede alcanzar un cambio estructural si escucha al inconsciente que se manifiesta no sólo en los síntomas sino en cada acto, y si despierta de la ilusión de que puede actuar con control y razón absolutos.

Colofón: las palabras y los actos

Antes de la crítica freudiana a los principios y métodos de las escuelas de filosofía moral antiguas, hubo detractores de quienes profesaban esa doctrina en las culturas griega y romana; consideraban que, mientras en la teoría predicaban el rechazo de los deseos, en los hechos llevaban una vida desenfrenada. Diógenes Laercio, el historiador de los filósofos, da cuenta de ello; narra que cuando el filósofo Aristipo de Cirene recibió una crítica de alguno que lo vio entrar a la casa de una prostituta, respondió: “No es pernicioso entrar, sino no poder salir”. El cireneo explicaba que “[...] el contenerse y no dejarse arrastrar de los deleites es laudable, mas no el privarse de ellos absolutamente” (Laercio, 1985: 128).

En el terreno latino, Séneca es considerado, junto a Epicteto y Marco Aurelio, un gran exponente del estoicismo de la época tardía, pero se le reprocha especialmente la incongruencia entre sus palabras y sus actos. Pregonaba los principios estoicos y no los practicaba; más aún, se le acusa por su cercanía a uno de los personajes del poder más controvertidos por sus actos de violencia y desenfreno: el emperador Nerón, de quien fue tutor y consejero. Sin embargo, los historiadores reconocen que Séneca logró refrenar por un tiempo los excesos del joven emperador, lo que llevó su gobierno a una época de tranquilidad.

Conforme el soberano crecía, prescindió paulatinamente del apoyo del filósofo, a tal punto que Rufo, otro consejero de Nerón, aprovechó la situación para iniciar una campaña de desprestigio contra Séneca. En el año 62 d. C., el filósofo estoico se retiró de la política y se marchó de viaje, pero tres años después se le acusó de conspirar para derrocar a Nerón, por lo cual se le condenó a muerte. Tras recibir la noticia, se suicidó.

Séneca gozaba de una vida de lujos que parecía contradecir sus preceptos; sin embargo, se defendía de esta crítica de la siguiente manera: “[me] dices: ‘Hablas de una manera y vives de otra’. Esto mismo [...] fue objetado a Platón, a Epicuro, a Zenón, porque todos ellos hablaban no de cómo vivían, sino de cómo habían de vivir (1991:18)”. Es decir, Séneca reconoce que sus exhortaciones son recomendaciones aspiracionales, no hechos consumados. Y reitera: “Cuando tenga poder para tanto, viviré como debo” (1991:18).

Y, tratando de justificarse, concluye:

No hacen los filósofos lo que dicen. Sin embargo, ya hacen mucho con lo que dicen [...] no tienes por qué despreciar sus buenas palabras y sus entrañas llenas de buenas intenciones. Aunque carezcan de eficacia, ha de alabarse que se ocupen de estudios saludables. (1991:19)

Estos pronunciamientos ensalzan la potencialidad de la filosofía moral más allá de su eficacia. Hay una necesidad intrínseca de convertir sus principios en ejercicios que deben realizarse afanosa y diariamente; más adelante, autores cristianos como Filón de Alejandría retomaron estas ideas para establecer un modelo de virtud y verdad. Hadot y Foucault incluso llegaron a sugerir una relación entre esta filosofía y el psicoanálisis; no obstante, las características de ambos no pueden estar más alejadas.

Referencias bibliográficas

Assoun, P-L. (1982). *Freud. La Filosofía y los filósofos*.

Ediciones Paidós.

Diderot, D. (1952) *Séneca*. Espasa Calpe.

Diógenes Laercio (1985). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Visión Libros.

Foucault, M. (2002); *La hermenéutica del sujeto*. FCE.

Freud, S. (1976/1940). *Obras completas*. Amorrortu editores.

_____. (1979/1930). *Obras completas*.

Amorrortu editores.

_____. (1979/1927), *Obras completas*. Amorrortu editores.

_____. (1979/1923), *Obras completas..* Amorrortu editores.

_____. (1976/1920), *Obras completas*. Amorrortu editores.

_____. (1979/1917), *Obras completas*. Amorrortu editores.

(1979/1915), *Obras completas*. Amorrortu editores.

(1980/1912), *Obras completas*. Amorrortu editores.

(1976/1901), *Obras completas*. Amorrortu editores.

Guthrie, W. (1995). *Los filósofos griegos*. FCE.

Otto, W. (2017). *Essais sur le mythe*. Editions Allia.

Platón (1981). *Alcíades*. Aguilar.

_____. (1981). *Gorgias*. Aguilar.

_____. (1981). *La República*. Aguilar.

_____. (1981). *Fedro*. Aguilar.

_____. (1981). *Apología*. Aguilar.

_____. (1981). *Fedón*. Aguilar.

_____. (1981). *Cármides*. Aguilar.

Séneca (1991). *Tratados Morales*. De la vida bienaventurada. UNAM.



Alfredo Emilio Huerta Arellano

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

aehuertaa@yahoo.com

ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-6957-7340>

Recibido: 29 de octubre de 2021

Aceptado: 18 de abril de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6772543>

Sección: *Dossier*

La desorientación y el hundimiento del mundo

Resumen

El mundo, concepto fundamental de la metafísica según Heidegger; lugar del que se retira el neurótico, según Freud, no siempre está hecho para ser habitado por el cuerpo, por ciertos cuerpos. A veces se hunde o revienta como una burbuja y el cuerpo queda expuesto suspendido en la nada. Este artículo explora este fenómeno vital de ser arrojados a la catástrofe.

Palabras clave: Mundo, Desorientación, Guerra, Reconstrucción.

The disorientation and sinking of the world

Abstract

The world, which according to Heidegger is a fundamental concept; which according to Freud is the place the neurotic withdraws from, is not always made to be inhabited by the body, by specific bodies. Sometimes it sinks or bursts like a bubble and the body is exposed, suspended in nothing. This article explores this vital phenomenon of being thrown into catastrophe.

Keywords: World, Disorientation, War, Reconstruction.

Si quisiéramos situar el territorio entre el mundo que ha perdido el melancólico y el mundo posible, utópico o concreto con el que se hallará al final de su experiencia, encontraríamos que de una localización a otra sucede un recorrido que podemos llamar como “desorientación”. Se trata de un fenómeno corporal, que se articula a la destrucción o a la pérdida del mundo. Sara Ahmed la ha definido como el momento de desequilibrio que sigue a la pérdida de un mundo y que antecede al encuentro de otro mundo, experiencia de suspensión, de pérdida y expectativa de lo que se encontrará después.

Los momentos de desorientación son, ciertamente, vitales. Son experiencias corporales que sacuden el mundo, empujando al cuerpo fuera de las líneas rectas. La desorientación como un sentimiento corporal puede ser destructiva, y puede hacer añicos la sensación de confianza en el suelo, la creencia de que el suelo sobre el que nos apoyamos puede soportar las acciones que hacen que una vida sea vivible. Semejante sensación de romper algo en mil pedazos o bien de ser roto (*sic*), puede persistir y convertirse en una crisis. O bien la sensación misma puede pasarse, al volver el suelo, o al volver nosotrxs (*sic*) al suelo. El cuerpo puede reorientarse si la mano que se estira encuentra algo en lo que apoyarse. O la mano puede estirarse y no encontrar nada, y puede, en lugar de ello, tocar la indeterminación del aire. El cuerpo, al perder los puntos de apoyo, puede estar perdido, destruido, arrojado. (Ahmed, 2016: 200)

Freud, al igual que Daniel Paul Schreber, vivió momentos de desorientación que fueron también experiencias vitales y que abrieron, en ambos, la necesidad de reconstruir un mundo que se hacía pedazos, arrasado por la catástrofe y la guerra.

Envueltos en el torbellino de este tiempo de guerra *caemos en desorientación*¹, sobre el significado de las impresiones que nos asedian y sobre el valor de los juicios que formamos. (Freud, 1996: 277)

Freud comienza de esta manera la primera parte de su texto *De guerra y muerte. Temas de actualidad* escrito y publicado en 1915. La “desorientación” es una de las experiencias más arriesgadas y sin embargo más vitales; el riesgo corre del lado de la pérdida de la inteligencia y del pensamiento claro, del desequilibrio que la desorientación misma provoca. La vitalidad, por su parte, se sitúa en la posibilidad de recomposición subjetiva de un mundo que se agota o que se hunde. En la época de la guerra, en el estallido de la gran guerra mundial de 1914, explica Freud, las inteligencias más claras se precipitan a la confusión, la ciencia y el trabajo cultural se desvían y contribuyen “a la derrota del enemigo”.

En ese momento de confusión de guerra, el antropólogo, continúa Freud, declara inferior y degenerado al oponente; el psiquiatra lo diagnostica, y el enemigo es presentado como un enfermo mental; toda la época está invadida por la maldad y, el combatiente, explica Freud en este texto que es también un tratadito político, se vuelve “una partícula” que se suma a una gran maquinaria de aniquilación, y el no combatiente por su parte cae en desilusión y la guerra cambia “nuestra actitud hacia la muerte”. Los estados civilizados muestran su rostro guerrero, y la masacre se instala y con ella su furor; melancolía en los no combatientes y furor en los guerreros. Como lo define Pascal Quignard (2016): “Se llama furor ese instante en que los hombres se vuelven perros ávidos de sangre o lobos que aúllan de hambre [...] Es el animal tótem de la vieja Roma, que imponía a sus hijos esa metamorfosis en la bestia peluda y sombría de cuya ubre habían mamado. Nos hemos mirado como lobos” (p. 31).

¹ El cursivado es mío.

Al furor de los combatientes lo acompaña esta desilusión que, como sabemos, se vincula a la pobreza que la guerra provoca. Esta guerra, sobre la que Freud escribe, fue una conflagración total en la cual las naciones más desarrolladas de raza blanca, de las que se suponía hasta ese momento que, además de sus recursos técnicos y culturales, contarían con herramientas diplomáticas para salir adelante de los conflictos geopolíticos sin recurrir a esa maquinaria bélica, fue, sobre todo, un conflicto de grandes Estados civilizados, pero también de grandes maquinarias industriales de aniquilación.

Dentro de cada una de esas naciones se habían establecido elevadas normas éticas para el individuo, quien debía acomodarse a ellas si quería participar en la comunidad de la cultura. (Freud, 1996: 278)

Una exigencia tal implica un gran esfuerzo de renuncia pulsional; una evitación del fraude, de la corrupción y de la mentira; esa renuncia es colocada por Freud como la base del Estado civilizado. Se trata por supuesto de una ética compleja en tanto que hace intervenir a la pulsión y en tanto supone que el mismo Estado, en tanto que civilizado, debe estar sometido a esta renuncia que es más bien, imposible. El texto también se dedica a un examen de las minorías, de los segmentos extranjeros de la población, que de una u otra manera han estado siempre presentes en las civilizaciones cultas y los imperios. Las naciones, hasta esta guerra, siempre habían tolerado más o menos al extranjero que contribuye al baluarte común de la nación. Para Freud la diferencia entre el Estado moderno y el Estado antiguo es que el primero aprendió a separar al extranjero del enemigo.

Se argumenta que, en las naciones cultas modernas, en el momento previo a la Gran Guerra todo hombre sometido a esta renuncia pulsional podría crearse una nueva patria y, en ese sentido, el Estado moderno, su ideal, era capaz de disolver el viejo delirio

que vincula a la nación con el suelo en el cual se nace; delirio que por siglos manchará de sangre a Europa y Oriente. Aparece también una descripción de lo que fue la Modernidad, como una época de la suspensión momentánea de esta figura delirante que reúne a la patria con el suelo.

Así gozaba [el ciudadano] del mar azul y del mar gris, de la belleza de los montes nevados y de las verdes praderas, del encanto de los bosques nórdicos y de la magnificencia de la vegetación meridional, de la armonía de los paisajes en que perduran grandiosos recuerdos históricos y de la paz de la naturaleza inhollada. (Freud, 1996: 279)

Ésta es la descripción de un momento histórico anterior a la árida y monótona obsesión de las fronteras que trazó el siglo XX, del momento anterior al apatridismo masivo desde el cual grandes poblaciones se volvieron masas errantes, en tránsito a un destino incierto y angustioso. Se trata de un pequeño tratado político; es que *De guerra y muerte. Temas de actualidad* define lo que fue y podría ser una patria común en la que se vive o a la que se llega, pero sostiene a su vez su imposibilidad ante el estallido de lo real.

Esta nueva patria era para Freud también un museo rebosante de todos los tesoros que los artistas de la humanidad culta habían creado y legado desde hace siglos. Este museo que para Freud se estaba gestando a inicios del siglo XX muestra una diversidad de culturas y un esfuerzo por el embellecimiento de la vida, y en medio de esa gestación es que estalló la guerra, es decir, lo impensable. "La guerra, en la que no quisimos creer, ha estallado ahora y trajo consigo [...] la desilusión". Freud describe la guerra como destrucción, como aniquilación devastadora, pero también como una aniquilación del tiempo y de la historia y escribe: "Arrasa todo cuanto se interpone a su paso, con furia ciega, como si tras ella no hubiese un porvenir ni paz alguna entre los hombres". (Freud 1996: 280)

La imagen no deja de ser compleja y enigmática; el tiempo es aniquilado y continúa la devastación, ésta no se detiene y arrasa todo a su paso; no es posible mirar atrás o aún si eso fuera posible no importaría mucho, la devastación nos empuja hacia el futuro. Es la imagen de la novena tesis sobre la historia de Walter Benjamin, que se compone de unos versos de Gerhard Sholem, del poema *Saludo del Angelus*.

Mi ala está pronta al vuelo,
Retornar, lo haría con gusto,
pues, aun fuera yo tiempo vivo,
mi suerte sería escasa.

Benjamin (2005) describe un cuadro de Klee, *Angelus Novus*, que junta al verso de Shlolem compondrá la novena tesis:

Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas. Y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso (p. 23).

No solamente el tiempo y la historia fueron aniquilados, se destruyeron además los lazos comunitarios, se envenenaron las relaciones, y súbitamente se hundió, para millones de personas, el mundo. Y Freud no deja de mencionar que el encono instaurado difícilmente sería cancelado posteriormente. Hay algo que nos

llama poderosamente la atención en el texto freudiano y que, a pesar de ser un detalle, es un detalle signifiante y es que ahí, como se dice, está el diablo. Nos referimos a la repetición del término "desorientación". El texto de Freud (1996) está enteramente relacionado con la pérdida del mundo, con la caída del mundo y con el carácter irrecuperable de esa caída inconmensurable:

[...] así, ese ciudadano del mundo culto que presentamos antes puede quedar *desorientado*² y perplejo en un mundo que se le ha hecho ajeno, despedazada su patria grande, destruido el patrimonio común, desavenidos y envilecidos sus ciudadanos (p. 280).

La desorientación y la desilusión se relacionan una y otra vez en este tratado. En cierta forma su entrelazamiento prepara el giro hacia una crítica despiadada; la desilusión del ciudadano moderno, no es nada más que la destrucción de una ilusión, el resquebrajamiento de un montaje imaginario, se trata en efecto de la destrucción como un choque retroactivo de una imagen ideal que se colapsa al contacto con un fragmento de realidad.

El lector puede darse cuenta de que Freud (1996) había preparado en su escritura el terreno para instaurar su fórmula crítica:

Las ilusiones se nos recomiendan porque ahorran sentimientos de displacer y, en lugar de estos, nos permiten gozar de satisfacciones. Entonces tenemos que aceptar sin queja que alguna vez choquen con un fragmento de realidad y se hagan pedazos (p. 282).

En 1910, cuatro años antes del estallido del conflicto armado, Freud había escrito sobre la pérdida y el hundimiento del mundo en la segunda parte del historial clínico *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* (Schreber). En ese segundo apartado de su análisis del texto autobiográfico del presidente Schreber, a quien Freud se esfuerza por

² El cursivado es mío.

hacer entrar al campo de la paranoia —no sin grandes dificultades y no lográndolo del todo—, y que conjetura sobre el mecanismo propio de su padecimiento, no deja de notar que “en el apogeo de la enfermedad”, Schreber estuvo convencido de que una gran catástrofe se avecinaba y que nos encontrábamos cerca de “un sepultamiento (fin) del mundo”; veía antes que Benjamin y Freud mismo, la pérdida de una obra cultural que había tomado 14.000 años en ser levantada y cómo la humanidad se degradaba y la consistencia de sus semejantes y de su entorno decaía a “figuras humanas” que llamó “hombres de milagro, improvisados de apuro”. La potencia de este componente del delirio era de tal magnitud que algunas veces, durante su internamiento en el asilo de locos de Sonnenstein, llegó a leer el anuncio de su propia muerte en una de las páginas del periódico; no sólo muere el mundo, sino también el yo, y este hecho pone de manifiesto que el movimiento libidinal que va del mundo al yo no siempre bascula la pérdida de uno en favor del otro. Quisiéramos advertir que incluso el movimiento de ese hundimiento se produce de una manera más o menos regular en esas dos localizaciones, produciéndose, de manera simultánea, el hundimiento del yo con el del mundo. Para Freud en algunas ocasiones podía Schreber retener al yo y sacrificar al mundo, pero, como puede notarse, en otras, el yo también era sacrificado en este hundimiento catastrófico del mundo.

Y Freud (1996) escribe que “Semejante catástrofe del mundo durante el estado turbulento de la paranoia tampoco es rara en otros historiales clínicos” (p. 64). La observación es pertinente ahora no sólo para esos historiales; Freud mismo registró esa experiencia y, al igual que Schreber, dio cuenta de ella en su escritura. En el historial clínico ese sepultamiento es reflejo, explica Freud, de una catástrofe subjetiva que se proyecta al mundo resultando de ese mecanismo una pérdida que es catastrófica. Se trata de un acto en

el que Schreber dará un golpe de fuerza que destruirá el mundo para abrir, quizá, la posibilidad de recomponerlo, posibilidad que es comparada en el historial clínico con el acto del Fausto de Goethe, en la escena cuarta de la primera parte:

¡Ay! ¡Ay!
¡Has destruido
con puño poderoso
este bello mundo!
¡Se hunde, se despeña!
¡Un semidiós lo ha hecho pedazos!
.....
¡Más potente para los hijos de la Tierra,
Más espléndido,
reconstrúyelo,
dentro de tu pecho reconstrúyelo!

(El coro de los espíritus canta en dicha escena, citado por Freud)

La reconstrucción de ese mundo, en la que se esfuerza el delirio, como “intento de restablecimiento” (Freud, 1996: 65), se logra siempre, para Freud, de manera parcial. Aunque cabe recordar aquí que Schreber experimenta una curación o, como la llama Freud, una reconciliación, en parte por la escritura de las memorias, y en parte por la transformación que lo lleva a una posición erótica singular y extraordinaria. Pero entonces ¿qué es el mundo?

Para orientarnos con respecto a esa cuestión podríamos invocar la tesis de Donna Haraway (1997): *Nothing comes without its world* (p. 137) (Nada viene sin un mundo, sin su mundo), tesis que replanteó el pensamiento y conocimiento contemporáneos; es decir que aquello que pensamos o conocemos debe, a su vez, ser pensado con su mundo, abriéndose así la posibilidad de una multitud no sólo de relaciones sino de mundos plausibles, situación aun impensada y no

comprendida por el campo *psi*. De hecho, ya el trabajo de Jacques Derrida había preparado esta idea en la década de los noventa y principios de la década siguiente, en medio de su curso titulado *La bestia y el soberano*, en donde va a tomar, girar alrededor y transformar la tesis de un curso de Heidegger, en el cual son comparadas las distintas formas vitales o inanimadas en su relación con el mundo ¿de qué manera lo inanimado, lo humano y lo animal se relacionan con el mundo?: “la piedra no tiene mundo” (*Der Stein ist weltloss*); “el animal es pobre en mundo” (*Das Tier ist welt arm*); “el hombre es configurador de mundo” (*Der Mensch ist Weltbildend*). El curso de Heidegger es *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad).

En su clase de seminario del 19 de diciembre de 2001 se va a acompañar de este planteamiento: “El soberano es/está solo en cuanto que es único, indivisible y excepcional [...] como las bestias o el hombre lobo, a su manera fuera de la ley, por encima de las leyes.” (Derrida, 2011: 29) Ésta es la figura de la bestia que Roma o las grandes naciones imponen a sus hijos, como escribe Quignard.

En cuanto a los hombres y bestias o el hombre lobo, cada uno está acompañado de un mundo. ¿Habitan los animales y los hombres el mismo mundo? No. ¿Y las distintas especies de animales, habitan en el mismo mundo, o dos escarabajos, habitan el mismo mundo? No. Hay diferencia e identidad entre unos y otros. Cada uno tiene una experiencia con la finitud, pero el mundo de uno no es accesible a otro.

A pesar de esta identidad y esta diferencia, ni los animales de especie diferente, ni los hombres de cultura diferente, ni ningún individuo animal humano, habitan el mismo mundo que otro, por cercanos o semejantes que sean esos individuos vivos (*humanos o*

animales), y la diferencia de un mundo respecto del otro siempre seguirá siendo infranqueable, al estar siempre la comunidad del mundo construida, simulada por un conjunto de dispositivos estabilizadores, más o menos estables por consiguientes, y nunca naturales, y al estar el lenguaje en sentido amplio y los códigos de huellas destinados, en todos los seres vivos, a construir una unidad del mundo siempre deconstruible y que en ninguna parte está dada en la naturaleza. Entre mi mundo, el “mi mundo”, lo que llamo “mi mundo” y cualquier otro mundo está, en primer lugar, el espacio y el tiempo de una diferencia infinita, de una interrupción inconmensurable para todos los intentos de paso, de puente, de istmo, de comunicación, de traducción, de tropo y de transferencia que el deseo de mundo o la añoranza de mundo tratará de plantear, de imponer, de proponer, de estabilizar. (Derrida, 2011: 30)

El mundo puede alejarse o hundirse para cada uno o de manera masiva, y sin ese lugar no hay posibilidad de llevar a otro: Derrida articula esta noción aberrante pero altamente posible con el verso de Paul Celan: *Die welt ist fort, ich muss dich tragen* (El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte).

De ese verso dice Derrida (2011):

Poema de duelo o de nacimiento [...], el mundo se ha ido, el mundo se ha marchado, el mundo está perdido, ya no hay mundo (para sostenernos o fundarnos a los dos a modo de suelo), tengo que portarte (ya sea en mí en el duelo, ya sea en mí como en el nacimiento, puesto que *tragen* se dice de una madre que porta a su niño en sus brazos o vientre). Somos *weltloss* [sin mundo, habiendo perdido el mundo], solamente puedo portarte, soy el único que puede y debe portarte (p. 30).

El poema de Celan (2020) referido se titula *Vasta bóveda encanecida*:

Vasta bóveda encanecida
con el enjambre de astros negros
agitándose

hacia más allá de sus confines, hacia lo ya sin ellos:

en la cuarcificada frente de un carnero
calimbo yo esta imagen, entre
los cuernos, allí donde
en el cántico de las espiras la
médula de los cristalizados
océanos del corazón se encrespa.

¿Contra

qué

no arremete él?

El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte (p. 251).

Haraway, D. (1997).

Modest_Witness@Second_Millennium.

FemaleMan@_Meets_OncoMouse™: *Feminism and Technoscience*. Routledge.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza ed.

Quignard, P. (2016). *Pequeños tratados*. Pre-Textos.

El *fort*, de *die Welt ist fort ich muss tragen* es el mismo que Freud escucha de la boca de su nietecito cuando éste arroja un carrete atado a un hilo y, al lanzarlo, se escucha *fort*, luego el pequeño niño hala hacia sí el carrete acompañando esa acción de un *da*. El mundo se ha ido y el pequeño ensaya su recuperación a partir de su inmediata nostalgia.

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2016). Fragilidad Queer. *Revista de Teoría de la Literatura y Literatura comparada*, Revista 452°F.

Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Contrahistorias Ed.

Celan, P. (2020). *Obras Completas*. Trotta.

Derrida, J. (2011). *Seminario. La bestia y el soberano*. Ed. Manantial.

Freud, S. (1996). *De guerra y muerte. Temas de actualidad*. Amorrortu editores.



Alejandra Cantoral Pozo

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

alejcantpozo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5826-4143>

Recibido: 27 de octubre de 2011

Aceptado: 18 de abril de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6779251>

Sección: Dossier

Descenso y retorno al Más allá. Lo que cuenta una serpiente

Resumen

Este trabajo hace un pequeño esbozo de aquellas mitologías que han abordado el tema sobre la topología de la muerte: el *más allá* y los ritos funerarios. Haremos un abordaje guiado por nuestra lectura de Walter Burkert, referente obligado para localizar temas relacionados con la religión griega. Tomaremos mitos, historias, leyendas y relatos literarios del mundo griego que se conservó en la cultura occidental. Por otro lado, para situar otro *más allá*, otra localización de lo ritual que rodea a la muerte, retomaremos el tema y la función de la serpiente, leyendo el *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán* y *Leyenda de los Soles*, para introducir el mito de la creación del mundo y el descenso de la serpiente emplumada al inframundo teotihuacano.

Palabras clave: Más allá, Ritos funerarios, Duelo, Muerte, Serpiente.

Descent and return to the Beyond. What a snake tells

Abstract

*This work makes a small outline of those mythologies that have addressed the topic about the topology of death: the Afterlife and funeral rites. We will make an outline guided by our reading of Walter Burkert, a necessary reference to locate topics related to the Greek religion. We will take myths, stories, legends and literary tales not only from the Greek world which was preserved in Western culture. Besides, in order to locate another Underworld, another location of the ritual that surrounds death, we will resume the topic and function of the serpent, reading the *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán* and *Leyenda de los Soles*, to introduce the well-known myth of the creation of the world and the*

descent of the plumed serpent to the Teotihuacan underworld.

Keywords: *Beyond, Funeral rites, Mourning, Death, Serpent*

De la comunicación con los muertos

El culto a los muertos hace considerar que el difunto se encuentra presente; vivo a su manera y activo en la tumba del cementerio; el muerto aún tiene la capacidad de beber, de oler, de oír las súplicas y peticiones de los vivos como nos muestra Homero cuando Odiseo, en su búsqueda de una ruta que le permita regresar a Ítaca, desciende al Hades, el lugar de los muertos, para ofrecer la sangre de las vacas sagradas sacrificadas para esa misión de descenso, porque los fantasmas carecen de conciencia, son “cabezas sin fuerza vital” (Burkert, 2007: 265) y deben beber la sangre de los sacrificios para poder recordar y hablar, para interceder por los vivos y por sus acciones.

Ahora bien, no es difícil encontrar en nuestros tiempos la práctica de estas libaciones; por ejemplo, en el festejo de “día de muertos” en México, con las ofrendas que se montan en los altares para que los muertos beban las aspersiones, para que sean atraídos por los olores; a través del humo se les invita a un banquete, a saciarse de aromas, sabores y colores de todo aquello que disfrutaban cuando estaban vivos. Con ese ritual se busca complacer a los muertos y hacerlos recordar, recordándolos.

La tarea encomendada a los muertos a través de las libaciones, en la tierra de los vivos, tiene como fin que escuchen las súplicas de los familiares vivos y cuiden y procuren la bienaventuranza de estos. A cambio de esos regalos, los muertos enviarán cosas buenas hacia arriba, hacia el mundo superior, y siempre se les puede evocar y convocar para que suban en persona y en presencia al mundo de los vivos; a la manera del fantasma del antiguo rey de Persia,

Darío, cuando aparece junto a su propia tumba tras las libaciones que su esposa, la reina, dedicaba a los muertos de su gran pueblo, fallecidos de manera trágica por la guerra frente a las costas de Salamina. Según cuenta la tragedia escrita por Esquilo, el corifeo le recomienda a la reina hacer libaciones a los muertos caídos en batalla, tras la narración de un sueño que la inquietó:

Si, al ir a suplicar a los dioses, tuviste una visión desagradable, ruégales que la aparten de nosotros y qué bienes se cumplan, en cambio para ti, tu hijo, la ciudad y todos los amigos.

En segundo lugar, es preciso que en honor de la tierra y los muertos se viertan libaciones. Con benevolencia pídeles esto: que tu esposo Darío, a quien dices que viste esta noche, desde el interior de la tierra os envíe a la luz cosas excelentes a ti y a tu hijo, y que sus contrarias aprisionadas bajo la tierra, las envuelva en tinieblas la oscuridad. (2000: 12)

La reina, tras conocer por el mensajero el destino de su ciudad que será saqueada y derrumbada por la furia de los griegos, en tanto que los persas han sido vencidos en la guerra por los atenienses, junto con otras mujeres y ancianos, correrá a la tumba del rey Darío para ofrecer las libaciones. La sombra del rey, al escuchar las súplicas y lamentos, sube a la cima de su mausoleo, ve a su esposa y le dice que acepta de todo corazón sus libaciones. Así habla el fantasma de Darío:

No es fácil salir: Sobre todo porque las deidades que tienen poder bajo tierra más prontas están a coger que a soltar. Sin embargo, ejercí mi influencia sobre ellas y he venido aquí. Date prisa, con el fin de que yo no merezca reproche en el uso del tiempo ¿Qué grave, reciente desgracia padecen los persas? (2000: 32; las cursivas son nuestras)

El visitante es la sombra del que fue Darío. Como en todas partes, entre los griegos y persas también hay historias de fantasmas, también se cuentan relatos de muertos que no encuentran reposo y vagan junto a sus tumbas amenazando a los vivos. Siempre se ha temido

a la ira de los muertos y siempre se ha intentado apaciguarlos con las ofrendas: *meilíssein, hiláskesthai* (Burkert, 2007: 263); ofrendas para los muertos que no encuentran reposo y se encuentran vagando junto a sus tumbas amenazando a los transeúntes. Esta necesidad por conseguir el reposo de nuestros difuntos es lo que explica la inquietante aflicción, desolación, preocupación y angustia por buscar a las personas que se hallan desaparecidas, que no tuvieron un ritual funerario; los muertos sin tumba —lugar de reposo final y de marcaje donde comienza un duelo. Se puede comprender esa urgente necesidad que señala Juan Rulfo, citado por Melina Balcázar (2020: Pos 767/26%, Edición de Kindle), ante aquella ominosa insistencia de hablar de muerte y su extrema fidelidad a los muertos: “Yo ya tendría que terminar con la muerte, pero se me aparece. Me siento a escribir y me viene la muerte”.

En relación a la actitud ante la muerte en México existe un notorio rasgo macabro en cuanto a mantener activo el ritual del duelo y el ritual funerario. Así lo dice Juan Rulfo parafraseado por la mexicana, traductora de literatura francesa, Melina Balcázar en *Aquí no mueren los muertos*, de donde toma el título que da a su reciente libro. Balcázar muestra con su texto que no todo está perdido para quienes saben hacer algo con la pérdida, hacer algo a su manera, inventando cada uno una forma de subjetivar el duelo. Ella se pregunta “si acaso no somos capaces [...] ¿De imaginarlo, de tal modo que nuestros espectros vengan en ayuda de nuestro presente, conduciendo a sublevar el tiempo, a comenzar todo de nuevo?” (2020: Pos 214-19/7%, Edición de Kindle) introduciendo así, con esta pregunta, lo que ella llama una “política de la memoria” y con ello el comienzo de un nuevo ciclo, inventos vivos que quiten el puesto a los muertos instauradores de normas.

México desde tiempos muy remotos ha sido un territorio de muertos, como nos invita a recordar Juan

Rulfo en su estremecedora novela *Pedro Páramo*. Un territorio de muertos que no encuentran reposo por la crueldad de la guerra, por la invasión española, por el exterminio masivo, por las guerras de independencia, de revolución, de las Cristiadas; batallas que se han llevado a cabo dentro de nuestro territorio. La última guerra, la llamada guerra contra el narcotráfico, comenzó en septiembre del 2007; una guerra absurda decretada por el expresidente Felipe Calderón Hinojosa quien, para legitimar su régimen de terror, declaró un Estado de excepción con la advertencia de que su campaña traería consigo un castigo a la población: “Habrá daños colaterales” (*sic*); daños que se siguen registrando hasta el día de hoy (2021). Catorce años después nadie ha podido detener “los efectos colaterales” de estas matanzas, se nos sigue apareciendo la muerte. El expresidente Calderón es responsable de miles de desaparecidos, despojados de sus territorios y exiliados de sus pueblos. Es responsable de miles de entierros clandestinos a lo largo y ancho de todo nuestro territorio mexicano. Es responsable de haber armado al país de forma clandestina bajo el pretexto de combatir al crimen organizado. La aflicción y el dolor que sufren miles de personas que no han encontrado reposo y siguen buscando a sus desaparecidos están en íntima relación con decisiones soberbias de la tiranía de este gobernante y su camarilla que no entienden nada sobre la profunda relación entre los vivos y los muertos; sobre este fuerte lazo y esta intensa erótica del duelo, según considera Jean Allouch (1996) desde su apreciación psicoanalítica.

No podemos dejar de mencionar cómo, también desde el psicoanálisis, Freud, con su libro *Duelo y melancolía*, se convirtió en un referente para pensar la época en la que se produce el pasaje que va de la muerte pública a la consideración de la muerte privada, en tanto que se enfatizaron principalmente los efectos psíquicos producidos por el duelo solitario, en los

tiempos de la modernidad en occidente —el duelo dejó de ser un acontecimiento comunitario al transformarse en una vivencia solitaria y vergonzosa. A dicho pasaje Philippe Ariès (2007) lo ha nombrado como el movimiento de aquello que va de la “muerte domesticada” (la actitud pública ante la muerte) a su contraparte: la mentalidad privada respecto a la “muerte salvaje”; la actitud ante la muerte civilizada se liga a la socialización del duelo y la muerte salvaje, por su parte, se enlaza con la visión privada, individual y psíquica de la pérdida. Se trata de un pasaje histórico, de una mutación antropológica y de un cambio de mentalidad en tanto la consideración de la muerte pasa del ritual funerario, del duelo en tanto público, a una ausencia de ritual que se lleva en lo privado y que es también una privación de lo ritual. En esta nueva época de ausencia del ritual, la consideración de la muerte en términos individuales obliga a los seres humanos a establecer una relación de duelo psíquico de manera casi natural y aislada; se espera que el sujeto enfrente, él solo, el duelo en su soledad con su pérdida, eliminando el lazo social de la función de la muerte pública que fue condición fundamental desde los inicios de la humanidad hasta 1914, año de escritura del texto de Freud; antes de este momento, el rito de duelo y el rito funerario se acompañaron siempre del lazo social, de ahí su carácter público. *Duelo y melancolía* introduce una ilusión psicologizante del duelo como un acontecimiento individual que podría ser guiado y tramitado por un profesional de la psicología que tendría por función, este profesional *psi*, enseñar al individuo las fases del trabajo de duelo y la forma en que opera la pérdida del objeto y su sustitución. Dicho especialista, lo sabemos ahora, tuvo más bien la función de obstaculizar el duelo como acto de subjetivación de la pérdida en tanto que su objetivo fue introducir, como regla general, que el objeto, amado y perdido, puede ser sustituido para que la vida se vuelva de nuevo “plena y feliz”.

¿No hay más duelo social? ¡Está bien! ¡Queda el duelo psíquico! Hay que hacer un duelo psíquico [...] La muerte salvaje precisamente ha continuado la muerte romántica, esa muerte como en buena hora, como buen encuentro [...] el encuentro dichoso ocurriría en la muerte (con el romanticismo) pero por cierto que no con el amado desaparecido, sino con aquel que lo reemplazaría gracias al trabajo de duelo [...] Freud llega incluso a garantizarnos que ese nuevo objeto, llamado sustitutivo, nos procurará no solamente todos los goces obtenidos del objeto perdido, sino más goces todavía. Dicha teoría es falsa y burlesca [...] (es insensible al duelo). Sin embargo, una observación muy tonta se opondrá, hasta refutar, a la doctrina de la sustitución de objeto: los seres cuya muerte nos ponen de duelo son aquellos que tienen el estatuto de seres irremplazables, un padre, una madre, un hermano, un amigo, un hijo, un maestro, etc. El problema del duelo debe considerarse completamente a partir de allí, a partir de la pérdida considerada como pérdida total, radical, sin ninguna recuperación futura. *Dead loss* (Allouch, 2009: 18-19).

La invitación que hace Jean Allouch a partir de la experiencia analítica, desde la clínica y la investigación, es a reconsiderar esta tesis extraída del texto freudiano, según la cual el objeto perdido es irremplazable y que no hay sustitución de objeto; que lo que encontramos es una irremplazabilidad de los seres a partir de la pérdida considerada como total, es decir una pérdida radical, sin posibilidad de ninguna recuperación o sustitución futura ni del objeto ni del lazo relacional establecido y ahora cortado. Es importante que podamos pronunciarnos de otra manera sobre los temas que nos acercan al duelo porque cada caso de pérdida constituye un duelo en su singularidad y por lo tanto una forma diversa, revolucionaria —a la manera que propone Melina Balcázar— de subjetivación de la pérdida, es decir, una forma inédita cada vez.

Cuando Allouch menciona que la *clínica analítica es duelo*, introduce una vía regia que nos permite escuchar la manera en que cada uno inventa una forma de duelo cuando no hay ritual funerario. Hay una severa crisis de aflicción, dolor y sufrimiento que se vive en México, con más de 93 mil desaparecidos sin localizar desde 1964, año en que se comenzaron a registrar las desapariciones forzadas —cabe mencionar que la gran mayoría de esas desapariciones sucedieron después de 2007 con la declaración de guerra al narcotráfico de Felipe Calderón. Hoy los muertos siguen brotando de la tierra, como lo enseña la Sexta Brigada Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas que, trabajando en 13 municipios del estado de Morelos durante una jornada de dos semanas, halló diez fosas clandestinas. Las familias buscan a sus muertos para dar rituales funerarios y subjetivar sus duelos, porque cada uno de esos muertos poseen un carácter irremplazable. *Los muertos cuando no tienen libaciones pueden brotar de la tierra.*

La serpiente, ese espinazo humano que brota de la muerte

Al parecer el animal que más horror causa al ser humano es la serpiente, se le considera funesta por su aspecto y su comportamiento; aparece de repente para lamer los restos de las libaciones y luego desaparece por un agujero, tan rápida como llegó. Según algunas investigaciones arqueológicas y filológicas, entre los griegos era una creencia generalizada que los difuntos pueden aparecer en forma de serpiente; hay una creencia semirrational que afirma que la médula espinal del cadáver se transformaba en serpiente. Burkert plantea que, en la representación de la Edad de Bronce, se suelen encontrar plasmadas en los recipientes característicos del culto a los muertos. Se trata, según considera el autor, de un culto doméstico que aparece en los ritos a los muertos de los cuales no sabemos mucho en tanto que en los textos literarios no

se mencionan con precisión las costumbres funerarias y se considera el silencio lo más adecuado ante lo inefable de la muerte. Los ritos funerarios se mencionan en las escenas de teatro, pero sin detalle, suele aparecer la frase: “que se haga lo que es necesario” cuando se hace referencia al proceder técnico del ritual, y no se dan detalles de las costumbres funerarias, como una manera de ocultar a los muertos y lo que se hace con ellos y el cómo de su manipulación. Este saber hacer con los muertos no fue objeto de discusión; simplemente se hacían los rituales por las costumbres religiosas y culturales, por costumbre, “porque de por sí, así ha sido siempre”. Parece que lo más desconcertante es la muerte en sí misma y no el ritual funerario, aunque de este nada se diga, no razonamos nada y nada decimos acerca de la manera en cómo ocultamos a los muertos. Solemos “meterlos en un cajón”, ocultarlos con una manta, esconderlos, bajarlos más allá del nivel de la tierra; los tapamos quizás porque no estamos dispuestos a ver nuestra propia muerte.

¿Qué es lo que reprimimos en torno a la muerte? Podemos encontrar una respuesta dada por Freud en *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1996/1915), en donde nos recuerda que lo insoportable de nuestra actitud ante la muerte es saber sobre nuestra propia muerte, de la cual, además, en lo inconsciente no tenemos registro alguno; no sabemos de nuestra finitud más allá de lo que nos muestra el fallecimiento de un semejante. Sabemos de nuestra propia muerte a partir de la muerte de otro.

En la actualidad los medios de comunicación, las redes sociales y todo el aparato informativo de entretenimiento, el cine, la literatura están llenas de muerte, hay muerte por todos lados, *no dejan de hablar de muerte*. Ante lo mucho que se habla de la muerte resulta incomprensible el sistema inmediato de los ritos funerarios respecto a ocultar a los muertos: “Si la muerte

como fenómeno no nos aterra, ¿por qué entonces ese malestar ante los cuerpos muertos?” (Knausgard, s.f.: 5) De inmediato nos apresuramos a esconderlos, los tapamos con mantas o con bolsas porque de los muertos no se quiere saber nada; este ocultamiento inmediato nos puede dar una idea de lo lejos que estamos de una práctica funeraria civilizatoria, pública y domesticada.

Burkert señala con respecto a la antigüedad griega que, para los participantes a los funerales, el rito parece menos desconcertante que el fenómeno de la muerte en sí. Los dolientes se conforman con lo no explícito y consideran el silencio lo más adecuado, de tal forma que ya no sabemos por qué en los ritos funerarios se practican ciertas acciones en tanto que así ha sido siempre; se asumen, se hacen sin cuestionar sus efectos y su práctica. Peter Sloterdijk (2015: 155) plantea que un rito puede establecerse a partir de la repetición de una acción en el mismo momento y con las mismas características; es esta repetición lo que basta para instaurar un rito. No es necesario recordar el por qué se hace así y tampoco cuestionar su pertinencia y la creencia en el mismo.

Lo que se llama una «Creencia» o una «convicción» es, pues, desde el punto de vista evolutivo, el prejuicio de un ser portador de cultura en favor de una idea de que su *modus vivendi* merece ser adoptado por los que vivan después, tanto en *gros* como en *détail*. Experiencia y destino coinciden en que la vida regulada al igual que fue buena para los antecesores, y no de otro modo, tendría que ser buena también para las generaciones de ahora, y lo mismo valdría para los sucesores.

Descenso y retorno

Respecto a los viajes al Más allá, entre los griegos encontramos una escena homérica, el viaje de Odiseo al Hades. Posiblemente lo que nos muestran estos viajes es lo que Freud señala respecto al saber sobre la muerte propia de la cual no tenemos ninguna referencia en

tanto que no existe una representación, una escritura del significante sobre la muerte propia. No hay regulaciones lingüísticas para expresar lo indecible de la muerte. Inventamos viajes al Más allá para explicarnos la muerte, localizamos una topología de los muertos porque lo insoportable es morir y dejar rastro de nuestra existencia; lo insoportable es morir a secas y ser olvidados.

Burkert (2007) plantea que, según la expresión homérica, en el momento de la muerte, algo abandona a los seres humanos:

[...] la *psyché*, y se dirige a la «casa de Aís» también llamada *Aídes*, *Aidoneús*, en el ático *Hádes*. *Psyché* significa «aliento», así como *Psychein* quiere decir «respirar»; la interrupción de la respiración es el signo externo más evidente de la muerte. El difunto, también el animal muerto, ha perdido algo, a cuya presencia y efecto no se le prestaba mucha atención en vida; sólo cuando se trata de vida y muerte, se habla de *psyché* (264).

Burkert señala que la *psyché* no es “alma” en cuanto portadora de sentimientos y pensamientos, no es la persona ni un doble del ser humano. Desde el momento en que *psyché* ha abandonado al ser humano en cuestión, se denomina *éidolon* que es la imagen, como la que se refleja en el espejo, que puede verse, aunque no siempre con claridad, y sin embargo no puede agarrarse porque se esfuma, se pierde. Lo que no puede lograrse con la imagen es agarrarla, tocarla, no se pueden abrazar las imágenes. Así lo podemos constatar con la imagen que se produce en los sueños o la que se proyecta como fantasma; las formas con que el difunto puede aún aparecer. Según considera el autor, las imágenes se identifican con el “aliento” que ha dejado atrás el cuerpo. De tal manera que para los griegos, la *psyché* de un difunto es algunas veces visible pero en gran medida sólo es imaginable. Así lo muestra Homero en la *Odisea* cuando Odiseo intentó abrazar a su madre, la *psyché* se deslizó entre las manos, negándose a su tacto, como una sombra o

como humo se desvaneció y se perdió. La presentación en imágenes es la condición de los muertos al haber perdido el aliento, queda el alma a manera de sueño, de fantasma, de imagen. Quedan como hologramas, como recuerdo. Así lo dice la narración en la *Odisea*:

[...] mientras yo por mi parte, cediendo a mi impulso, quise al *alma* llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor me llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, escapóse de mis brazos. Agudo dolor se me alzaba en el pecho y, dejándome oír, la invoqué con aladas palabras: 'Madre mía, ¿por qué no esperar cuando quiero alcanzarte y que, aun dentro de Hades, echando uno al otro los brazos nos saciamos los dos del placer de los rudos sollozos? ¿O una *imagen* es esto, no más, que Perséfone Augusta por delante lanzó para hacerme llorar con más duelo?'

Dije así y al momento repuso la reina mi madre: 'Hijo mío, ¡ay de mí!, desgraciado entre todos los hombres, no te engaña de cierto Perséfone, prole de Zeus, porque es esa por sí condición de los muertos: no tienen los tendones cogidos ya allí su esqueleto y sus carnes, ya que todo desecho quedó por la fuerza ardorosa e implacable del fuego, al perderse el *aliento* en los miembros; sólo el *alma*, escapando a manera de sueño, revuela por un lado y por otro. Mas vuelve a la luz sin demora, que esto todo le puedes contar a tu esposa algún día'. (Homero, 2000: 174-5; las cursivas son nuestras)

En la *Odisea* el relato de Homero cuenta que Odiseo baja al *Hades* para preguntar al vidente Tiresias: ¿cómo regresar a Ítaca con su esposa Penélope y su hijo Telémaco? Ahí, en el *Hades*, habla con su madre Anticlea, con su amigo Aquiles, con sus compañeros muertos en la batalla, con otras figuras y fantasmas. Todos ellos le revelan cosas que le sirven para su retorno, porque Odiseo no sabe cómo volver a su patria. Se encuentra perdido por haber seguido al rey Agamenón y al hermano de este, Menelao, al sitio y destrucción de la ciudad Troya: perdido y maldito, además, por haber dejado ciego al cíclope Polifemo, hijo de Poseidón. Pero ¿por qué es necesario consultar

la palabra del muerto Tiresias, el adivino? ¿Por qué es necesario consultar la palabra de los fantasmas, bebedores de la negra sangre de las reses sacrificadas, para regresar a Ítaca? Tiresias le dice a Odiseo todo, incluso cómo habrá de morir. A partir de ese momento Odiseo sabe lo que el destino le ha deparado. Es necesario que se lo digan desde ese otro lugar, desde el lugar de los muertos; porque son los muertos quienes le dan la pista para volver a Ítaca, porque le dicen qué hacer y porque es en ese otro lugar donde ha estado siempre escrito su destino, desconocido hasta su descenso. Anticlea su madre no puede creer que Odiseo haya bajado en vida a esa oscuridad tenebrosa puesto que advierte lo difícil que es para los vivientes contemplar esos lugares más allá de la vida, de los océanos, de los mares y los pontos. (2000: 173) Ella sabe que se necesita de *una nave muy bien construida para poder viajar al mundo de los muertos y volver a Ítaca*. Mientras que Odiseo se encuentra errante y padeciendo desgracias busca salir de su incertidumbre, busca saber ahí, justo en donde no importa saber, busca en la morada de los muertos la respuesta para regresar a casa.

De esta manera podemos encontrar, desde los inicios de la literatura, un género que nos señala la importancia para los seres humanos de realizar viajes al inframundo que cambian la vida de sus personajes, el viaje transforma al que desciende; en tanto que no se regresa siendo el mismo, no importa cuánto tiempo tome la realización del descenso, lo cierto es que puede haber una transformación en la vuelta del recorrido.

Quetzalcóatl. La serpiente emplumada

La iconografía existente nos muestra la radical concepción de los antiguos mexicanos, según la hipótesis de Rubén Bonifaz Nuño (1995) en su libro *Cosmogonía antigua mexicana*, en donde señala: "Las obras plásticas iconográficas son documentos escritos ofrecidos al desentrañamiento de su significado" (124) que se abre a sus lecturas posibles. Pascal Quignard

(2017) nos hace notar que la imagen se inventó al mismo tiempo que la muerte cuando considera que: “El hueco provocado por la muerte en lo real provocó un “hueco imaginario en el espacio” donde los humanos pintaron” (15). De ahí que la iconografía sea una forma arcaica de escritura. El maestro Miguel León-Portilla (2010) comenta:

[...] con matices distintos, pero igualmente humanos, los sabios de Anáhuac, como los de Grecia, supieron también contemplar al mundo y al hombre, creador de cultura, ligando por el simbolismo de las flores y los cantos “lo que existe sobre la tierra” con el mundo misterioso de los dioses y los muertos. (11)

En el universo mesoamericano, como en el griego, también encontramos viajes al inframundo. Hay uno en particular que debe darse a conocer; el que realiza Quetzalcóatl para buscar, en el Mictlán, el lugar de los muertos, los huesos sagrados que darán vida a los seres humanos para poblar la tierra; los hombres formados con esos huesos darán nombre —los dioses hablarán a través de ellos— a las cosas, a los animales y las plantas; tendrán también la tarea de adorar con ruegos, libaciones y sacrificios a los dioses creadores. La historia se conoce con el nombre de “los hijos del quinto sol” o “la leyenda de los soles” porque los dioses intentaron la creación de los hombres y las mujeres cuatro veces previamente, pero en cada una de las ocasiones una catástrofe natural los destruyó.

En el primer intento los hombres fueron devorados por unos enormes jaguares. La segunda vez el viento sopló tan fuerte que destruyó todo a su paso, pero los hombres y las mujeres se convirtieron en monos. La tercera vez llovió fuego y quemó la tierra, y los humanos se convirtieron en aves. En el cuarto intento cayó un gran diluvio, la tierra se inundó y los habitantes se convirtieron en peces. Una vez que el agua bajó su nivel, mostró de nuevo los valles, los ríos, las montañas, los lagos y el cielo azul, el resplandor del sol y el brillo de la luna. Los dioses al ver las maravillas de la tierra que ellos habían creado decidieron inventar nuevos

animales para que vivieran ahí, así que hicieron conejos, armadillos, ranas, lagartijas, jabalíes, chapulines y una gran variedad. Crearon aves, mamíferos, plantas, flores, semillas, árboles y frutos, pero la tierra a pesar de ser un lugar tan hermoso seguía estando vacía pues no tenía la presencia de los seres humanos que nombraran con sus voces todas las invenciones de los dioses. Entonces los dioses de la creación se reunieron nuevamente para hablar y discutir sobre la pertinencia de intentar, por quinta vez, la creación de los hombres y las mujeres para que habitaran el mundo. Juntos hicieron un plan que consistía en bajar al inframundo por los huesos sagrados y con ellos intentar de nuevo la invención de los seres humanos. Nadie quería descender al Mictlán, el inframundo teotihuacano. Quetzalcóatl se ofreció para realizar la pesada encomienda. Quetzalcóatl era una serpiente, parecida a un dragón por sus plumas y escamas, era también el dios creador de la música, de las artes, de las bellas cosas y fue el dios encargado de bajar al inframundo para pedir al temido Mictlantecuhtli los huesos sagrados. Mictlantecuhtli representa la muerte y la enfermedad, pero también la regeneración y es el Señor del inframundo. Para cumplir su misión Quetzalcóatl fue más allá de los confines del mundo para solicitarle a la deidad del lugar de los descarnados los huesos sagrados que pertenecieron a los dioses padre y madre —porque en ese cosmos teotihuacano los dioses también mueren. Con esos huesos sagrados, todos los dioses de la creación realizarían la última creación del mundo teotihuacano: los hijos del quinto sol. Como ya mencionamos, sólo Quetzalcóatl se arriesgó al doloroso viaje al inframundo; los otros dioses, Citlalicue (diosa de la vía láctea), Citlallatónac (dios de la Luz y la oscuridad), Apanteuctli (señor de la Aurora), Tepanquizqui (el señor de la representación de la farsa), Tlallamanqui y Huictlolinqui (el que mueve el instrumento de labranza) tenían miedo y no se ofrecieron para la encomienda de ir a la tierra de los muertos, a la oscura morada de

Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl (dios y diosa de la muerte). Los dioses que no emprendieron el penoso viaje también sabían, de esta manera, como lo supo el fantasma del antiguo rey Darío, que los señores subterráneos *son mejores en tomar que en soltar*. Mictlantecuhtli no sería la excepción según el mito, que narra que para volver del Mictlán, Quetzalcóatl debió primero morir, regenerar sus plumas y sus escamas para volver con un montón de huesos revueltos, hechos un tremendo lío porque sufrió una gran caída al intentar huir del Mictlán. Con ayuda de su nahual quien le echó una mano para engañar al dios de los muertos para salir con el montón de huesos revueltos. Cuando llegó de nuevo a la tierra de los vivos, los huesos de dioses y diosas estaban sin distinguir unos de otros, el resultado de la empresa parecía un fracaso y así se lee en el *Códice Chimalpopoca*:

Luego fue Quetzalcóhuatl al Mictlán, entre los muertos; se llegó a Mictantecuhtli y a Mictlancíhuatl y dijo: "He venido por los huesos preciosos que tú guardas." y dijo aquél: "¿Qué harás tú, Quetzalcóhuatl?" Otra vez dijo éste: "Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra". De nuevo dijo Mictlantecuhtli: "Sea en buena hora. Toca mi caracol y tráele cuatro veces al derredor de mi asiento de piedras preciosas". Pero su caracol no tiene agujeros de mano. Llamó a los gusanos, que le hicieron agujeros, e inmediatamente entraron allí las abejas grandes y las montesas, que lo tocaron; y lo oyó Mictlantecuhtli. Otra vez dice Mictlantecuhtli: "Está bien, tómalos." Y dijo Mictlantecuhtli a sus mensajeros los mixtecas: "Id a decirle, dioses, que ha de venir a dejarlos." Pero Quetzalcóhuatl dijo hacia acá: "No, me los llevo para siempre." Y dijo a su nahual: "Anda a decirles que vendré a dejarlos." Y éste vino a decir a gritos: "Vendré a dejarlos." Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos: estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Así que los tomó, Quetzalcóhuatl hizo de ellos un lío, que se trajo... Quetzalcóhuatl cae a un agujero, muere, resucita, se aflige y dice a su nahual: "¿Qué haré, nahual mío?" Y éste le respondió: "Pues que la cosa salió mal, que resulte como sea." Los recoge, los junta, hace un lío con ellos que luego llevó a Tamoanchan. (2019: 120)

Con ese montón desordenado y sin distinguir ya, los huesos de hombre y mujer llevó consigo. La diosa Quilachtli los juntó, los revolvió y los molió, hizo una masa y formó dos bultos: uno para hombre y otro para mujer. Mientras tanto Quetzalcóatl sangró su miembro para regarlos, dar vida y movimiento a los seres humanos, los macehuales. Por su parte, los dioses y diosas de la creación ya mencionados hicieron penitencia y luego dijeron: "Han nacido los macehuales, vasallos de los dioses", Hijos del sol *Naollin*, Movimiento.

En el universo mesoamericano las imágenes que se relacionan con las serpientes representan a los dioses capaces para la creación del mundo. Son los dioses cambiados, transformables en serpientes que se juntan con la forma humana conectada a la espina dorsal, a la columna vertebral a través de la lengua u otras partes del cuerpo para producir el momento de la creación del retorno al mundo, del movimiento, la vida y la producción del trueno, el relámpago y la lluvia fuente de vida y renacimiento. Lo que nos recuerda la observación planteada anteriormente en este trabajo donde abordamos el tema de la serpiente en los cultos funerarios y de cómo en la Edad de Bronce, los seres humanos imaginaban que la médula espinal del cadáver se transformaba en serpiente y era este temido animal un vehículo que permitía la comunicación entre el mundo de los vivos y los muertos.

Como cuenta el mito los seres humanos mexicanos fueron producto de un tremendo enredo, volvieron del inframundo con ayuda de un dios serpiente: Quetzalcóatl y su nahual, para poblar la tierra, pero como estaban desvalidos y sin fuerza, el mismo dios también les enseñó a cultivar el maíz convirtiéndose en hormiga... Pero esa es otra historia.

Por último, los rituales funerarios marcan el final, pero también el comienzo; los muertos, al responder a las libaciones, nos orientan al traernos noticias de ese Otro lugar donde se ha escrito nuestro destino. Desde el sueño, desde su aparición fantasmal, no dejan de responder al llamado de los vivos.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2009). *Contra la eternidad*. Ogawa, Mallarmé, Lacan. El cuenco de plata.
- _____. (1996). *Erótica del Duelo en el tiempo de la muerte seca*. Edelp.
- Ariès, Ph. (2007). *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Ed. Adriana Hidalgo.
- Balcázar, M. (2020). *Aquí no mueren los muertos*. Argonáutica.
- Bonifaz Nuño, R. (1995). *Cosmogonía antigua mexicana*. Hipótesis Iconográfica y Textual. UNAM.
- Burkert, W. (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Abada.
- Esquilo (2000). *Tragedias*. Los persas. Gredos.
- Freud, S. (1996/1919). *Lo ominoso*. Vol. XVII. XXIV vols. Amorrortu.
- _____. (1996/1917). *Duelo y Melancolía*. Vol. XIV. XXIV vols. Amorrortu.
- _____. (1996/1915). *De guerra y muerte*. Temas de actualidad. Vol. XIV. XXIV vols. Amorrortu.
- Homero (2000). *Odisea*. Gredos.
- Knausgard, K. O. (2012). *La muerte del padre: Mi lucha 1*. Anagrama.
- León-Portilla, M. (2010). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. FCE.
- Quignard, P. (2017). *Sordidísimos Último Reino V*. El cuenco de plata.
- Sloterdijk, P. (2015). *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Siruela.



Salvador Rocha Pineda

Asociación Psicoanalítica Mexicana (México)

rocha526@prodigy.net.mx

Recibido: 10 de octubre de 2021

Aceptado: 16 de febrero de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6779392>

Sección: *Dossier*

Hacia una genealogía del psicoanálisis (en México)

Resumen

A partir del supuesto de que el psicoanálisis no puede prescindir del Complejo de Edipo y la noción de inconsciente reprimido entre otros, rastreamos los umbrales de la disciplina en México. No buscamos un origen positivo; o si se apega nuestra concepción actual del pensamiento a cualquier corriente para captar sus esencias o a buscar formas inmóviles para seguir con su desarrollo. La genealogía opera en un sentido contrario al discurso científico en tanto opone saberes locales y de tiempos pasados, que no pierden vigencia, frente a saberes legitimados por la metodología científica con una aplicación universal y que en su crecimiento en muchas ocasiones invalida el saber previo. En esto reside la in-actualidad del psicoanálisis.

Palabras clave: Orígenes del psicoanálisis, Genealogía, Subjetividad, Psicoanálisis en México, Saberes no científicos.

Towards a genealogy of psychoanalysis (in Mexico)

Abstract

As we know psychoanalysis cannot skip The Oedipus complex and the notion of repressed unconsciousness. While looking for the origins of the discipline in México. We don't want to ascribe to sectarian or political interests. Genealogy in some ways functions in an opposite way to sciences, where new developments usually displace older forms of knowledge. Here lies the atemporality of psychoanalysis.

Keywords: *Origin of psychoanalysis, Genealogy, subjectivity, Psychoanalysis in Mexico, Nonscientific knowledge.*

Genealogía

Cómo se llega a ser lo que se es.

Friedrich Nietzsche (Ecce homo, 2016/1888: 773).

Ésta es una propuesta histórico-filosófica para vincular presente y pasado de una manera tal que mantenga una relación vital con los asuntos del ahora. Nuestro trabajo surge de la actualidad que necesita del pasado para ser comprendida, en tanto que el presente simboliza la conjunción histórica del encuentro del azar y la contingencia.

Sabemos con Nietzsche que razón y moral no representan asuntos naturales, sino productos de un proceso histórico. De aquí que el estudio genealógico implica una crítica para la comprensión de esos valores.

La genealogía de acuerdo con las ideas de Foucault se propone como una manera de hacer historia, cuya meta central es hacer presente la conformación de los saberes y aquellos discursos en los cuales no es forzoso destacar un sujeto trascendental en los acontecimientos estudiados.

En el caso del psicoanálisis, en México, no estamos a la búsqueda de un origen positivo; o si se apega nuestra concepción actual del pensamiento a cualquier corriente para captar sus esencias o a buscar formas inmóviles para seguir con su desarrollo.

En síntesis, no perseguimos filiaciones doctrinarias o sectarias. Psicoanálisis sólo hay uno, el de Freud, con sus múltiples sesgos interpretativos y variantes técnicas con respeto irrestricto a los conceptos de inconsciente reprimido, el doble circuito psíquico de las pulsiones, la universalidad del Complejo de Edipo, principalmente.

Los irremediables aspectos antropológicos o sociopolíticos no son de nuestro interés.

Buscamos acercarnos al azar, a las rupturas, a lo intempestivo. Al origen que interpretamos como

racional, portador de la verdad, que mantiene fuertes vínculos con la subyugación y traduce una relación de fuerzas. Siguiendo a Foucault, pensamos en bloques de saberes insertos dentro de otros conjuntos de prácticas funcionales y sistemáticas.

La genealogía en muchos aspectos opera en un sentido contrario al discurso científico en tanto opone saberes locales y de tiempos pasados, saberes que no pierden vigencia e incluso pueden cobrar relevancia, frente a saberes legitimados por la metodología científica que debe tener una aplicación universal, que tiene un crecimiento que aumenta día a día y en muchas ocasiones invalida el saber previo. De aquí la in-actualidad del psicoanálisis. En ello reside su fuerza cuestionadora de las modas y en contra de los esfuerzos por ponerse al día con los movimientos en boga.

Podemos aventurar el saber de la histeria en la genealogía del psicoanálisis, ocupando un lugar incierto entre neurología y psiquiatría. Ubicar a la histeria implica romper con las coordenadas de sentido propias de la modernidad. En los tiempos que habitamos caracterizados por el exceso de la sobremodernidad paradójicamente lo que reina es la anomia y la falta de sentido.

Es la definición de los <No lugares> de Marc Augé (1992) la que nos resulta más que pertinente para <ubicar> a la histeria. En la antigüedad, la histeria se situaba en el útero; antes de Freud no encuentra su sitio en la neurología, pero tampoco en la psiquiatría. Una aportación de la Clínica de la *Salpêtrière* con Charcot al frente fue otorgarle un status de cientificidad, desarrollado ampliamente en el cuerpo del psicoanálisis.

Hoy en día, a pesar de su persistencia, ha desaparecido de los manuales psiquiátricos, ha perdido su lugar o, mejor dicho, en su <no lugar> se ha volatilizado en una multiplicidad de ubicaciones y diagnósticos con muy diversas explicaciones.

Consideramos que existe una profunda distinción entre categorías de periodo o de movimiento. Sin embargo, para Hegel todo periodo queda englobado dentro de la categoría de movimiento, desde que, para él, no eran otra cosa que encarnaciones del espíritu en transformación que se manifiesta de forma colectiva, en las entidades de naciones o individuos.

Para nosotros esto encarna una ambición por sistematizar por demás extrema, casi totalitaria. Esta ambición cae en una simplicidad abrumadora, en tanto tipología pretende definir y estandarizar situaciones tales como la psicología medieval o la barroca, incluso de la arquitectura o, aún más grave, pretende hablar del inconsciente del hombre o la mujer, o la organización psicodinámica típica de la anorexia o la diabetes.

Esto ha fomentado una psicología de la colectividad de los grupos. Subrayamos la palabra psicología para distinguirla de psicoanálisis. Es, en palabras de Gombrich (2004): "La convicción de la existencia de un espíritu supraindividual, colectivo e independiente que en mayor grado ha impedido el desarrollo de una auténtica historia de la cultura".

A todo esto ha contribuido, de manera paradójica, el periodo de estridencia mediática y mundialización para la estandarización de valores y supuesta igualdad, acompañado de un retorno del puritanismo y la censura moral en una sociedad que impone supuestos estándares de tolerancia en detrimento de la subjetividad individual.

La pasión por el origen

El cuadro de Adele Bloch-Bauer I no sólo captaba la belleza y sensualidad irresistibles; su intrincada ornamentación y sus motivos exóticos anunciaban el nacimiento de la modernidad y de una cultura decidida a forjar una identidad

radicalmente nueva. Con esta obra, Klimt creó un ícono secular que llegaría a simbolizar las aspiraciones de toda una generación en la Viena de fin de siglo. Sophie Lillie y Georg Gaugusch. (2009: 13)

Organizar los tiempos ha sido una de las obsesiones del humano, con base en los órdenes de la naturaleza, el sol y la luna¹, dividiendo en épocas, edades, ciclos, periodos asociándolos con siglos. Si bien esta periodización contiene valores heurísticos, no podemos olvidar que aquello que llamamos antropología, historia o psicoanálisis tienen una larga trayectoria para adquirir un status de conocimiento racional.

Si bien es indudable que los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud colorean el siglo XX, no podemos dejar de lado la *Shoah*², la ingeniería genética o la cibernética como acontecimientos de esos tiempos que confieren nuevos significados a nuestras vidas y de muy diversas maneras.

A pesar de la proliferación de teorías que precinden de lo inconsciente o el complejo de Edipo, para la explicación del psiquismo, las concepciones psicoanalíticas freudianas se mantienen indiscutiblemente como organizadores de la conducta. En palabras del Premio Nobel de Fisiología y Medicina, Eric Kandel: El psicoanálisis todavía representa la visión más coherente e intelectualmente satisfactoria de la mente.

Las relaciones entre historia y psicoanálisis son complejas, recordemos que Freud en 1910 escribe, en *Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci*, que éstas mantienen profundas diferencias acerca del conocimiento del pasado, en tanto que a la historia le interesa, a grandes rasgos, la verdad objetiva del acontecimiento. El psicoanálisis se interesa por el pasado no tanto como verdad objetiva, sino en sus

¹ No exentos de ironía para enfatizar el relativismo, recordemos que en una lengua tan cercana como el alemán el sol es femenino y la luna masculino.

² En lugar de holocausto en tanto ofrenda a Dios; *Shoah*, en cambio, tiene su raíz bíblica en el término *shoah u-meshoah* (desolación, catástrofe) aparece tanto en el Libro de Sofonías (1:15) como en el Libro de Job (30:3).

atributos de subjetividad interpretativa, para el analizando. Incluso con un carácter excluyente. Fantasía y realidad, en ocasiones hermanadas en otras como antinómicas.

Es en la perspectiva de Nietzsche donde podemos inscribir al psicoanálisis, no sólo en tanto en lo que a la interpretación de la realidad se refiere, sino con la máxima de *Ecce homo*: "Cómo he llegado a ser el que soy"; y agregamos, ¿por qué sufro por ser como soy?

Las relaciones entre historia y psicoanálisis suceden en ambos sentidos. En tanto que permite a la historia contar con otros elementos para comprender e interpretar la sinrazón y los sentimientos contradictorios de sus protagonistas. No podemos negar que en algunos momentos el psicoanálisis funciona como hermenéutica, otras, las más, como retórica en el sentido que Quintiliano (siglo I) le otorga. Primordialmente para la elaboración de los discursos con el propósito de conseguir el efecto deseado: mediante la *inventio*, (*ars inveniendi*) cuando establece su contenido; la *dispositio*, que busca la ordenación discursiva por la organización de los elementos de la *inventio* en un todo estructurado. La *elocutio*, la cual determina la manera de formular las ideas; la *compositio*, que establece tanto la naturaleza sintáctica como fónica de los enunciados; la memoria esencialmente con los recursos de memorización del discurso; y la *actio*, en tanto una fase final que implica la oración discursiva. Sin olvidar también la noción de Tópica en un sentido aristotélico.

Nuestro escrito coloca el interés y la aportación del psicoanálisis en una dimensión de la cual no se ocupan ni la historia ni la ciencia. Es por ello que nos interesa la genealogía, la cual encuentra así su razón de ser, en el hombre expuesto a la historia de su mundo, su personal historia y las filosofías de todos los tiempos, filosofías que, si bien apenas acarician su realidad y su conciencia, contribuyen a configurar su mundo y sus

valores.

Por ejemplo, el psicoanálisis en la anorexia se ocuparía de aquello que no puede la medicina y no sabe la psicología-psiquiatría, en tanto estas mantienen un carácter insistente.

Exagoreusis y la dificultad de no hablar de sí

Es cierto que hay que renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista que pudiera brindarnos acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que pueden constituir nuestros límites históricos. Y, desde este punto de vista, la experiencia teórica y práctica que hacemos sobre nuestros límites y su franqueamiento posible es siempre en sí misma limitada, determinada y debe rehacerse. Pero esto no quiere decir que todo trabajo no pueda hacerse sino en el desorden y la contingencia. Ese trabajo tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y su apuesta.

Michel Foucault (1994: 15)

Los orígenes del psicoanálisis residen en ese presente ampliado al que llamamos modernidad, si bien podemos rastrear innegables alusiones a Sócrates y Sófocles en la ética de Freud como principio de la conciencia individual y lugar de desvelamiento de la verdad universal.

La cita de Foucault tiene la intención de evitar las banales disquisiciones acerca del psicoanálisis en tanto fenómeno cultural anclado en las ideologías de una época y por lo tanto susceptible de calificarlo tanto de artefacto subversivo de las costumbres por un lado y, por otro, como instrumento de dominación y consumo de la burguesía.

Visiones de un orden antropológico que no hacen justicia al descubrimiento del inconsciente reprimido y recuerdan la Grecia de Pericles y los sofistas atacados por la tradición conservadora.

Nosotros preferimos la visión del propio Foucault del psicoanálisis como algo cercano a las

Técnicas del examen de sí de San Casiano (circa 360, nacido en Dobruja, Rumanía). Para Foucault, las descripciones de Freud sobre la censura guardan una enorme coincidencia con las tecnologías cristianas de meditación y de confesión. Sin embargo, reconoce que estaban tan arraigadas en la práctica psiquiátrica del siglo XIX que, al encontrarlas ahí, Freud redescubrió las técnicas espirituales cristianas.

Es Foucault quien plantea el hecho de que no necesariamente cuando hablamos estamos hablando, precisamente, sobre uno mismo. Algo cercano al concepto de falso *self*³ introducido por Winnicott en 1965.

La *exagoreusis* refiere entonces a la actividad de hablar de sí.

Partiendo de la historia que ha tenido el acto de la confesión en occidente, el mismo inicio como un proceso de decir veraz según terminología del mismo, ese decir veraz propio de la cultura griega, va a pasar a la era clásica y especialmente con el Cristianismo y su vida monacal a un proceso de confesión como posibilidad de estar en paz con Dios; el estar en paz partía del acompañamiento que alguien mucho más preparado hacía sobre el sujeto confesor, con el fin de guiarlo a un estado de confiabilidad, ya que se partía del hecho de que aquel que había pecado no era consciente de sí.

Debemos mencionar que Foucault menciona que la relación entre *exagouresis* y *exomologesis*⁴ representa un problema aún no resuelto. La *exomologesis* en tanto medio de homologación, de aceptar, o conceder, estar de acuerdo, puede representar nada más que una *doxa*, una ideología y en términos psicoanalíticos un falso *self*, en tanto enunció lo que creo que soy sin lugar para la duda. Sabiendo que la verdad sólo puede decirse a medias.

Siguiendo a Lacan, es en el discurso de la histérica donde el deseo de saber es el que lo instituye. El saber no es más que efecto del discurso, de manera tautológica es el discurso lo que "conduce al saber". (2009/1975: 137) Lo que la histérica busca es un significante absoluto. Soy lo que digo que soy. En tanto se impone al analista lo que debe pensar del analizando, determina su manera de conducirse. "Ella reina y él no gobierna". La mascarada se instaura: un sujeto se dirige hacia un amo orientado por el deseo de saber. Es el síntoma lo que domina en el lugar de agente, el histérico es lo Inconsciente en pleno ejercicio.

En psicoanálisis la relación es simple: alguien habla y otro escucha. Y resulta que el hablar tendrá efectos sobre la mente, pero también sobre los cuerpos. Sócrates tendría veintiocho años cuando se estrenó en Atenas Antígona, de Sófocles, en el año 442 a.C, y su éxito fue tan grande que le siguieron treinta y dos representaciones ininterrumpidas de la tragedia de la descendencia de Edipo.

Conócete a ti mismo fue la máxima socrática que conducía a la exigencia acerca de que el verdadero bien para el hombre no era otro que el cuidado del alma, incluso en menoscabo del cuerpo y las apariencias externas.

Creo que el descubrimiento socrático y el freudiano de la conciencia individual como el espacio donde se alumbra el conocimiento de lo universal se encuentra estrechamente vinculado con este conflicto entre la tradición portadora de los valores arcaicos del mundo y la conciencia incipiente de la diversidad y particularidad de los valores culturales de una nueva época. Una época de enorme efervescencia intelectual, la Viena de *fin de siècle*, durante la segunda mitad del siglo XIX, fue la cuna de una cultura original en franco contraste con las arcaicas estructuras de la monarquía,

3 El término fue introducido por Winnicott en 1965, pero debemos recordar que muchos autores emparentan las nociones de verdadero y falso *self* con los conceptos heideggerianos de propiedad e impropiedad, cfr. Heidegger, 1927/1983.

4 Este término designa, en un sentido amplio, la manifestación de una verdad y la adhesión del sujeto a esa verdad que proclama. Es una afirmación enfática en la que el sujeto se vincula con esa verdad y acepta sus consecuencias. Como acto de fe, es necesaria para el cristiano. Pero hay otro tipo de *exomologesis*: la confesión de los pecados.

y de esa conciencia moderna nació el psicoanálisis. Aunque habría tenido un origen impuro, hijo del magnetismo animal de Franz Anton Mesmer, la sugestión y la hipnosis, la magia y otros rituales dando a luz a la transferencia con toda su carga de fascinación. Si hablamos de origen, primero pienso en la Grecia clásica, pero de inmediato avanzamos hasta la modernidad del *cogito ergo sum* de Descartes.

Freud parte de un vocabulario filosófico y biológico para dar un salto y proponer una nueva epistemología, de enorme carga kantiana. Extraordinario esfuerzo de invención que permitió exponer las profundidades del acaecer humano en nuevos términos barnizados de mitología (Edipo), biología (pulsión), física (descarga), etc.

Poco importa si las primeras improntas del psicoanálisis en México fueron a partir de Jung, Pierre Janet o Adler y no de Freud directamente. Lo cotidiano es muy difícil de aprehender. Pertenece a lo insignificante, no tiene verdad ni secreto, se inscribe en las hablaturías y el término medio; para volver a Heidegger: en la impropiedad.

Lo cotidiano va más allá de las mediciones estadísticas, de la significancia de la popularidad, representa una categoría solipsista, de la vida pública, narcisista e infranqueable.

Una distorsión innecesaria aún presente reside en la contienda entre lo propiamente freudiano y lo psicoanalítico, como si fueran dos órdenes epistémicos distintos. Para nosotros este contexto enunciativo representa sólo una determinada esfera de la praxis humana como pasear por un jardín o la práctica de la escritura por parte de Husserl el cual, para ilustrar su pensamiento, miraba hacia el jardín. Ni hablar de las oposiciones entre Freud y Fromm, y posteriormente de Lacan o la Asociación Psicoanalítica Internacional. Opacidades de las prácticas del psicoanálisis y de la

impropiedad del sentido de realización del ser humano.

Nos interesa situarnos más allá de las apropiaciones sectarias de las doctrinas ya sean al interior de las teorías psicoanalíticas o sus aplicaciones o deformaciones sociales ante la cultura, el sexo, la educación, la psiquiatría o las teorías de género.

A la manera de Maurice Blanchot cuando escribe una biografía, la inventa, y sólo así consigue unos trazos de memoria del autor. En *Michel Foucault tal y como yo lo imagino* afirma:

Del confesionario al diván, hay siglos de distancia (pues hace falta tiempo para avanzar unos pasos), pero de los pecados a los placeres, y del murmullo secreto a la charla interminable se encuentra la misma obstinación en hablar del sexo, lo mismo para liberarse de él que para perpetuarlo, como si la única ocupación, en el empeño de adueñarse uno de su verdad más preciosa, consistiera en consultarse consultando a los demás sobre el dominio maldito y bendito de la mera sexualidad.

(Blanchot, 1992: 4)

Lo que es indiscutible es que la puerta de entrada para el psicoanálisis en México fue la Facultad de Medicina de la UNAM. Entre 1922 y 24 los doctores José Meza Gutiérrez⁵ y Francisco Miranda, lectores de Sigmund Freud y Pierre Janet, impartieron cursos sobre trastornos mentales en la Facultad de Medicina, además de la tesis en medicina de Manuel Guevara Oropeza de 1923, con el título de *Psicoanálisis*. El mismo doctor José Meza en 1925 invitará a Pierre Janet a México. Es claro que las distinciones acerca de la autoría del psicoanálisis no son del todo perceptibles ni necesarias en ese momento.

Las otras formas del ser psicoanalistas, es decir, los otros *Dasein* que comparten mi mundo aparecen no tanto como individuos identificables personalmente, sino como lo otro que se dice, se hace, se opina, se siente, se sabe, se desea, se practica, se lee, se disfruta,

⁵ Es en la década posterior a la de la gesta revolucionaria, cuando encontramos a Meza Gutiérrez difundiendo la teoría freudiana desde su destacada posición en la Antigua Escuela de Medicina. En coincidencia con esto, a partir de 1922, por indicaciones de Nicolás Martínez, entonces director de La Castañeda, se hizo obligatoria la historia clínica de los pacientes. Citado por Ruiz y Morales, 1996: 128.

y las muchas otras variantes de la impropiedad. De esta manera la impropiedad no es otra cosa más que una máscara que vela, encubre la verdadera identidad del *Dasein* auténtico.

Para estirar más la analogía podemos argumentar que la propiedad en un sentido ontológico heideggeriano (*Uneigentlichkeit*) es aquello que se refiere a un modo de ser del *Dasein* mediante el cual es capaz de comprenderse a sí mismo desde su propia finitud. Desde un no saber frente a la demanda del analizando. Lo cual resulta totalmente opuesto a las teorías que tienen una perfecta cartografía del sufrimiento humano y en perfecta concordancia con la noción lacaniana del "Sujeto supuesto saber".

¿Será el psicoanálisis una manera de desvelar? ¿una forma de la *aletheia*? Recordemos que la noción de sujeto es aquello que subyace, lo que está por debajo. Heidegger dedica una parte en *Ser y tiempo* al estudio de lo subyacente: el *hypokeimenon*. En palabras de Lacan:

[...] el acto psicoanalítico, pues ese acto solo se le presenta bajo disfraces que lo degradan y desvían, el sujeto que mi discurso delimita, no siga siendo lo que es para nuestra realidad de ficción psicologizante: en el peor de los casos el sujeto de la representación, el sujeto del obispo de Berkeley, punto muerto del idealismo; en el mejor, el sujeto de la comunicación, de lo intersubjetivo del mensaje y de la información, inútil incluso como contribución a nuestro problema. (Lacan, 1967, reunión del 14 de diciembre de 1967)

Dijimos que alguien habla y otro escucha; entonces el analizando no sabe por qué dice lo que dice, y el analista, impelido a responder, tampoco lo sabe. Perfecto escenario para la gestación de la angustia del no saber, la impotencia y la negatividad. Lo más grotesco sería cuando el analizando, el de la demanda, no tenga nada que decir. Alguien que acude puntual a la cita, paga por ella y guarda silencio. No es raro que en medio de la sesión el analizando haga

callar todas las palabras que lo expresan. Aferrado a una corriente discursiva de silencio que brota de su interior se mantiene unido a la racionalidad. Todo un reto para la inteligibilidad objetiva. Aunque ligado con el discurso, se encuentra en un "No lugar", donde nada le pertenece excepto la transferencia.

El *Dasein* está afectado por una negatividad, sabemos que toda elección implica renuncia, en tanto su posibilidad de poder-ser está afectada por la muerte y cotidianamente no se comprende a sí mismo. Será este límite constitutivo de sí lo que genera la angustia.

En tanto ontológica la angustia aparece como originaria y constitutiva del ser. La fidelidad a la angustia representa una apropiación de sí mismo que Heidegger denomina, en "Ser y tiempo", la verdad de la existencia, autorrevelación o transparencia.

Atravesamos una crisis mundial que ataca los principios de la vida intelectual y la abstracción en favor de los objetos tangibles y una urgencia por la homologación del sentido. Avidez de novedades en lenguaje heideggeriano.

Tanto para Platón y Descartes, es el lenguaje el que expresa las ideas, no la *doxa* o la moda. Es eso lo que nos hace entrar en el mundo comprensible y establecer distancia del mundo sensible.

Cuando hablamos, cualquier cosa que digamos, no es otra cosa que la expresión de aquello que es posible pensar en un determinado momento de la historia y por tanto lleva inscrita una fecha de caducidad. La realidad humana reside en las paradojas del lenguaje, así como en los sentidos extra morales de la verdad y la mentira.

Dejamos por ahora nuestras reflexiones con las primeras palabras del *Peri Physeos* de Hecateo de Mileto, en el 500 a.C.: "Múltiples y risibles son los discursos de los helenos. Yo, empero, Hecateo, digo lo siguiente..." (Cit. por Hernández-Pacheco, 2003: 25).

Referencias bibliográficas

- Auge, M. (1992). *Non-lieux. Introduction á une anthropologie de la surmodernité*, Colección La Librairie du XX^e siècle, sous la direction de Maurice Olender. Seuil. En español: *Los "no lugares" Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Gedisa.
- Blanchot, M. (1992). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Pretextos.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la ilustración*. Technos.
- . (1994a). *Dits et Écrits, vol III (1954-1988)*, ed. de Defert y Ewald. Gallimard.
- . (1994b) ¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?], *Revista Actual*, No. 28.
- Gombrich, E. H. (2004). *Breve historia de la cultura*. Península.
- Heidegger, M. (1927/1983). *Ser y tiempo*. FCE.
- Hernández-Pacheco, J. (2003). *Hypokeímenon Origen y desarrollo de la tradición filosófica*. Editorial Encuentro.
- Lacan, J. (2009/1975). *El Seminario XVII. El revés del Psicoanálisis*. Paidós.
- . — (1967). *La méprise du sujet supposé savoir*. Texto preparatorio de una conferencia a ser pronunciada en el Instituto Francés de Nápoles el 14 de diciembre de 1967,1 publicada originalmente en la revista *Scilicet*, no 1, aux Éditions du Seuil, 1968, pp. 31-41, y finalmente en Lacan, Jacques (2001). *Autres écrits*. Seuil.
- Lillie, S. et G. Gaugusch (2009). *Portrait of Adele Bloch-Bauer*, Neue Gallery.
- Nietzsche, F. (2016). *Ecce Homo en Obras completas*, Vol. IV. Tecnos.
- Ruíz, I. et D. Morales (1996). "Los primeros años del Manicomio General de La Castañeda (1910-1940)" en *Arch Neurocien (Mex)*, Vol 1, No. 2, 124-129.



José Jaime Paulín Larracochea

Universidad Autónoma de Querétaro (México)

jose.jaime@uaq.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5369-6273>

Angélica María Aguado Hernández

Universidad Autónoma de Querétaro (México)

angie_luna@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7369-2915>

Luis Rodrigo Aparicio Pedraza

Universidad Pedagógica Nacional Unidad 22-A
(México)

rodrigoapariciop@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6625-8659>



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6773101>

Sección: Reseñas y entrevistas

Entrevista con Eduardo Matos Moctezuma: Arqueología, poesía y psicología

El arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma (Ciudad de México, 1940) recibió en diciembre de 2021, postulado por las Facultades de Psicología y Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), el Premio Internacional “Hugo Gutiérrez Vega” a las Artes y las Humanidades, que otorga cada año esta casa de estudios. Matos Moctezuma, graduado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ha trabajado en sitios arqueológicos como Comalcalco, Teotihuacán, Cholula, Tula, Tlatelolco y Tenochtitlán. Fundó el Proyecto Templo Mayor y estuvo a la cabeza de la primera temporada de excavaciones; además, ha sido director del Museo Nacional de Antropología y el Museo del Templo Mayor, así como curador de varias exposiciones nacionales e internacionales. Cuenta con más de quinientas publicaciones entre artículos, reseñas, catálogos, guías, semblanzas, libros, y ha dictado más de mil conferencias en México y alrededor del mundo —algunas de ellas en nuestra universidad, como la que pronunció el 20 de enero de 2016 en el Patio Barroco de la Facultad de Filosofía, titulada “La vida cotidiana entre los mexicas”. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y El Colegio Nacional; la Universidad de Harvard estableció una cátedra en su honor en 2017. En 2022 obtuvo el Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales

La historia, antropología y arqueología de nuestro país son incomprensibles sin el trabajo del maestro Matos Moctezuma, quien aceptó brindarnos la siguiente entrevista con motivo de la entrega del mencionado Premio “Hugo Gutiérrez Vega”.

José Jaime Paulín Larracochea (JJPL): Maestro Matos, parece que usted siempre ha estado cercano a la psicología y el psicoanálisis: conoció a Gregorio Lemerrier, ha hablado de una especie de “autoanálisis” en su juventud, ha tenido amigos psicoanalistas y ahora recibe este premio postulado por la Facultad de Psicología, fundada precisamente por Gutiérrez Vega.

Así es, he estado cerca de aspectos psicológicos que, para mí, tienen que ver con el interior de las personas y su forma de ver el mundo. Efectivamente, tuve contacto con el monje benedictino Gregorio Lemercier, cuyo apoyo al movimiento de liberación en los sesenta le trajo problemas fuertes. Él introdujo el psicoanálisis al convento donde era prior en Cuernavaca; no obstante, el Vaticano intervino y [Lemercier] tuvo que transformar el convento en una asociación que llamó *Centro de Psicoanálisis Emaús*. Yo estuve en el convento preparando un examen cuando estudiaba el segundo año de secundaria. La impresión que me causó ese hombre fue fantástica; su celda estaba repleta de libros de todo tipo: historia de la religión, filosofía, marxismo, etcétera. Era un hombre de una cultura impresionante.

En otro momento de mi vida fui a análisis, ¡pero solo duré tres sesiones porque me ganaba la risa! Debo decir que mi hermano es el mejor ejemplo del fracaso del psicoanálisis: se ha analizado durante 30 años, ¡y sigue exactamente igual!

Les contaré una anécdota. Tengo el tema de la muerte muy presente, siete títulos míos llevan la palabra *muerte*. Un día me entrevistó una psicoanalista y me dijo en el programa: “Profesor, ¿por qué tiene ese apego a la muerte?”, a lo que respondí: “Bueno, yo soy arqueólogo y por lo tanto soy un exhumador de cosas ya extintas, muertas, pero si lo que quieres es psicoanalizarme te comento que no lo vas a lograr, porque no me interesa saber si de niño estaba enamorado de mi abuelita”.

Más recientemente, trabajé con Arnoldo Kraus en el libro *Suicidio* (Debate, 2021), en el cual participamos varios autores de diferentes ramas. Es un texto valioso por la diversidad de aristas que se trazan alrededor de un tema tan importante. Yo enfatice la historia y la literatura: empiezo con una visión del mundo prehispánico, comento cómo los dioses se matan para que haya vida y cómo eso se repite en muchas religiones del mundo —Cristo mismo murió para una regeneración de la humanidad. Muchos tachan de cobardía al suicidio; en un prólogo que le escribí al mismo Kraus para su libro *La morada infinita, entender la vida, pensar la muerte* (Debate, 2019), yo menciono que es quizás una cobardía que solamente cometen los valientes.

JJPL: En la licenciatura en Psicología de la UAQ, nuestros alumnos cursan la materia Cultura y Sociedad en México. ¿Qué opinión tiene de lo que algunos han descrito como la “psicología del mexicano”: ese ir al pasado para explicar nuestra forma de ser con conceptos psicológicos o psicoanalíticos? Pienso concretamente en autores como Octavio Paz, Santiago Ramírez, Samuel Ramos o Rogelio Díaz Guerrero.

Siempre he creído que hay que tener extremo cuidado con la generalización de que “el mexicano es así por esto”, [porque] cada quien enfoca la vida de diferente manera. Los trabajos de los autores que mencionas son interesantes indudablemente; Octavio Paz, sin ser psicólogo, se metió en los entresijos de esta problemática tratando de analizar al mexicano, pero insisto: hay que tener cuidado. Por ejemplo, yo siempre he estado en contra de la idea de que “el mexicano se ríe de la muerte”. En cada conferencia que doy sobre el tema de la muerte en el mundo prehispánico, alguien levanta la mano y pregunta: “¿Por qué el mexicano se ríe de la muerte?”. Mi respuesta es: “Cuando se muere su padre, madre o un hijo, ¿usted se ríe?”. Por supuesto, la persona responde que no. Son algunas ideas literarias las que han marcado cosas que no corresponden a la realidad. Por eso recomiendo tener precaución con la generalización.

Angélica María Aguado Hernández (AMAH): Los mexicanos somos ritualistas, pero a veces siento que se confunde ritual con mito. ¿Hemos transformado nuestros mitos en beneficio de nuestros rituales? ¿O nuestros rituales han transformado paulatinamente el mito?

Según muchos historiadores de las religiones que analizan esta cuestión —yo lo menciono en uno de los primeros capítulos de *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte* (SEP, 1975)—, a menudo el rito es la práctica que recuerda los eventos del mito, que suele partir de vicisitudes reales. La lucha entre Huitzilopochtli (el Sol) y Coyolxauhqui (la Luna) surgió de un hecho real; estos personajes venían en la peregrinación mexicana y se enfrentaron en una lucha por el poder. El mito de su combate surgió de allí y se plasmó en la observación de un fenómeno natural: el transcurso del día y la noche, que el pueblo mexicano entendía como una batalla. La Tierra, en su versión de Tlaltecuhltli, se traga al sol cuando cae por el poniente, y la matriz de la diosa pare al sol por el oriente. El sol nace y, con su “masculinidad” predominante, dispersa a la noche, las estrellas y la luna. Por eso el oriente es el rumbo masculino del universo, de donde el sol (i.e. Huitzilopochtli) surge con todo su potencial hasta alcanzar su cúspide al medio día; en ese momento, las cosas cambian: el sol continúa su recorrido por el firmamento, ahora acompañado de las guerreras *mocihuaquetzques* (mujeres valientes) o *cihuateteos* (mujeres diosas) muertas en su alumbramiento —porque el parto era un combate. Por lo tanto, desde el mediodía hasta el atardecer, se trata del rumbo femenino del universo. Ahí vemos dos dualidades: hombre y mujer, pero también vida y muerte.

El rito es la manera de preservar el mito. Un ejemplo en la religión católica es la misa; los católicos van, se hincan y se levantan, pero no se percatan de que están rememorando, a través de ese ritual, lo ocurrido en el Calvario. En mi época, el sacerdote hacía tres genuflexiones que representaban las caídas de Cristo. Inclusive llega en la misa el momento de la muerte y la transformación de la carne y sangre de Jesucristo, que el feligrés ha de comer y beber. Este ritual proviene de un elemento mítico: la muerte en el Gólgota de aquel personaje deificado por el hombre.

Los hombres crean a los dioses a su imagen y semejanza. Las personas ríen, lloran, engendran, dan a luz, etcétera; comparten con las deidades todos los aspectos humanos, pero también les atribuyen aquello de lo que son incapaces. La resurrección es una facultad exclusivamente divina —pensemos en Osiris, Cristo, Quetzalcóatl al bajar al Mictlán—, ya sea para sí mismos o para devolver la vida a los hombres; por ejemplo, cuando Cristo resucitó a Lázaro (¡imagínense cómo olería!). Los dioses, y de manera interesante también los héroes culturales, tienen permitido ir al lugar de los muertos y regresar; los hombres no (con excepción quizá de algunos chamanes a través de sus propios rituales tribales). En resumen, los privilegios de los dioses parten de aquello que más impacta al hombre: la muerte.

AMAH: Siempre he tenido curiosidad por saber qué sintió cuando vio por primera vez a Coyolxauhqui.

Cuando se hizo el hallazgo en 1978, yo estaba en un congreso en Panamá. En el avión de regreso leí en un periódico mexicano sobre un descubrimiento importante cerca de la catedral, que yo desestimé como una exageración amarillista. Al llegar a casa aquel sábado, el director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), don Gastón García Cantú, me citó para una reunión el día lunes. Me presenté en su oficina y supe por la secretaria que ya me estaban esperando. Cuando entré, don Gastón se puso de pie y me dijo: “Eduardo, ¿ya estuvo usted en Guatemala?”. Respondí que el congreso había sido en Panamá, no en

Guatemala, a lo que García Cantú contestó: “¡No, en la calle de Guatemala! Acaba de darse un hallazgo muy importante sobre el que estamos discutiendo, y usted va a ser el responsable de la excavación”.

Mi primera sorpresa con Coyolxauhqui fue la monumentalidad de la diosa y el hecho de que fuera mujer —una mujer sin cabeza y desmembrada. Miré hacia abajo y vi aquel disco de tres metros con veinticinco centímetros, un círculo (que representaba a la luna) y la deidad decapitada. Me impactó.

Felipe Solís, un colega ya fallecido, fue quien la identificó como Coyolxauhqui. Según algunos historiadores de las religiones, sus miembros están cercenados porque la luna tiene fases, “está descuartizada”; en contraste, el sol es un disco sólido. Además, el ciclo lunar es similar al periodo menstrual y por eso se vincula con lo femenino —en algunas advocaciones de la Virgen María, cuando se muestra de cuerpo entero, se le representa sobre la luna o con un manto de estrellas. En el mito, Coyolxauhqui tiene una relación con sus hermanas, las estrellas, y cae en combate ante el astro Sol (estas sociedades eran prominentemente patriarcales).

Luis Rodrigo Aparicio Pedraza (LRAP): Gracias a usted y la Coyolxauhqui, tenemos el Templo Mayor, un centro ceremonial creador de historia nacional y eje simbólico de lo mexicano, ¿pero sintió lo mismo cuando apareció Tlaltecuhltli en 2006?

Para 2006 ya habíamos asimilado el hallazgo de Coyolxauhqui y yo había delegado la dirección del proyecto a otros colegas; sin embargo, la aparición de esta figura de cuatro por cuatro, con las garras levantadas y una boca descomunal (porque es la devoradora de cadáveres y del sol) tuvo un impacto diferente; Coyolxauhqui es una obra de arte fantástica, pero Tlaltecuhltli tiene otras características. Sentí un gran asombro al ver aquella mujer con las piernas abiertas en posición de parto. El tamaño de la figura es fascinante. De cierta forma se complementa con Coyolxauhqui, pues ambas tienen relación con lo femenino (Tlaltecuhltli tiene una versión masculina, pero muy secundaria).

LRAP: Es muy interesante que se logró conservar la coloración de Tlaltecuhltli.

Creo que se hubiera podido conservar mejor el pigmento de la Coyolxauhqui, pero el equipo de rescate arqueológico no hizo el mejor trabajo (yo entré a trabajar de lleno un mes después que ellos).

LRAP: ¿Es a propósito que la nueva distribución que se hizo dentro de la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología muestra las cihuateteos con mucha mayor relevancia? Ahora tienen un lugar primordial junto al sol al fondo y me parece que así hay un discurso más armónico con el mito.

Sí. Cuando yo fui director del museo no se me ocurrió hacerlo. En otro momento yo propuse a la dirección, sin éxito, que se relatara el mito de la lucha en el interior de la sala: la piedra del sol de un lado contra los hijos de la diosa Coatlicue del otro, con las cihuateteos ahí y la ayuda de luz y sonido.

LRAP: ¿Qué le emociona más, el descubrimiento *in situ* o la interpretación posterior de la pieza?

Una conlleva a la otra, tú encuentras algo y vas a interpretarlo. Tanto el hallazgo como la interpretación provocan grandes emociones.

JJPL: ¿Ha fantaseado con poder excavar en algún lugar en particular de la Ciudad de México?

Sí, en la famosa Plaza de la Concepción (conocida como Plaza de la Conchita), donde inclusive el piso se eleva porque debajo está el montículo del templo principal de Coyoacán. Nunca se ha podido intervenir ahí.

JJPL: Me parece que, en 2021, a propósito de los quinientos años de la caída de Tenochtitlan, perdimos una gran oportunidad para mirar al pasado y, sobre todo, a nosotros mismos.

Estoy de acuerdo. Perdimos esa oportunidad porque las altas esferas gubernamentales se empeñaron en crear un nuevo mito, el de la "fundación lunar" de la ciudad de Tenochtitlan, carente de toda base académica. Yo critiqué mucho esa ocurrencia en diversos medios e intenté hacerles ver que no es válido mitificar ni manipular la historia, algo de lo que se ha abusado a lo largo del tiempo (e.g. se han inventado héroes que no lo eran tanto). Propusieron conmemorar la fundación de Tenochtitlan tomando 1321 para empatar dicho año con 1521, 1821 y 2021, y creo que eso eclipsó algo más importante: un análisis real y profundo que esclareciera cómo y por qué ocurrió todo en aquel momento y desmintiera temas como el de la "traición" de la Malinche y los tlaxcaltecas. Reconozco que algunos académicos sí lo hicieron, pero no fue suficiente.

Yo lo he dicho reiteradamente: la Malinche no era azteca; estaba defendiendo a su pueblo ante la tremenda expansión de los mexicas, cuyas imposiciones tributarias eran muy severas según nuestros datos. Los tlaxcaltecas, rodeados por el imperio mexica de la Triple Alianza, recibieron beligerantemente a los españoles; sin embargo, posteriormente vieron en ellos a un conveniente aliado. Eran fuertes y se unieron mayoritariamente a Cortés en contra del mexica.

En lugar de estudiar estos motivos, las autoridades se empeñaron en la supuesta fundación de la ciudad, que simplemente negaba la historia. Creo que se soslayó un momento fundamental para reflexionar a fondo sobre la conquista y la independencia. Desafortunadamente, todo se quedó en la superficialidad oficial.

JJPL: ¿Hay alguna vacuna contra el uso político de la historia? Y de ser así, ¿en qué consistiría?

Por desgracia, todos los países han mitificado sus historias; es un fenómeno universal. La única vacuna es escudriñar los procesos históricos para entender los fenómenos sociales; no escoger solo las partes agradables de la historia para enaltecer al país, pues eso nos conduce solamente a equivocaciones. Debemos entonces observar y analizar con seriedad la historia, con todos sus matices.

LRAP: Creo que vivimos una época de neindigenismo –por llamarlo de alguna manera–, donde se idealiza la figura de un indígena con valores nobles que el español trató de corromper. ¿Es esto una remitificación de nuestro pasado indígena o una desmitificación del colonial? ¿Adónde nos conduce esa ruta?

En el caso de México, estamos regresando al siglo XIX; es decir, el momento en que se dieron las enconadas luchas entre indigenistas e hispanistas. Incluso se utiliza en el lenguaje político lo de “conservadores” y “liberales”. Hay una marcada ignorancia alrededor de todo esto. Yo creo que es un ataque a la inteligencia, la cultura y la ciencia cuyo resultado es la división del país. Hemos visto, por ejemplo, con el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cómo viene la diatriba que busca arrebatarnos una serie de logros.

LRAP: Es contradictorio que el gobierno que quiere hacer historia (y cuya primera dama es una historiadora) haya impulsado fuertes recortes al INAH.

Son medidas radicales que se toman sin un análisis serio y puntual. Recuerden el caso de las guarderías: si hay corrupción, analicemos en cuáles, pero no tomemos decisiones “a rajatabla”. El recorte presupuestal en el INAH fue del 75%, [aunque] tiene a su cargo el mantenimiento de todas las zonas arqueológicas y conventos coloniales del país, de numerosos monumentos históricos, forma cuadros de restauradores, arqueólogos, etcétera. [Además] han dejado de editarse publicaciones y de darse conferencias en diversas instituciones y asociaciones académicas a las que pertenezco debido a los recortes. Todo por no hacer un análisis más riguroso. Esto devela una ignorancia del trabajo que hay detrás de estos organismos.

LRAP: Maestro, de no haber sido arqueólogo, ¿qué habría hecho en su vida?

Me hubiera gustado ser poeta, pero para eso se necesita una extrema sensibilidad.

JJPL: Finalmente, ¿qué mensaje les daría a los jóvenes universitarios que lean esta entrevista?

Los invito a prepararse y leer. Yo encontré mi vocación a través de un libro, *Dioses, tumbas y sabios*, de C. W. Ceram, pues en la preparatoria no sabía qué estudiar y ese escrito me iluminó. Recientemente terminé un texto que estará editado por El Colegio Nacional donde nombro dos obras fundamentales en mi vida: la ya mencionada de Ceram, que me abrió el camino a la arqueología, y *Cartas a un joven poeta*, de Rainer María Rilke, que me mostró el sendero hacia mi interior.

Asociación de palabras con Eduardo Matos Moctezuma:

Arqueología: Pasado, tiempo.

Mesoamérica: Región cultural.

Dios: No existe.

Templo Mayor: Mi principal proyecto de investigación.

Vida: Muerte.

Tenochtitlan: Imperio.

Poesía: Lo sublime.

Antropología: El estudio del hombre.

Muerte: Vida.

Rilke: Me van a hacer llorar con esta asociación. Gran poeta.

México: Un mosaico de sociedades.

Alfonso Caso: Gran investigador.

Conquista: Oprobio.

Sacrificio: Depende cómo se le vea. A través del sacrificio puedes entender la vida, la trascendencia, etcétera.

Psicoanálisis: Pobre Freud.

Coyolxauhqui: La luna.

Hugo Gutiérrez Vega: Gran poeta.

Eduardo Matos Moctezuma: Menos poeta.



Edgar Belmont Cortés

Universidad Autónoma de Querétaro (México)

edgar.belmont@uaq.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7507-4552>



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6772375>

Sección: Reseñas y entrevistas

Reseña del libro *Fabricar al hombre nuevo: ¿trabajar, consumir, callarse?* de Jean-Pierre Durand (Akal / Universidad Autónoma de Querétaro, 2021. 431 págs. ISBN: 978-607-8683-44-4).

Conozco a Jean-Pierre Durand desde el año 2005; es un hombre que, a pesar de haberse jubilado del espacio universitario, continúa comprometido con la investigación y las actividades que coordina en el proyecto editorial de la *Nouvelle Revue du Travail*. Su obra expresa cualidades como la reivindicación del pensamiento crítico y la investigación rigurosa, no sólo a través del modo en que articula las múltiples dimensiones que intervienen en las situaciones sociales que analiza en el lugar de trabajo, sino también de la voluntad constante de estudiar las contradicciones de nuestro presente; tales aspectos son esenciales para escapar del dogmatismo y la rigidez en las formas instituidas de conocer y pensar nuestra realidad compleja y cambiante. Los aportes de Durand se originan de su experiencia acumulada en el estudio de las industrias automotriz y de los servicios; en *La cadena invisible. Flujo tenso y servidumbre voluntaria* (FCE-UAM, 2011), ofrece una lectura crítica sobre la recomposición de la empresa en la fase del capitalismo financiero y la mundialización económica.

El concepto de *implicación forzada* demanda comprender la generalización del principio de la producción adelgazada (o del flujo tenso) y la combinatoria calidad-costo-variedad que enmarca la reorganización productiva; a esta última, nosotros agregamos la satisfacción del cliente. En este sentido, Durand subraya que la perennidad de la empresa conduce a una búsqueda continua de la innovación, así como al uso y creación de herramientas sociotécnicas para prolongar la racionalización del trabajo. Por un lado, existe un control de los gestos, movimientos, tiempos, ritmo de la cadena productiva y ejecución de maniobras, por citar algunos ejemplos; por el otro, la instrumentalización del management en la "gestión" de los "recursos humanos" cumple una función social y forma parte de los cambios ideológicos que buscan neutralizar los conflictos en el espacio productivo.

La introducción del flujo tenso, de herramientas sociotécnicas, como el trabajo en equipo o la gestión por competencias, y de dispositivos ideológicos que pretenden mitigar la fragilidad de los compromisos productivos ejerce una fuerte presión sobre los trabajadores y trabajadoras que cumplen con la “obligación” de mantener la continuidad del proceso productivo, a reserva de que terminen por abandonar la empresa. Más aún, las herramientas de control y evaluación que emanan de esta lógica provocan, en algunas personas, simulación, resistencia y hasta resignación frente a la incapacidad de cumplir con las exigencias productivas y con las responsabilidades, pero también de transformar la realidad que enfrentan.

En esta perspectiva, la perpetua modernización de las empresas llega al extremo de crear innovadores dispositivos ideológicos para “aliviar” la tensión en el trabajo. Este proceso involucra también a los mandos medios o cuadros, pues la cultura gerencial produce un malestar generalizado ante la dificultad de cumplir con las tareas sustantivas. Evidentemente, no se trata de una postura mecanicista, como algo que se impone desde arriba; el autor mismo insiste en la importancia de observar los juegos sociales que se construyen en el entorno laboral y el curso de la actividad.

La discusión sobre la fragilidad de los compromisos productivos y su diseminación al campo de los servicios y a la esfera del consumo en general con la expansión del capitalismo de plataforma es hoy más relevante. Este análisis es fundamental para comprender la contribución de *Fabricar al hombre nuevo: ¿trabajar, consumir, callarse?* (Akal-UAQ, 2021); el provocador título reflexiona sobre cómo el ser humano se modela según lo determinan las esferas de la producción y del consumo, y ofrece una interpretación del impacto de esta modelización en las trayectorias e identidades individuales.

Las discusiones de Robert Castel (2015) sobre la crisis del asalariado, el retraimiento de la protección social y las obligaciones que pesan sobre las personas en el capitalismo contemporáneo condujeron a la tesis de que la falta de soportes sociales frente a las crecientes inseguridad e incertidumbre crea *individualidades* por defecto; por su parte, Durand aborda esta cuestión con una interrogante: ¿por qué unos (trabajadores) terminan por adaptarse mejor que otros? Para responder, propone una lectura sobre la reorganización del trabajo y las trayectorias e identidades laborales —algunas más rígidas que otras.

El autor subraya la importancia de contextualizar la desazón de los y las trabajadoras frente la dificultad de responder a las exigencias productivas. La negación del conflicto, la implicación forzada, la adaptación a las reglas del ámbito de la producción y del consumo dejan abierta otra pregunta: ¿estamos ante la emergencia de formas de sujeción que crean un nuevo hombre fallido? El lector encontrará una interpretación sugerente.

La obra invita a una lectura crítica, a no perder de vista que la expansión de esta problemática se observa en la manufactura de bienes y la prestación de servicios, que la realidad latinoamericana guarda particularidades, aun cuando existen regiones bien insertas en la dinámica de la mundialización económica (división internacional del trabajo), y que las trayectorias sólidas construidas alrededor de la protección laboral y de la experiencia sindical son escasas. Ahora bien, la pregunta y la interpretación de Durand no pierden pertinencia en nuestras “realidades”; la responsabilidad de ejercer un análisis crítico que contextualice la instrumentalización de estas lógicas es nuestra; por ejemplo, en la región del Bajío, la instalación de parques industriales y el modelo de empresa red adquieren formas de expresión que resultan más violentas y “crudas”.

Referencias bibliográficas

Castel, R. (2015). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Ediciones Manantial.

Durand, JP. (2011). *La cadena invisible. Flujo tenso y servidumbre voluntaria*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana.

Durand, JP. (2021). *Fabricar al hombre nuevo, ¿Consumir, trabajar, callarse?* Akal, UAQ.