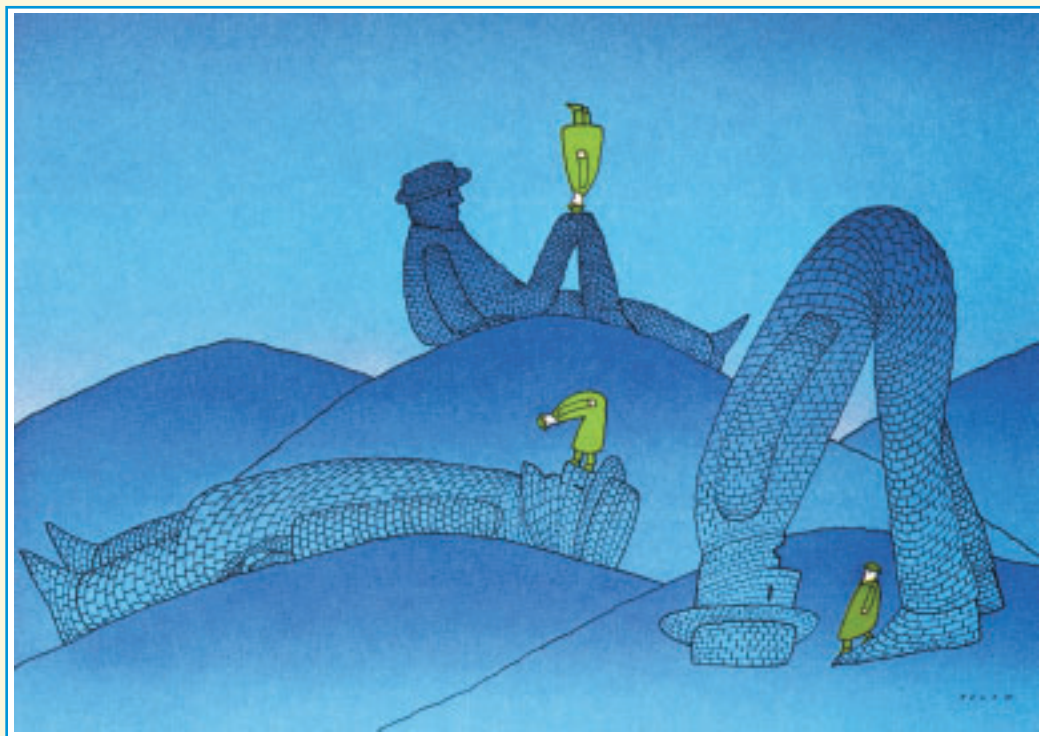


Litoral

Revista de psicoanálisis

¿Dónde está el sujeto?



Febrero 2009



42

Litoral

école lacanienne de psychanalyse

¿Dónde está el sujeto?

Número 42

febrero 2009



LITORAL, école lacanienne de psychanalyse

Consejo de Publicación:

Beatriz Aguad (directora), Jesús R. Martínez Malo, Julio César Ravizza y Luis Tamayo.

Corresponsal en Buenos Aires:

Diana Calzaretto

Colaboraron en este número:

María Arguello, Carlos García Calderón, Luz María Gómez, Consuelo Hernández, Marta Iturriza, Ernesto Naishtat y Adrián Ortiz

Traductores:

Beatriz Aguad, Rosa María Hernández, María Eugenia Riccio y Luis Tamayo

Imagen de cubierta:

Folon, *L'art de la conversation*, 1970.

Editor responsable: Beatriz Aguad

Diseño editorial: Beatriz Hernández

Nº de Certificado de reserva al uso exclusivo del título 04-2005-062318070200-102

Nº de Certificado de Licitud de Título 11672

Nº de Certificado de Licitud de Contenido 8243

LITORAL, école lacanienne de psychanalyse, es una publicación de Epeelee, Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C.

Nogal N° 45, of. 107, Colonia Santa María de la Rivera

Delegación Cuauhtemoc, C.P. 06400, México, D.F.

Teléfono: 5547 2353

Impresión: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.

Calle 2, número 21, San Pedro de los Pinos, C.P. 03800, México, D.F.

Teléfono y fax: 5515 1657

Distribuido por: **LITORAL, école lacanienne de psychanalyse.**

Correo electrónico: litoral.revista@gmail.com

Impreso y hecho en México

Litoral. Ningún artículo o parte de él podrá ser reproducido por ningún medio mecánico o de cualquier naturaleza sin previa autorización de los editores

Índice

¿DÓNDE ESTÁ EL SUJETO?

Pensar sin reflexionar en absoluto	
<i>Guy Le Gaufey</i>	7
De la vanidad referencial	
<i>Jean Louis Sous</i>	25
FREUCAULT y el fin del sexo	
<i>Leo Bersani</i>	33
Después de una lectura	
<i>Marta Iturriza</i>	41
Contribución al debate sobre el psicoanálisis como ejercicio espiritual. Performance textual.	
<i>Susana Bercovich</i>	43

CREENCIA / ESPIRITUALIDAD

Nota editorial: la carta de Oskar Pfister a Sigmund Freud.....	51
Carta a Sigmund Freud	
<i>Oskar Pfister</i>	53
Freud y Pfister: Un conflicto irresoluble, una amistad incuestionable	
<i>Ricardo Blanco Beledo</i>	57
El psicoanálisis: sin “religio” pero con espíritu	
<i>Luis Tamayo</i>	73

Los dos discursos de Roma

Jesús R. Martínez Malo.....91

LO QUE LLEGA DE LA TRAGEDIA GRIEGA

La tragedia del deseo

Eduardo Bernasconi 115

La *Medea* de Eurípides: el predominio de una versión

Rosa Verónica Peinado Vázquez.....129

ESTANQUILLO

A propósito de Variedades del México Freudiano

de Carlos Monsiváis

Carlos García Calderón139

Variedades del México Freudiano

Carlos Monsiváis141

Pensar sin reflexionar en absoluto

Guy Le Gaufey

Traducción: Beatriz Aguad y Rosa María Hernández

Quien dice “Lacan” dice “significante”. ¡Eso rima¹ y funciona! La reciente promoción del adjetivo “significante” (“lo que acabas de decir, lo encuentro muy significativo”²) está en vía de eliminar al viejo “significativo”, que se ha vuelto polvoriento, e incluso a la palabra “palabra”, muy práctica sin embargo, que toma a veces giros desusados puesto que desde que uno se pone en postura de exhibir una, no es raro que se pretenda haciendo esto haber captado un “significante”.

La *vox populi* no ignora que con la palabra *significante* viene todo un asunto de *sujeto*. “Tu recuerdas lo que ha dicho Lacan, tú sabes... el sujeto representa al significante... ¡hey, no! El significante representa al sujeto... ¡ah! ya no sé, ¡jamás comprendí esta cosa! Pero él ha dicho algo como eso, ¿no?”. A la inversa, el lacaniano emérito debe saber la fórmula de memoria, sin tropiezos en su enunciación, si no ¡aguas! con las risas burlonas y con las observaciones chocantes. Conviene pues decir sin pestañear: “El significante representa al sujeto para otro significante”. Si es necesario: “El sujeto está representado por un significante para otro significante”.

Estos enunciados, que fijan, por su extrema concisión, ambiciones de algoritmo, permanecen en su conjunto como un misterio que está permitido invocar pero que es preferible mantener a distancia. Tengo por prueba el hecho que un tan buen librito como el de Bertrand Ogilvie, titulado *Lacan le sujet*³, aparecido en 1987 en la excelente colección “Filosofías”, en PUF, no hace mención *ni una sola vez* de esta fórmula que Lacan mismo tenía por canónica. Ogilvie lo explica furtivamente en su introducción:

¹ En francés se produce efectivamente una rima al emitir Lacan y *signifiant* [N.T.].

² Como dice el autor, en la actualidad, en francés, el sustantivo “significante” ha devenido un adjetivo. En español se sostiene el adjetivo “significativo” [N.T.].

³ Bertrand Ogilvie, *Lacan le sujet*, PUF, collection “Philosophies”, PUF, Paris, 1987, 4ª edición en 2005.

Si no hemos estudiado los textos tardíos, aquellos de la celebridad, es porque la lectura de la Tesis de medicina y los trabajos que dependen directamente de ella se impuso como decisiva por dos razones: ella esclarecía el contexto teórico en el cual Lacan efectuaba ciertas elecciones [...]; estos trabajos, lejos de ser solamente universitarios, contenían ya los elementos esenciales de la problemática por venir⁴.

Uno se sorprenderá de que sean así calificados como “tardíos” los seminarios de 1959, 1961 y 1962, en los cuales se fabrica esta fórmula, en relación a una enseñanza iniciada en 1953 y que finalizó en 1980. ¿Un principio del segundo tercio debe considerarse como “tardío”? También es cierto que es bastante difícil decir cuando comienza una obra, y Lacan se muestra inventivo desde su tesis, y no menos desde su estadio del espejo en su primera versión escrita de 1938. Por tanto ¿se encontraba “ya” en posesión de lo que iba a precipitarse en el giro de los años sesenta?

En el jueguito de premisas y preludios no se tendrá dificultad en mostrar que del sujeto y del significante hay profusión en la lengua y bajo la pluma de Jacques Lacan mucho antes de la aparición de la fórmula en cuestión, e incluso se podría, buscando bien, encontrar rastros de la fórmula misma antes del momento que yo considero como inaugural. Me es necesario entonces, desde el principio, enunciar con claridad la hipótesis que hago mía después de no pocos años de lecturas y de comentarios de los seminarios: en un movimiento que se inicia en abril-mayo de 1959, hacia el final del seminario *El deseo y su interpretación*, y en cierto modo se concluye hacia fines de 1961, o sea en las primeras sesiones del seminario *La identificación*, Lacan inventa, no sólo su objeto *a*, del que hace tanto caso a continuación, sino conjuntamente el sujeto que se le acredita de diversas maneras, a menudo bajo la forma apócrifa: “el sujeto del significante”. En estos años, yo conjeturo la ocurrencia en él de un acontecimiento de pensamiento, para el cual todos los ingredientes estaban ciertamente presentes desde hacía bastante tiempo, pero no encontró su consistencia específica más que en el curso de una secuencia que me importa precisar tanto como se pueda.

A continuación insisto pues en resaltar dos o tres momentos claves en la emergencia de este sujeto *new look*, primero para mostrar su

⁴ Ibid., p. 9.

heterogeneidad respecto de la tradición sobre este tema para, finalmente, plantear una cuestión que me importa en cuanto a su grado de existencia para mí, hoy.

El primer tiempo se sitúa luego del largo comentario sobre Hamlet que abarca la segunda parte del seminario *El deseo y su interpretación*. No puedo aquí desplegar en detalle el tejido de los argumentos que conducen a Lacan a producir ante su auditorio una especie de historieta que relataría a su modo este acontecimiento mítico: el encuentro del sujeto y, no del significante, sino de la *falta* de significante en el Otro. Tomado en los “desfiladeros de la demanda”, el niño se encontraría involucrado con el Otro en una relación ya toda tramada por el significante pues las satisfacciones que espera de este Otro más o menos maternal pasan ampliamente por la articulación del lenguaje [*langagière*]⁵. Pero un rebote anima de entrada este asunto: ya que el Otro diversamente solicitado aparece como pudiendo responder *o no*; el hecho de que responda toma el valor de prueba de amor⁶. De golpe, la respuesta a la demanda se desdobra en valor de satisfacción y en prueba de amor. Es ahí que eso termina por complicarse, en la medida en que este mítico niño va a querer encontrar en el Otro, no solamente los significantes susceptibles de aportar respuestas y su pequeño cortejo de satisfacciones, no solamente la prueba de amor que se desprende de la satisfacción obtenida, sino: el significante que lo representaría como sujeto y vendría así a atestiguar el hecho que él, en calidad de sujeto, es el destinatario del amor del Otro, amor manifestado por las respuestas a sus demandas. Ahora bien, en esta exigencia nueva, una “tragedia común” (Lacan *dixit*) va a venir a afectar a este sujeto y a su Otro: este último está en la estricta imposibilidad de proveer un tal significante. Está desprovisto de él. No tiene nada parecido a su disposición. Al sentir que se está excediendo un poco en la narratividad, Lacan se siente entonces obligado a precisar: “No crean

⁵ En francés, en el texto original, *langagière*. Este vocablo ha sido traducido a veces como *lenguajera*, produciendo de este modo un neologismo en español aunque su expresión francesa no lo sea. Entre otros diccionarios consultados, donde se encuentra como significado de esta palabra la lingüística, el Nouveau Petit Robert precisa *langagière* como relativo al lenguaje y relacionado con lo lingüístico. Cfr. Le Nouveau Petit Robert, Ed. Dictionnaires Le Robert, Paris, 1993 [N.T.].

⁶ “El Otro, en tanto es aquí alguien real, pero que está interpelado por la demanda, se encuentra en posición de hacer pasar esta demanda, cualquiera que sea, a un otro valor que es el de la demanda de amor como tal, en tanto que ésta se refiere pura y simplemente a la alternativa presencia/ausencia”. J. Lacan. El deseo y su interpretación, sesión del 13 de mayo de 1959, p. 24 de la estenotipia. [Cfr. www.ecole-lacanienne.net/bibliothèque.php, sitio de l'école donde se hallarán las estenotipias de los seminarios de Lacan] [N.T.].

que estoy atribuyendo aquí a no sé qué larva todas las dimensiones de la meditación filosófica”, lo que precisamente está haciendo.

Pero ¿por qué este Otro estaría en ese momento confrontado a tal imposibilidad? *Porque él es también sujeto*. Las formulaciones más francas en cuanto a la intersubjetividad surgen en ese momento en el seminario, cuando Lacan está poniendo en escena esta historieta.

Es en tanto que el Otro es un sujeto como tal que el sujeto en este momento se instaure, y puede instituirse él mismo como sujeto, que se establece en ese momento esa nueva relación con el Otro por la cual él tiene, en ese Otro, que hacerse reconocer como sujeto. Ya no como demanda, ya no como amor, sino como sujeto⁷.

El hecho de que el Otro sea entonces concebido como sujeto, un sujeto desprovisto de lo que le permitiría garantizar, asegurar el valor de sus actos, sustraerlos al deslizamiento perpetuo de la significación, se apoya masivamente sobre un enunciado anterior según el cual “no hay Otro del Otro”. No hay un indefinido y prosaico desfile de sujetos⁸, sino más bien un *cara a cara* trágico, en el cual, sometido por el sujeto a la cuestión de la veracidad de lo que él enuncia, el Otro develaría lo que el resto del tiempo queda profundamente velado: su fundamental incompletud. Él, que se encuentra definido como el “tesoro de los significantes”, capaz de desarrollar tantos como se quiera y más aún, no es capaz de producir aquél que atestiguaría la dirección de su amor o su buena voluntad y valdría desde entonces como signo de ese sujeto del que se preocupa. En ese punto, Lacan hace una diferencia muy clara entre la “batería” signifiante de una lengua, a la que no le falta nada, y el “tesoro” de los significantes, que carece de un signifiante, puesto que en este mes de mayo de 1959 este Otro en posición de tesoro es aún sujeto y no puede, como tal, ofrecer al sujeto-larva que lo presiona con sus demandas el signifiante que lo avalaría como sujeto. No todo es límpido pero, por el hecho de la trama narrativa, parece sostenerse: en el momento en que este sujeto-larva vendría a toparse así con el signifiante faltante en el Otro, con esta incapacidad del Otro para ofrecerle el signifiante que sería su

⁷ Siempre en la sesión del 13 de mayo de 1959.

⁸ Como hay un indefinido despliegue de niveles en la teoría de los tipos forjada por Russell en 1906 para resolver la cuestión de las paradojas que él mismo había señalado a Frege en 1902.

marca de sujeto, este sujeto, utilizando un movimiento que Lacan hasta ahí había reservado a la psicosis, paliaría este disfuncionamiento simbólico por un despliegue imaginario y se produciría entonces como objeto *a* en su dimensión de corte, que Lacan intenta poner en su lugar no sin dificultad.

Ahora bien ¿a quién vemos llegar entonces a este decorado? Maine de Biran y su célebre *cogito* del esfuerzo que le había permitido sostener lo que él llamaba el “hecho primitivo”, a saber “una relación cuyos dos términos son distintos sin estar separados”⁹: la voluntad motriz que compromete al acto voluntario y la resistencia física, muscular, que se opone a este acto. Ahora bien, también Lacan está construyendo una dualidad del mismo orden puesto que el concepto de sujeto que pone entonces en escena y aquél de objeto, que él pretende a partir de ahí diferenciar del objeto especular, presentan ambos la misma factura: corte, intervalo escansión, desvanecimiento, desfallecimiento, todas estas palabras conciernen tanto al uno como al otro. Él también fabrica su hecho primitivo acordando un sujeto y un objeto que ya había enlazado en su fórmula de la fantasía, pero que adquieren ahora un valor tal que son *formalmente* cercanos. Para establecer esta proximidad, le es necesario describir a la vez el objeto *a* como corte (lo que no tiene nada de evidente), y así mismo al sujeto como pura escansión, cogido en los intervalos de la cadena significativa compuesta evidentemente de elementos discretos. Es porque la fantasía, en su escritura que distingue y reúne sujeto y objeto toma valor de “hecho primitivo” a la Maine de Biran, que el sujeto debe ser concebido más claramente que antes como corte-unión¹⁰ entre dos significantes. Es necesario que no sea nada más para poder estrellarse sobre este objeto *a* que está, él también, perdiendo todo ser y toda esencia.

Lacan, seguramente a partir del impulso de Maine de Biran, llega incluso a hablar entonces de “la fatiga del neurótico, esa fatiga paradójica que no tiene nada que ver con algunas de las fatigas musculares que podemos registrar en el plano de los hechos, esta fatiga, dice, que responde, que es la secuela, la huella de un esfuerzo que llamaré de *significantidad*”¹¹.

⁹ Siguiendo en esto la gran máxima clásica, que se encontraba ya en el seno de la teoría jurídica de los dos cuerpos del rey: “*Aliud es distinctio, aliud separatio*”. [“Una cosa es la distinción, otra la separación”. Cfr. Guy Le Gaufey, *Anatomía de la tercera persona*, Epee, México, 2000].

¹⁰ En francés, en el texto original, se encuentra *coupure-jonction* [N.T.].

¹¹ En francés, *significantité*: neologismo que refiere a la cualidad del significante. En francés la desinencia “ité” sirve para producir una noción de cualidad a partir de un sustantivo cualquiera [N.T.].

Así invita a su auditorio a imaginar un sujeto “fatigado” por tener que pasar todavía y siempre por el significante, y por consiguiente a la vez aislado del significante e incapaz de escabullirse de ahí. Entre significante y sujeto, como entre sujeto y objeto *a*, una distinción conceptual es así puesta en su lugar, aún cuando está fuera de cuestión separarlos, e incluso aislarlos conceptualmente demasiado, pues *ninguno tiene existencia propia, ninguno desarrolla la menor reflexividad que lo dotaría de un “él-mismo”*. Estamos pues, en efecto, en el caso de la figura del “hecho primitivo” biraniano, y Lacan tiene razón de ir a buscar esta referencia, bastante inesperada por lo demás en este contexto.

Salto ahora a pies juntillas casi la totalidad del seminario *La ética del psicoanálisis* para detenerme precisamente sobre la primera sesión de *La transferencia en su disparidad subjetiva, sus excursiones técnicas, su pretendida situación*. Efectivamente allí se aprende esto:

La intersubjetividad ¿no es acaso lo más ajeno al encuentro analítico? Con sólo que asome, la eludimos, seguros de que es preciso evitarla. La experiencia freudiana se paraliza en cuanto aparece. Sólo florece en su ausencia¹².

“Intersubjetividad o transferencia” de ahora en adelante se alinea con “beber o conducir”: ¡hay que escoger! El espacio intersubjetivo parece haberse evaporado entre diván y sillón. ¡Formidable limpieza! Puesto que hasta ahora el Otro era concebido como un sujeto, la intersubjetividad se daba por sentada¹³ teniendo como prueba la capacidad de cada sujeto para mentir, para engañar a otro sujeto.

Sean las que sean las razones que conducen a Lacan a virar en redondo sobre la cuestión de la intersubjetividad, la conclusión se impone: hace falta que este Otro deje de ser sujeto.

¿Cómo hacerlo? ¿Cómo destituirlo de esta posición que le fue conferida por Lacan desde que él mismo lanzó este concepto? Conviene aquí reducir la amplitud de foco y seguir muy de cerca esta operación que inaugura el seminario *La identificación*, en su sesión del 15 de no-

¹² El Seminario de Jacques Lacan, sesión del 16 de noviembre de 1960, libro 8, *La transferencia*, 1960-1961, texto establecido por Jacques-Alain Miller, traducción de Erik Berenguer, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2003, p.20. En francés: *Le transfert*, Le Seuil, 2^o version, Paris, 2001, p.21.

¹³ J. Lacan, *Les psychoses*, sesión del 21 de diciembre de 1955, Le Seuil, Paris, 1981, p.76: “[...] el Otro es esencialmente el que es capaz, como el sujeto, de convencer y de mentir”. [En español, Seminario *Las psicosis*, Paidós, Barcelona, 1984, p.95]

viembre de 1961 dedicada al estudio de la “relación del sujeto con el significante”.

Se parte de las altas esferas, a saber...del *cogito* cartesiano. Es de rigor cuando se trata del sujeto sobre el territorio hexagonal y en lengua francesa. Salvo que Lacan opera de entrada un acercamiento susceptible de desarmar a numerosos cartesianos: “El *yo pienso*, tomado sólo así bajo esta forma, no es lógicamente más sostenible, más soportable que el *yo miento* que ya ha resultado un problema para un cierto número de lógicos”. El ego cartesiano puede ciertamente *ser engañado* (por sus sensaciones, por el genio maligno) ¡pero no está en el programa que se plantee como mentiroso¹⁴!

¿Qué relaciones trama entonces Lacan entre el “yo pienso” y el “yo miento”? Los considera homeomorfos: de la misma manera que yo puedo a la vez decir *yo miento* y, haciéndolo, mentir, esto es: decir la verdad diciendo *yo miento*, idénticamente supone que el *yo pienso* cartesiano oscila incesantemente entre un *yo pienso* de opinión (*pienso que pienso, pienso que ella me ama, etc.*) y un *yo pienso* que de entrada tiene un valor de *yo soy un ser pensante*. Lectura muy personal del *cogito* donde la tradición cartesiana encontraría mucho que decir, aunque no sea más que releendo cuidadosamente las “Respuestas a las objeciones”. Pero Lacan desemboca entonces sobre lo que él llama “un tercer nivel”, después del “yo miento” y el “yo digo que miento”, aquél donde alguien diría: “yo sé que yo miento”, frase que él relaciona inmediatamente con la fórmula misma de la interpretación analítica tal cual la comenta desde hace tiempo, a saber: “No, no sabes que estás diciendo la verdad, aún cuando te crees mentiroso (o perdido)”. En otros términos, *Lacan no concede más a este nuevo sujeto el saber si miente o no*. Lo excluye de cualquier saber en cuanto a la verdad de lo que dice; que la diga o no, de ello no sabe nada. Y es en ese momento, en esta súbita disjunción del sujeto y del saber, que él inventa la expresión, avocada al éxito que hoy se conoce, del “sujeto supuesto saber”:

[...] que se pueda decir “yo sé que miento”, merece absolutamente ser tenido en cuenta por ustedes. En efecto, es bien ése el soporte de todo lo que una

¹⁴ Aún si toda una corriente filosófica se interroga sobre el “engaño de sí” (self-deception) sobretodo desde los trabajos de Donald Davidson. Ver por ejemplo: *Figures de la duperie de soi*, (Collectif), Kime, Paris, 2001.

cierta fenomenología ha desarrollado concerniente al sujeto, y aquí traigo una fórmula que es aquella que seremos llamados a retomar las próximas veces, es ésta: aquello con lo que estamos en relación, y como nos es dado ya que somos psicoanalistas, es para subvertir radicalmente, para volver imposible el prejuicio más radical, [este] prejuicio que es el verdadero soporte de todo ese desarrollo de la filosofía del que se puede decir que es el límite más allá del cual ha tenido lugar nuestra experiencia, el límite más allá del cual comienza la posibilidad del Otro –es que nunca ha estado en la línea filosófica desarrollada a partir de la investigación cartesiana llamada del *cogito*, que no ha sido más que un solo sujeto que fijaré para terminar bajo esta forma: el sujeto supuesto saber. Hace falta aquí que ustedes provean de una repercusión especial a esta fórmula que, de cierta manera, conlleva su ironía, su cuestión [...]

Detengámonos a plantear esta moción de desconfianza al atribuir este saber supuesto como saber supuesto a quien sea, pero sobretodo, cuidense de suponer (*subjicere*) ningún sujeto al saber. El saber es intersubjetivo, lo que no quiere decir que es el saber de todos ; es el saber del Otro, con una O mayúscula, y al Otro lo hemos planteado, es esencial mantenerlo como tal, el Otro no es un sujeto, es un lugar al cual uno se esfuerza, dice Aristóteles, por transferir los poderes del sujeto [...] El Otro es el basurero de los representantes representativos de esta suposición de saber, y es lo que llamamos el inconsciente, en tanto que el sujeto se perdió él mismo en esta suposición de saber¹⁵.

De entrada, es pronunciado el divorcio entre sujeto y saber. Este último es localizable en el lugar del Otro en tanto que este Otro se encuentra por este hecho totalmente desubjetivado. En consecuencia, la *conjunción* de estos dos elementos concebidos a partir de ahí como *separados* produce ese monstruo, ese “prejuicio más radical” que el análisis debe denunciar y combatir, así nombrado en lo que podría pasar desde un punto de vista russelliano por una descripción definida: el sujeto supuesto saber.

Esta proscripción – que denuncia la conjunción desde ahora aberrante del sujeto y del saber – se impone como la condición para poder articular de manera clara *sujeto y significante*: este sujeto corte, escansión, intervalo, *fading*, desvanecimiento, podrá no ser más que representado por un sig-

¹⁵ Jacques Lacan, mercredi 15 Novembre 1961, *Séminaire L'identification*. [Cfr. www.ecole-lacanienne.net/bibliothèque.php, sitio de l'école donde se hallarán las estenotipias de los seminarios de Lacan] [N.T.].

nificante para otro significante en tanto que se encuentra claramente *desupuesto* de todo saber, de toda colección ya articulada de significantes. De ahora en adelante, no sabe nada¹⁶, y esto por definición, no por accidente.

Cuando, después de haberlo así proscrito, Lacan, tres años más tarde, retoma este “prejuicio más radical”, este sujeto supuesto saber, para hacer de él el eje mismo de la transferencia, reitera la misma operación respecto de Descartes y de la certeza apuntada y obtenida por el proferimiento del *cogito* : “Su error, dice, es creer que ahí es un saber. Decir que sabe algo de esa certeza. No hacer del *yo pienso* un simple punto de desvanecimiento”¹⁷.

Ese sujeto avanza así desprovisto de toda reflexividad, lo que no era posible contemplar al ser concebido como mentiroso, cuando mantenía una relación de duplicidad deliberada con la verdad; pero ahora, helo ahí, incapaz siquiera de saber que sabe, ¿merece aún su nombre de “sujeto”? Y esto más aún cuando Lacan no pretende haber develado ahí a un sujeto específico, que no valdría más que en el campo freudiano y la práctica analítica, un “sujeto del inconsciente” que se diferenciaría a ojos vistas de todos los otros sujetos fabricados y engendrados por la historia de la filosofía. Él pretende, al contrario, echar una nueva luz sobre el sujeto tal como Aristóteles la había lanzado.

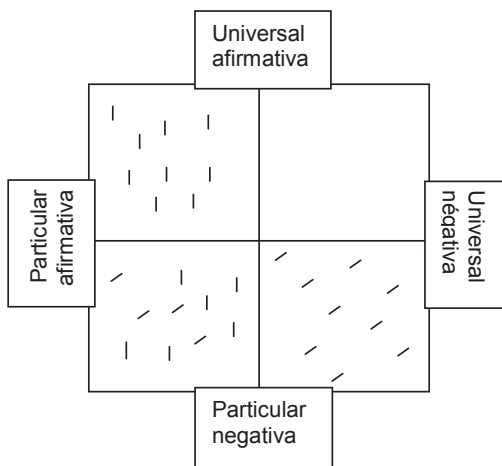
El 7 de febrero de 1968, en *El acto analítico*, Lacan saca adelante el cuadrángulo de Peirce tal como lo había hecho ya en su seminario *La Identificación*, y no duda en regresar a las *Categorías*, a los *Primeros analíticos* y aún a los *Tópicos* para “[darse cuenta] hasta qué punto está cerca de nuestra problemática la temática del sujeto tal como [Aristóteles] la enuncia”.

De un revés descarta primero toda la tradición que ha querido alojar al sujeto bajo la insignia de la *ousia*, de la substancia, para entonces recordar mejor los méritos de su fórmula según la cual “el sujeto, es muy precisamente lo que un significante representa para otro significante”, fórmula que asocia entonces a lo que él mismo nombra el “giro” de la lógica moderna.

¹⁶ Lo que permitirá a Lacan poner de relieve el “no sabía que estaba muerto” de uno de los sueños de la *Traumdeutung*.

¹⁷ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1973, p.204. [En español : Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, texto establecido por Jacques Alain Miller, traducción de Francisco Monge, Barral editores, España, 1977, p. 230].

Este giro resulta ser de nuevo la concepción peirceana del cuadrado lógico de Apuleyo, en la que Lacan lee mucho más claramente que en Frege o Russell un nuevo estatuto del sujeto tal como se esmera entonces en concebirlo, a saber, desembarazado de la ontología que, en lo esencial, había sido la suya a todo lo largo de la tradición lógico-onto-teológica de la filosofía occidental. Peirce efectivamente hace notar que la universal afirmativa (U.A.) no se lee únicamente arriba a la izquierda bajo la fórmula “todo trazo es vertical”¹⁸ como se hacía desde Apuleyo, sino que se verifica también arriba a la derecha *si se concibe este lugar como vacío de todo trazo*. Ahí donde no hay trazo alguno, sigue siendo verdad que “todo trazo es vertical”. Así mismo la universal negativa (U. N.) “todo trazo es no vertical” se verifica también abajo a la derecha, donde los trazos presentes son todo lo se quiera menos verticales, y arriba a la derecha donde continúa no habiendo trazo alguno. Del mismo modo, aún la particular negativa (P.N.), “algunos trazos son no verticales”, se verifica abajo a la derecha donde, como se acaba de ver, hay trazos pero ninguno es vertical, y abajo a la izquierda donde hay tanto trazos verticales como trazos no verticales. Finalmente, la particular afirmativa (P. A.), “algunos trazos son verticales”, se verifica también abajo a la izquierda donde se encuentran, como se acaba de ver, trazos verticales y trazos no verticales, como arriba a la izquierda, nuestro punto de partida, donde todos los trazos son verticales (por tanto, *a fortiori*, algunos).



¹⁸ Guy Le Gaufey señala que en francés la formulación “tout trait est vertical” significa explícitamente “no importa cuál”, “uno cualquiera” [N.E.].

En esta nueva concepción, que tiene el mérito de mantener el conjunto de las relaciones que daban desde siempre la consistencia de los cuatro lugares del cuadrado lógico, aparece esta nueva casilla arriba a la derecha donde no se encuentra ningún trazo. Y Lacan comenta: “Es ahí que está el sujeto, porque no hay trazos”. Luego insiste un poco más allá: “Tal es la definición admisible del sujeto en tanto que, bajo toda enunciación predicativa, es esencialmente algo que no es más que representado por un significante para otro significante”. Y por fin, concluye sin mayor ambigüedad:

El interés del psicoanálisis es lo que aporta a estos problemas de lógica, como nunca pudo ser hecho hasta el presente, [problemas] que en suma estaban al principio de todas las ambigüedades que se han desarrollado en la historia de la lógica al implicar en el sujeto una *ousia*, un ser: que el sujeto pueda funcionar como no siendo es justamente [...] lo que nos aporta la apertura destellante gracias a la cual podría reabrirse un examen del desarrollo de la lógica.

He aquí pues al sujeto supuestamente aristotélico desengrasado a la vez de reflexividad y de ser; devuelto a su naturaleza tal como Lacan fue el primero en haberla entrevisto: nada más y nada menos que la articulación entre valencias dejadas libres por cada significante, significante que se define simultáneamente como lo que, en el signo, no valdría más que en su vínculo con otro como él¹⁹.

Solo esta disyunción – nueva en este año de 1961- del sujeto y del saber podía permitir que ese sujeto sea reducido a *no ser más que* lo que está representado por un significante para otro significante. No estamos sin embargo autorizados a concluir que este “no ser más que” sería un “ser al menos eso”, dicho de otro modo, ser lo que sea. Toda definición que emplea la cópula no obliga a un compromiso ontológico, y es en esto que se recae aquí en las aporías ya finamente exploradas por Maine de

¹⁹ En lo que Lacan se reencuentra en los parajes de la definición peirceana del signo, que reposa también sobre una verdadera ternaridad que no se compone de la reunión de tres dualidades. En efecto, una de las definiciones del signo dada por Peirce no es otra más que la de: *un REPRESENTAMEN es el sujeto de una relación triádica con un segundo llamado su OBJETO, para un tercero llamado su INTERPRETANTE, siendo esta relación triádica tal que el REPRESENTAMEN determina su INTERPRETANTE al mantener la misma relación triádica con el mismo OBJETO para cualquier INTERPRETANTE.*

Biran: el hecho de distinguir así al sujeto no permite hacerlo existir aparte, tanto del significante que lo representa como del objeto *a* en el que se aplasta cuando se topa con un defecto de representación. Del mismo modo que Maine de Biran no se permite decir, ni siquiera esbozar, lo que podría ser la voluntad *en sí misma*, independientemente de la resistencia muscular (puesto que no conoce más que el “esfuerzo” donde los dos indistintamente se conjugan), igualmente Lacan no puede decir más sobre un sujeto al que ha privado de toda reflexividad, así como se ha esmerado en impedir que se conciba la más mínima reflexividad del objeto *a* que presenta “sin esencia”, desprovisto de todo “sí mismo”²⁰. Este sujeto no tiene, tampoco, alguna identidad puesto que no es ni siquiera idéntico a sí mismo.

No es ni un significante ni un objeto parcial: es eso sin lo cual no habría ni significante ni objeto parcial, tal como la noción de *esfuerzo* no tiene ningún sentido si no se da la *pareja* voluntad/resistencia. Ahora bien, esta posición no se sostiene más que si se le rehúsa a un tal sujeto la menor sospecha de reflexividad: ni él se refleja en el sentido de los espejos, ni reflexiona en el sentido de un intelecto. ¿Para qué sostener desde entonces un tal término, utilizarlo en nuestras elucubraciones, si este sujeto no es más agente de nada, ni siquiera de su propio pensamiento? ¿Si no puede encontrar refugio en alguna *quiddidad*²¹? ¿Qué es entonces lo que Lacan inventó al rechazar todo saber a un tal sujeto, pero encadenándolo a la vez al deslizamiento de la lengua y a la parcialidad de las pulsiones corporales?

Para comprender ese misterio, propongo aquí que se haga un pequeño desvío por el sujeto al modo de Leibniz²². Éste establece, efectivamente, un tipo de sujeto que debe al menos retenernos por un rasgo decisivo: su muy poco ser. Los sujetos individuales de la *Monadología* aparecen únicamente en el momento de la Creación, cuando Dios decide dar existencia a la totalidad de los seres y de los acontecimientos que pueblan la eternidad de su entendimiento. ¿Qué diferencia hay, a partir de ahí, entre César tal como Dios lo conoce, de toda la eternidad, en el conjunto de

²⁰ Guy Le Gaufey cuando habla de la reflexividad que se le rehúsa al sujeto emplea la palabra *réflexivité* que en francés conduce al verbo *réfléchir* que significa tanto reflejar como reflexionar [N.T.].

²¹ El vocablo latino *quiddidad* es habitualmente vertido al español como “naturaleza” ó “esencia” [N.E.].

²² Para aprehender mejor lo que sigue se podría hacer referencia al capítulo “Potencia e identificación” en la obra de Martine De Gaudemar, *Leibniz, de la puissance au sujet*, Vrin, Paris, 1994, p. 203-250.

todos sus predicados, y el César que puso en práctica todos sus predicados sin excepción? ¡Claro que ninguna ! Dar existencia a la cohorte de determinaciones que, en el entendimiento divino, se llama “César” no añade nada a estas determinaciones. La única diferencia conferida por el *Fiat Lux*²³, es la *potencia de poner en acto* otorgada a esta nada de ser que se llama, en Leibniz, “sujeto”, el cual tiene por misión efectuar el camino que le espera desde siempre en uno de los dos “laberintos” enunciados por Leibniz: “el del libre albedrío/necesidad, y el del finito/infinito”. Recorrer tal camino temporal se llama: “existir”.

La argumentación de Leibniz, que escapa a Arnauld²⁴, resulta delicada debido a que un tal sujeto debe entenderse como poniendo *libremente* en obra, según la ley del máximo, las determinaciones que le advienen desde siempre en el programa divino, sin que tenga sin embargo en algún momento la capacidad de elegir, lo cual iría en contra de dicho programa. Arnauld, en este punto, resiste y considera que él hubiera sido el mismo si se hubiera hecho médico en lugar de teólogo. Lo cual no tiene sentido alguno para Leibniz, que ciertamente puede concebir un yo [moi] y una personalidad (jurídica, entre otros) que perduran en la incertidumbre de sus mañanas, pero en ningún caso unos *sujetos* que podrían elegir no responder a sus predicados. Ningún sujeto dotado de un ser que se mantuviese tan poco como fuera posible por encima, o por fuera de sus determinaciones, tiene lugar en su sistema. Cada mónada, que posee un punto de vista absolutamente singular sobre el universo entero, se encuentra subjetivada en el llamado que le es hecho por la Creación para cumplir el recorrido que es el suyo: “ser sujeto” no quiere decir otra cosa para cada una de ellas que la de llevar a cabo por una serie de actos libres lo que, del estricto punto de vista divino, está perfectamente determinado. Es equivalente a decir: “Dios ha hecho existir a César” o “Dios ha dado un sujeto a la noción de César”.

De modo que un sujeto tal no conoce nunca algún vacío que pudiera separarlo de sí mismo despegándolo, aunque fuera furtivamente, de sus determinaciones. No existe alguna dualidad potencial entre el sujeto y él mismo porque está, en su punto de surgimiento, desprovisto de todo “sí mismo”; no es nada más que ese impulso, esa potencia llamada a

²³ *Y se hizo la luz* [N.T.]

²⁴ Carta de Arnauld a Leibniz del 13 de mayo de 1686 citada por M. De Gaudemar, *Leibniz...*, op.cit, p.218

poner en acto las determinaciones que así hace suyas, sin siquiera poder desechar alguna pues, suponiendo que deseche lo que se le presenta, este desecho no dejará de ser parte de las determinaciones que le esperan desde siempre²⁵.

Voltaire ciertamente no se privó de reírse del Dr. Pangloss²⁶ que resulta de esta doctrina extraña, la cual parece hacernos más libres de obedecer *ac cadaver*²⁷, pero ello no quita nada a la coherencia del pensamiento leibniziano que rehúsa dejarse doblegar a la sola necesidad y caer bajo la acusación de fatalismo. Para Leibniz, importa diferenciar las *verdades necesarias* que se desprenden geoméricamente de sus definiciones (como las propiedades del círculo), y las *verdades contingentes* por las que se actualizan los posibles (César atravesando el Rubicón). En las primeras, no es necesario ningún sujeto para poner en acto unas propiedades contenidas todas ellas en la definición de inicio; en las segundas, al contrario, importa ubicar un sujeto dotado de una potencia en medida de desplegar, por sus actos y en el tiempo, las determinaciones que le están destinadas en el entendimiento divino. El punto decisivo que descarta el fatalismo, regresa para sostener que el saber de Dios no limita en absoluto la libertad de decisión de la criatura. En tanto sujeto (por el hecho de la Creación), ésta última no se inclinó hacia nada más que al puro cumplimiento de los predicados que constituyen, sólo en el entendimiento divino, su ser. A lo que hay que apresurarse a agregar que este ser (que conjunta la totalidad de los predicados en cuestión) no le es dado en ningún momento como *actualidad* (y por ende como necesario), sino solamente como *finalidad* (y por lo tanto como posible). Así un sujeto tal no hace nunca lo que quiere en el sentido de un puro capricho (no está dotado de alguna voluntad vacía que lo conduciría indiferentemente de un lado o de otro), sino, por el contrario, siempre quiere lo que hace (en búsqueda como está de las determinaciones que son las suyas). Helo ahí pues adherido a esas determinaciones, sin ninguna capacidad de reflexión

²⁵ Que este sujeto pueda a continuación ser concebido como razonable, capaz de articular en un universo de discurso la cadena de las razones que ha llevado a cabo, esto lo dota *entonces* de reflexividad, pero, para llegar ahí, también hace falta Dios, los Espíritus y las Verdades que dan a este sujeto el espacio donde desplegar su “sí mismo”.

²⁶ Personaje del *Candide* de Voltaire que, en tanto caricatura del gran Leibniz, justifica cualquier desgracia afirmando que vivimos en “el mejor de los mundos posibles”, tal y como afirma Leibniz en la *Teodicea* [N.E.].

²⁷ *ac cadaver*: como cadáver [N.T.].

que le ofrecería una libertad de indiferencia, y sin embargo libre en cada uno de sus actos puesto que sus elecciones no le son jamás dictadas por una finalidad que no termina de no ser actual²⁸.

Esta concepción leibniziana del sujeto posee otra cualidad susceptible de llamar nuestra atención: es estrictamente *individual*. Puesto que este sujeto es congruente con la totalidad de sus acciones, ninguna le es inesencial, y todo detalle de su recorrido importa tanto como otro. Cada mónada se impone así como un sujeto diferente, por definición, de todos los otros sujetos, aunque no sea más que por ocupar un tiempo, un espacio y una intención propias (y discernibles²⁹). Es ahí donde la proximidad con la concepción lacaniana es quizás la más iluminante.

De cualquier forma que se comprenda este “sujeto representado por un significante para un otro significante”, se presiente en efecto de entrada que él no es tampoco una entidad, como el intelecto agente del averroísmo latino, o el ego cartesiano, o el sujeto trascendental kantiano, o el ego trascendental a modo de Husserl: algo genérico que vendría a cubrir la especie y donde cada uno iría a alojar, como *bernard-l’ermite*³⁰, la punta de su intimidad enunciativa y deseante. ¡No! Este sujeto respira de entrada, sin mayor desbordamiento argumentativo, lo que se haría mejor en materia de singularidad. ¿Quién podría creer que los significantes que lo representan en relación con otros significantes son todos y cada uno los del vecino? ¡Nadie! Por ende, cada uno presiente en este sujeto lacaniano un *prêt-à-porter* totalmente adecuado, sistemáticamente ajustado a cualquiera capaz de decir “yo” [*je*] en lo más cercano de los contornos de su singularidad significativa y pulsional.

Se desemboca así en esa aparente paradoja de una entidad a la vez *vacía* y *singular*. Conviene sin embargo reconocer que la paradoja resulta ante todo del hecho que, bajo pretexto de plantear con toda claridad ese concepto de sujeto, uno se ha dejado llevar a imaginar que había seres reales que caían bajo él. Al distinguir (con razón), se creyó separar (sin razón), lo que condujo a un ser contradictorio puesto que no se ve en qué

²⁸ Sino morir, según Malraux (bastante leibniziano en ese punto), para quien “la muerte es lo que transforma una vida en destino”.

²⁹ El principio llamado “de los indiscernibles” es, desde luego, el complemento indispensable de tal construcción teórica. Lacan toma un apoyo estratégico del mismo orden en la definición saussuriana del significante como pura diferencia.

³⁰ *bernard-l’ermite*: en lenguaje corriente se refiere a un crustáceo que se aloja en las conchas abandonadas. En español se lo conoce como paguro o ermitaño [N.T.].

un vacío podría ser, como tal, y tan poco como sea posible, individuado. Ese sujeto no es más que el pliegue significante modelado en la actualidad de un cuerpo de carne y de lengua que lo conduce, por el hecho de la pura potencia que es la suya en tanto que sujeto, hacia la realización de sus potencialidades. Él no “es” nada más que esta potencialidad. ¿Qué más pedir? Es también loco que el sujeto leibniziano cuando uno se acerca, pero visto de lejos, juega como una formidable bocanada de aire.

Al fabricar tal sujeto, Lacan volvió a dar, efectivamente, un “jugo” fantástico a una doctrina freudiana fatigada por sus propios comentarios: revitalizó la obertura inicial por donde Freud planteaba la existencia de un inconsciente personal que encontraba consistencia en la singularidad de cada ser hablante. La prolijidad teórica de Freud, su impacto directo e indirecto sobre las culturas donde el psicoanálisis se instaló, todo ello y muchas otras cosas enmascararon la promoción del individuo asentada en el corazón de la práctica freudiana³¹. Sólo la preocupación por el “caso” testimonia de este centramiento sobre lo que no puede más que ganar con llamarse en francés³² “sujeto”, término por el cual se designa la ambigüedad inherente a lo que se puede percibir intuitivamente de todo ser hablante: a la vez *sujeto* en el sentido sintáctico de lo que ordena al verbo (y por ende agente libre) y, por otro lado, *sujeto* en el sentido de ser sujetado, siervo de un poder que lo rebasa absolutamente (Hobbes), no sin reconocerlo también como agente puesto que ese poder no puede existir sin sujetos que lo reconocen en toda libertad.

Si hay un pequeño lado San Pablo en Lacan, es por esto: no tanto para difundir la buena nueva entre los Gentiles(otros ya lo habían hecho), sino para re-direccionarla a quien es debido: a ti, a mi, a él, a esa potencialidad que es la marca de un sujeto a la vez preso de sus determinaciones, y en búsqueda de esas mismas determinaciones. Cuántos lectores de *La interpretación de los sueños* han conocido el shock de un libro tupido, complejo, arduo, pero que – vayan a saber por qué – se *dirigía* a ellos del modo más íntimo. Hasta ponerlos a soñar inmediatamente, y como locos. Tampoco faltan testimonios de lectores de los seminarios que

³¹ Se puede ya leer en francés una historia del psicoanálisis que ilumina muy bien ese punto : Eli Zaretsky, *Le siècle de Freud: une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse*, Paris, Albin Michel, 2008. Originalmente: *Secrets of the Soul, A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, Vintage Books, Random House, New York, 2005.

³² En francés como en español: *sujeto* [N.T.].

comparten el mismo sentimiento: no tanto reconocerse en uno de los cuadros psicopatológicos presentes aquí o allá, como encontrarse tocado en ese pliegue entre necesidad y libertad, que es la marca fuerte de lo que se llama “sujeto”.

De la vanidad referencial

Jean Louis Sous

Traducción: Luis Tamayo

Elisión

Partiré de un simple señalamiento sobre el título de esta Jornada: *Spirituelle la psychanalyse?*¹ La interrogación formulada se caracteriza por una *elisión*... elisión que recae justamente sobre el verbo “ser”, sobre la cópula que determina la aserción. Esta manera de haber planteado la cuestión incita a preguntarse si tal definición de su modo participa del régimen del atributo. En efecto, se podría considerar que no se trata de una cualidad definida con antelación en un “a priori” kantiano, sino de una efectuación² que reserva no pocas sorpresas... para poder decir, a fin de cuentas, que ahí “hubo psicoanálisis”. Así cae todo abuso referencial³ que pretenda definirlo unívocamente. La esencialidad de la sustancia o del atributo pasa a la modulación del partitivo, del no-todo. Y, después de todo, si al denominado psicoanálisis se lo conmina verdaderamente a declinar sus títulos, podría arreglárselas con una pirueta o con la finca de una tautología, otro avatar de la “insostenible levedad del ser”: el psicoanálisis es el psicoanálisis como un centavo es un centavo, ni

¹ *Spirituelle la psychanalyse?* [¿Espiritual el psicoanálisis?], Jornada de l'École lacanienne de psychanalyse realizada el 24 de mayo de 2008 en l'École Supérieure Des Arts Décoratifs, Strasbourg, Francia [N.T.].

² Gilles Deleuze, *Le pli*, Minuit, Paris, 1988, p. 71-78: “La predicación no es una atribución. El predicado es la ejecución de un viaje, un acto, un movimiento, un cambio y no el estado del viajero. El predicado es la proposición misma. Y del mismo modo en que no puedo reducir “yo viajo” a “yo soy viajante”, no puedo reducir “yo pienso” a “yo soy pensante”, donde el pensamiento no es un atributo constante sino un predicado como pasaje incesante de un pensamiento a otro. No decir “el árbol es verde” sino “el árbol reverdece” hace concluir a los estoicos que la proposición enuncia de la cosa una “manera de ser” que desborda la alternativa aristotélica esencia-accidente: ellos sustituían el verbo ser por “seguirse de” y a la esencia por “la manera como” [En español: *El pliegue*, Paidós, Bs. As. 1989].

³ Leonard Linsky, *Le problème de la référence*, Seuil, Paris, 1967. ¿Se puede considerar que el epíteto “espiritual” acoplado al psicoanálisis constituye una referencia pura, una “Bedeutung” [significación] según la expresión del lógico Frege? ¿No comporta equívocos sustitutos que le confieren más bien una opacidad referencial?

más ni menos. Se podría decir: “Y bien, haga la experiencia, láncese, ponga en juego la partición de su palabra sin querer saber demasiado lo que eso producirá. Acepte el augurio de esta suspensión de toda representación de objeto...”. En tanto que el campo de sus referencias (los diversos discursos que han podido establecer sus escrituras, constituir el fundamento de su *episteme*) está más bien marcado por las figuras de la multiplicidad: filosofía, literatura, teatro, topología, ciencia, historia del arte... y que él no cesa de localizar su singularidad en relación a otras ramificaciones o conexiones (psiquiatría, psicopatología, ética, erótica) que vienen a hacer cosquillas en su susodicha suficiencia. Además, él mismo regularmente vuelve sobre la coyuntura, los acontecimientos que han fabricado los referentes y la conjetura de su doctrina (¿qué es la representación, la transferencia, la castración? ¿Qué ocurrió con la tríada neurosis-perversión-psicosis?). Hacer caso de lo “espiritual” podría ser una manera de desmarcarse de una “función psi” demasiado medicalizada, clasificatoria y disciplinaria en sus estudios de caso categorizados siguiendo las localizaciones estructurales de un aparato psíquico. Pero este desmarcarse respecto de toda posición “cientificista” podría comportar el riesgo de erigir un nuevo paradigma referencial que se erigiría entonces como discurso del amo⁴ incluso bajo los oropeles del maestro espiritual. En efecto, si “un significante no puede significarse a sí mismo” ninguna designación puede tener el lugar de una valoración unívoca o universal. A la asociación llamada libre del analizante responde la llamada atención flotante o más bien suspensiva⁵ del analista.

Esta elisión de la cópula me ha hecho asociar precisamente la figura estilística del título con el cuadro de Zucchi, *Psyché sorprende a Eros*, que comenta largamente Lacan en su seminario sobre la transferencia⁶.

⁴ J. Lacan, *La psychanalyse à l'envers*, sesión del 18 de febrero de 1970: “El discurso del Amo comienza con la predominancia del sujeto en tanto tiende a no soportar sino ese mito ultra reducido de ser idéntico a su propio significante. Es lo que les indiqué la última vez, es eso lo que tiene este discurso de naturaleza afin a eso que se llama la matemática [...] La matemática no es construible sino a partir de esto, que el significante puede significarse por él mismo, posición que, justamente, es insostenible respecto a lo que es la función del significante: él puede significar todo salvo, seguramente, a él mismo. Es de la infracción a esta regla de la que hay que deshacerse para que se inaugure el discurso matemático”.

⁵ El término alemán *gleichschwebende* asocia de manera extraña el humor igual de la escucha y su valor suspensivo, una atención equivalente llevada al significante, al afecto, a la pulsión en su régimen equívoco.

⁶ J. Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, sesiones del 12 y 19 de abril de 1961. [*La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excusiones técnicas*. Advierta el lector la diferencia entre el título dado por Lacan a su seminario y aquél publicado tanto en francés por Seuil como en español por Paidós que nombra solo La transferencia] [N. E.]



Psyché y Eros

* La imagen del cuadro de Zucchi ha sido tomada del CD Rom: J. L. Sous, *Lacan y la pintura*, Poitiers, Chrysis, 2005.

Pero ¿qué es lo que me pudo hacer derivar hacia tal puesta en perspectiva? Evidentemente, como dice Lacan, en la vida no se puede hacer más que... ¡copular! Entonces Psyché tiene ganas de “chismear” con sus hermanas, de mostrar su alegría, ella quiere pues saber. Según el mito de Apuleyo⁷ es así que ella sucumbió a la estratagema de sus hermanas las cuales, sin cesar, volvían a la carga para hacer que ella descubriese quién era este Eros; a pesar de la interdicción que le fue indicada y de la maldición que resultaría de ello. Ellas lo logran al final de la tercera solicitud, cuando terminan por angustiar a Psyché; la cual ya estaba encinta y ¡podría estarlo de un padre monstruoso que fuese capaz de maltratar a su hijo! Ella tomará una lámpara para sorprenderlo en la noche y se armará con una cimitarra en caso de que tuviese que arrancar una cabeza monstruosa. Ella se precipitará hacia su destino, ella precipitará su destino.

¿Cómo se realiza el pasaje del texto a su figuración pictórica?⁸ Es como si toda la representación estuviese suspendida en este acto, suspendiera el “precipitado”. ¿Lo cortará? Si... pero ¿qué cortará? El cuadro juega como trampa escópica: el ojo del espectador sigue las miradas de Eros y de Psyché que convergen hacia esta zona fálica ocultada por el ramo de flores. Se podría creer que se trata de una pareja, de una puesta en escena de la castración entre un hombre y una mujer ¡y que es el pene lo que ella cortará! ¡Pista falsa, señuelo, ilusión! Como dice Lacan, en la medida en que el falo es ya un órgano significante, hablado, ¡ya todo está cortado! Se trata de un corte más fundamental que el simple velamiento púdico de una tanga. Hay ahí un punto de elisión del referencial fálico que recorta su valor anatómico⁹, universal, simbólico (como en la interpretación freudiana de la envidia o de la falta de pene) y compromete a aprehenderlo bajo el signo particular del “menos” ($-\varphi$) sin hacer equivaler esta notación a una operación sustractiva. Sería más bien la marca de una discreción púdica ante toda plétora interpretativa o inflación significativa.

⁷ Apuleyo, *L'âne d'or ou les métamorphoses [El asno de oro o las metamorfosis]*, Folio/Gallimard, Paris, 1958. Existen varias versiones castellanas de esta obra, vgr. en Editorial Gredos y Editorial Cátedra.

⁸ La imagen del cuadro de Zucchi, tomado del CD Rom: J. L. Sous, *Lacan y la pintura*, Poitiers, Chrysis, 2005, fue presentada mediante videoproector en la sala.

⁹ Cfr. Lynda Hart, “L'impossible réel”, en *La performance sado-masochiste*, EPEL, Paris, 2003, traducción de Annie Lévy-Leneveu: “La cola lesbiana es el falo como significante flotante que no reposa en base alguna. Él no vuelve jamás al cuerpo del hombre, ni proviene de ahí, ni se refiere a él. Las colas lesbianas no son simulacros logrados. Ellas ocupan el estatuto ontológico del modelo, se apropian del privilegio y rechazan reconocer un origen exterior a su propia auto-reflexividad”.

-φ

Dos citas que llevan a la reflexión sobre la imagen corporal y su confrontación al espejo podrían precisar esta aproximación:

El objeto fálico emerge como un blanco sobre la imagen del cuerpo, como una isla, como esas islas de las cartas marinas donde el interior no está representado sino sólo el contorno. Pues no se dibujará jamás lo que está en el interior de la isla. No se entrará jamás a toda vela en el objeto genital¹⁰.

No toda la investidura pasa a la imagen especular. Queda un resto. El falo aparece “en menos”, como un blanco. El falo es sin duda una reserva operatoria, pero no solamente no es representada a nivel de lo imaginario sino que está cercada y, para decir la palabra, cortada de la imagen especular¹¹.

Si seguimos a Lacan en su invitación a considerar en ese contexto preciso que “el complejo de castración corta exactamente eso que podemos llamar el punto del nacimiento del alma”, esta formulación lacaniana concluye resueltamente en relación a la denominada “castración” supuesta freudianamente y referencialmente conocida. ¿Como entender, pues, una tal aserción? La “psyché” es curiosa, ella quiere saber de qué se trata el deseo. Es lo que le inquieta, su cura, el comienzo de su cura... entonces, se arma para emprender ese trabajo psíquico por si las... Pero, como nos dice Apuleyo en el mito, esa cimitarra es un arma de doble filo que pronto se volverá contra ella al punto que vertirá ahí una buena cantidad de lágrimas. Por querer saber psíquicamente demasiado, por querer asegurarse una garantía o un dominio, ella perderá el riesgo de lo desconocido y el enigma del deseo. Esta suposición de saber que le era imperativamente necesaria como develamiento del Otro es mermada y encuentra ahí “su castración”. ¡Desarmante... desarmada esta figura resplandeciente del amante! ¡Es la sorpresa interpretativa la que regresa! Ella descubre ahí, aunque demasiado tarde, la contingencia, la apuesta, la puesta en juego de toda suposición erótica. En esta prueba, Psyché perdió a Eros, ella perdió ahí su alma, ella perdió en tanto alma misma animada por los más nobles sentimientos y las mejores intenciones (buscar saber *para*¹² responder a

¹⁰ *À plein voile*, a toda vela, a todo trapo [N.T.]. J. Lacan, *Le transfert*, sesión del 21 de junio de 1961.

¹¹ J. Lacan, *L'angoisse*, sesiones del 28 de enero y 5 de diciembre de 1962.

¹² J. Lacan, *Le transfert*, sesión del 12 de abril de 1961: “Representar algo para alguien, justamente está ahí lo que hay que romper, pues el signo que hay que dar es el signo de la falta de significante”.

la inquietud de sus hermanas). Se trata, me parece, de ese punto de suspensión de toda garantía que Lacan nombra “castración”. Los órganos no están referidos a la lógica de un de-más o de-menos, de lo parcial o de lo total (eso no sería más que la pareja de oposición de una binaridad paliativa hecha de envidia o de reivindicación) sino que reenvían a un enigma más fundamental: Lacan pudo decir de esta elisión fálica que no se trata del significante de la falta o de una falta de significante sino del punto donde el significante viene a faltar para toda simbolización congruente. Si, como decía esta mañana Jean-Luc Nancy, la aproximación filosófica incorpora al espíritu el aliento de lo inconmensurable, el abordaje analítico da a esta infinitud el límite de una incompletud. El espíritu de la letra, de la escritura (Otro tachado) va seguramente en ese sentido o en ese no sentido al pretender encontrar un Otro del Otro, la completud de una garantía infalible. ¡Pudor sobrio de una pérdida seca que no se expande en efusiones deplorables o interminables¹³!

Desde entonces, esta lectura del cuadro de Zucchi nos invita a dar al analista una posición *minimanalista*¹⁴, una forma de elisión que suspende toda exageración significativa o forzamiento referencial¹⁵. Es en el lugar mismo de ese corte, de esa reserva de órgano, del agujero de ese vaciamiento literal, donde podría justamente ponerse en juego toda representación, ahí comprendida, como dijo precedentemente Guy Le Gaufey en su intervención, la noción misma de significante; usada de

¹³ Freud, en *Análisis terminable e interminable* planteó más bien la cuestión de la dificultad de concluir un análisis que encara verdaderamente la perspectiva de una infinitud. Del lado de la mujer, decía, no había manera de ir más allá de la reivindicación o la aspiración (*das Streben*) fálica y del lado del hombre, añadía, ¡habrá siempre una rebelión (*das Sträuben*) contra una posición pasiva llamada femenina asumida respecto a otro hombre! ¡De ahí su resistencia a asumir, bajo transferencia, la sugestión interpretativa! Es muy curioso... es como si el uso de estos dos parónimos (*Streben/Sträuben*) acentuara la idea que una era el “simétrico” del otro, la mujer no renunciando a un atributo del hombre y el hombre no cediendo en nada a la sumisión llamada femenina. El Otro (tachado) podría marcar este punto de cierre en el que no hay más para aventajar o añadir sobre la prevaricación del Otro: en un momento dado, tal y como hace el arqueólogo con los objetos exhumados, es necesario cesar de querer meter una y otra vez un último pincelazo para levantar los últimos polvos restantes.

¹⁴ En el original, *minimanalyste*, neologismo usado por el autor que conjuga el sustantivo analista con el adjetivo minimalista [N.T.]

¹⁵ J. Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela” en *Scilicet* 1, Seuil, Paris, 1968, a propósito del algoritmo de la transferencia, Lacan desarrolla esto: “lo que debe disponer un miembro de la escuela con semejantes estudios es la prevalencia que ustedes pueden aprehender en el algoritmo producido más arriba, pero que no permanece ahí menos por lo que se ignora, la prevalencia manifiesta donde sea, en el psicoanálisis en intensión como en el de extensión, eso que yo llamaré saber textual para oponerlo a la noción referencial que lo enmascara”.

un modo tan abusivo, degradado, y manoseada a cada momento¹⁶. Este término de “elisión” propuesto aquí permite introducir algunos matices en la serie de atributos prestados a este singular lugar del analista, a esta presencia tan aguda que no es un des-aparecer, que no da ningún agarre a la seducción del semejante: ¿qué lugar del muerto sostiene? ¿Sería simplemente la posición del jugador de bridge en el desarrollo de la partida y el cierre de su fin? ¿De qué muere? ¿Postura sacrificial que conservaría todavía alguna vanidad¹⁷ salvadora de embajador o don gratuito de lo abierto hacia la separación y el desencubrimiento?

Y bien, en el punto al que ha llegado este desarrollo, yo hubiera querido relanzar la cuestión y devolverla a los organizadores de esta jornada: ¿*Profano el psicoanálisis*? Si hay quizás un ejercicio “espiritual”, un ejercicio de análisis interminable que quede siempre por hacer, es quizás en relación a esta exigencia freudiana de lo “profano” que no sabría someterse a ningún discurso sagrado o a ninguna palabra de orden en vigor, o a hacer juramentos a representaciones oficiales del estado o a una obediencia ciega a toda “afinidad electiva”¹⁸. El denominado psicoanálisis no puede sino estar atento, acoger todo movimiento que cuestione su saber –a decir verdad siempre demasiado vanidoso o suficiente– pero él no sabría hacerlo sin ese pequeño paso al costado que preservaría, aún, su mayor inconveniencia.

¹⁶ En efecto, la fórmula canónica de un significante que representa al sujeto para otro significante, repetida sin fin conserva aún cierto enigma: ¿se sabe a quién pertenece el nombrado significante en juego? ¿Cuáles son los “unos” supuestos en una formulación tal? ¿Cómo entender el “representar para”? No es seguro tampoco que uno pueda hacer equivaler bajo el término genérico de “significante” la sensorialidad abigarrada de su materia, la sonoridad pulsional de la lengua (*lalangue*), el verbo declinando las posiciones de una fantasía o la dura matidez de un afecto.

¹⁷ J.-L. Sous, *Lacan y la pintura*, CD Rom, Poitiers, Chrysis, 2005: si uno se apoya en la construcción del cuadro *Los embajadores* comentado por Lacan en su seminario *Los fundamentos del psicoanálisis*, se podría decir que la posición analítica mostraría el arte de la *anamorfosis* en el sentido en que haría ver y escuchar de otra manera la postura de todo “ser en representación”. Lacan se autorizó a desviar el montaje de Holbein sobre la vanidad de los poderes políticos y religiosos, del vano poder cientificista, denunciando la ilusión de esa representancia e identificando ese objeto puesto bajo atención flotante a una suerte de *obsesión* fálica de la cual sería vano o ilusorio querer promoverle una referencia estabilizada.

¹⁸ Lynda Hart, “Mort et référent: le réel queer” en *La performance sado-masochiste*, EPEL, París, 2003, traducción Annie Levy-Leneveu: “[...] He aquí, entonces, mi pregunta: ¿por qué estos artistas *queer* transportan el espacio de lo indecible, el espacio del sufrimiento, a estas performances que han provocado una inquietud sin paralelo y un nuevo tipo de ingenuidad inconsciente sobre la cuestión de la representación? En estas performances *queer* ¿se trata de una toma sobre el real /del real –o simplemente se trata del “Real”? [...] Nosotros no deberíamos permanecer tan fijados sobre la no referencia del performativo sino más bien sobre su relación necesariamente aberrante con su propia referencia, sobre la torsión, la perversión mutua, como se podría decir, de la referencia y la performatividad”.

FREUCAULT y El fin del sexo¹

Leo Bersani

Traducción: Adrián Ortiz y Marta Iturriza

Foucault y Freud: una gran parte de mi trabajo consiste en el diálogo incesante (a veces conciliador, a veces conflictivo) entre-los-dos. Es en el torbellino del espacio situado entre Foucault y el psicoanálisis que estuve tratando de pensar la *gaycidad* (gayness) y más generalmente, deseo y sexualidad. Antes de ser absorbido por la obra de Foucault, había trabajado a partir de textos psicoanalíticos, y no podía dejar de encontrar lamentable el rehusamiento, en Foucault, a emprender un diálogo sostenido con el psicoanálisis. Me parecía imposible tratar, con toda la amplitud que ellas merecen, algunas cuestiones que él plantea, en particular sobre la naturaleza de los dispositivos disciplinarios y sobre las posibilidades de resistencia a tales dispositivos (y desde ellos) sin tomar en cuenta conceptos psicoanalíticos como represión e inconsciente. Esta no era meramente una objeción abstracta e intelectual. Yo estimaba, por ejemplo (y continuo estimando) que no se puede comprender más que de forma superficial el problema social de la homofobia sin recurrir a estos conceptos. Asimismo, en *¿Es el recto una tumba?*² sugerí que la lucha contra la homofobia está condenada al fracaso si se ignoran las ansiedades y deseos que la sostienen. Para numerosos hombres heterosexuales (fuente principal de la persecución homofóbica) la homofobia es una forma desplazada, y más aceptable, de la misoginia. Ella es el

¹ Conferencia dictada por el Profesor Leo Bersani en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires (Extensión Universitaria), en el marco del Seminario "Identidad y Sexualidad" coordinado por Marta Iturriza y Adrián Ortiz, que tiene lugar desde el año 2004 a la fecha. Esta conferencia apareció en *POUBELLICATION* 12, Ed. Sedimentos, Buenos Aires, julio 2005, pp 73-78. *Litoral* agradece a *POUBELLICATION* el haber permitido la reproducción de este artículo como así también la ayuda y colaboración para que esto fuera posible.

² Leo Bersani, *¿El recto es una tumba?*, traducción al español de Mariano Serrichio, Cuadernos de Litoral, école lacanienne de psychanalyse, Córdoba, 1999. Publicado originalmente como "Aids: Cultural Analysis/Cultural Activism" *October* 43, Massachusetts Institute of Technology and October Magazine, Winter 1987. Traducción francesa: *Le rectum est-il une tombe?* en *Cahiers de l'Unebévue*, EPEL, Paris, 1998.

síntoma de una fascinación con y un terror de un goce que desintegra al yo –goce que sería propio de una fantasmaticada sexualidad femenina, goce al que el cuerpo masculino podría acceder, según el mismo fantasma, por medio del sexo anal “pasivo”. Es por lo que me han parecido siempre un tanto bizarramente simplistas las afirmaciones hechas por Foucault en las Entrevistas de *Salgamundi* y *Mec* según las cuales lo que la gente encuentra como más intolerable en la homosexualidad no sería el acto sexual mismo, sino el espectáculo de los gays felices después de cojer. Finalmente, la escena que describe Foucault (y de la cual probablemente fue testigo frecuente en las calles del barrio Castro, en la época gloriosa del sexo-salvaje pre-Sida en el San Francisco de fines de los años ‘70), difícilmente sea una prerrogativa gay. Millones de parejas heterosexuales lucen ese mismo aire de felicidad después de una buena encamada; y hoy que los gays se afanan tan febrilmente por intercambiar votos matrimoniales, hay razones para pensar que muy pronto ellos parecerán tan infelices y aburridos como innumerables parejas heterosexuales después de cinco o diez años de intimidad monógama.

Y sin embargo, esta concepción de la homofobia, simplista y fácil de ridiculizar, contribuyó a reducir mi entusiasmo por las interpretaciones psicoanalíticas. Antes que nada es preciso recordar que la observación simplista de Foucault es de seguro deliberada y estratégicamente polémica. Más aún, es el resultado de su convicción (que sin duda podría ser algo del orden de una esperanza) de que los gays podrían inventar estilos de vida menos opresivos (relaciones íntimas pero también una sociabilidad más general, que no estuviesen ya estructuradas por posiciones fijas de dominación y sumisión, de superioridad e inferioridad), en suma, que podríamos devenir modelos de lo que él llamaba “nuevos modos de relación”. Mi libro *Homos*³ es un difícil acto de equilibrio entre una lealtad persistente al psicoanálisis y mi convicción creciente de que el psicoanálisis no nos será muy útil en el intento de re-configurar la relacionalidad. Y esto no solamente porque, como lo ha proclamado Didier Eribon con gran vigor, el psicoanálisis puede estar irrevocablemente comprometido con una ética sexual normativizante. Sino también porque, y quizás de una manera más significativa, lo que he llegado a pensar como el aspecto

³ Leo Bersani, *Homos*, Oxford y New York, Oxford University Press, 1995. Traducción francesa, Odile Jacob, Paris, 1998, Traducción castellana, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1998.

más invaluable del psicoanálisis es fundamentalmente inhospitalario al objetivo, sin duda utópico pero no menos indispensable, de “nuevos modos de relación”. Pienso en la pulsión de destrucción (del mundo al mismo tiempo que del yo) que Freud, particularmente en *El malestar en la cultura*, describe como intratable debido a que ella es, al mismo tiempo, la fuente del goce más profundo del que podamos tener noticias. Como tal el goce destructor sería, según Freud, resistente a todas las transformaciones sociales, cualesquiera fuesen.

Una pregunta que me interesa mucho es la siguiente: ¿Es posible inventar “nuevos modos relacionales” teniendo en cuenta el carácter intratable de la pulsión de muerte?

Es verdad que el mismo Foucault no fue muy lejos en la definición de qué serían estos “nuevos modos de relación”. Ahora bien, encuentro que ésta es una limitación beneficiosa en la medida en que indicaciones más específicas sobre las maneras en que podríamos “devenir gay”, para retomar sus términos, hubiesen limitado nuestros esfuerzos para lograrlo mientras que la escasa conceptualización de esta noción puede servir como una inspiración generosa, al dejar el campo abierto a todo tipo de experiencias y experimentos. Mis recientes trabajos en artes visuales, en colaboración con Ulysse Dutoit, pueden ser contemplados como experiencias especulativas inspiradas por el interés planteado por Foucault en la innovación en materia relacional.

*Los secretos del Caravaggio*⁴, en particular, se desplaza desde una lectura psicoanalítica de lo que llamamos la invitación erótica de jóvenes provocativos y seductores en los retratos tempranos del Caravaggio hacia un análisis de un campo relacional que propone un tipo de placer diferente del goce asociado con el deseo sexual (y la agresión sexualizada). *Los secretos del Caravaggio* es un estudio anti-psicoanalítico en el sentido que propone la fundación relacional de un placer sensual que ha renunciado a, o ido más lejos que los excitantes misterios del deseo. (Incluso, más recientemente, llegué a interesarme en la elaboración de una teoría del amor exento de deseo –quizás un poco inspirado por el modelo del “amor puro” de Fenelon, tal como lo analizó Jacques Le Brun). Así, a través de una serie de análisis de cuadros que, en sí misma

⁴ Leo Bersani and Ulysse Dutoit, *Caravaggio's Secrets*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998. Traducción francesa: *Les Secrets du Caravage*, EPEL, “Atelier”, Paris, 2002.

no debe nada a la analítica foucaultiana, retomamos, en nuestros propios términos, la distinción de Foucault entre deseo y placer. En la obra del Caravaggio, por oposición a la insistencia psicoanalítica sobre la falta inherente al deseo, encontramos representaciones visuales de placeres ligados al percibir, por todos lados, parciales replicaciones de sí. En suma, una erótica de la presencia y de la plenitud más que una erótica basada en los esfuerzos por apropiarse y gozar de lo que nos falta. La conexión con Foucault es incluso más pronunciada en la medida en que el placer del que hablamos es a la vez un fenómeno estético (producido por la percepción de las correspondencias formales entre el sujeto y el mundo) y el efecto de cierta ascesis (el efecto de un trabajo *sobre* y, en una cierta medida, *contra* el self). Ascesis y estética: dos términos centrales para la elaboración foucaultiana del cuidado de sí, de una ética del self, en *Historia de la sexualidad*, en la antigüedad greco-romana.

Sin embargo, otra lectura de Foucault hecha en ocasión de un seminario que di en la North-Western University of Chicago en la primavera última, volvió a iluminar para mí, de un modo inesperado, el psicoanálisis (y aunque le pese a la sombra de Foucault) conduciendo incluso a Freud y a Foucault a re-encontrarse armoniosamente, al menos de manera temporaria. Con una intención obviamente anti-psicoanalítica, Foucault anuncia, en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, que “no hay que describir la sexualidad como una pulsión reacia, extraña por naturaleza e indócil” sino que, en todo caso, es “el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico ... una gran red de superficie donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias, se encadenan unos con otros, según algunas grandes estrategias de saber y de poder”⁵. Es aún más original, e incluso en estos tiempos un tanto bizarra, la insistencia de Foucault en la última sección del mismo volumen sobre la “no existencia del sexo”.

Hay aquí una distinción importante: la sexualidad existe como dispositivo estratégico, pero este dispositivo depende de la invención del sexo, el cual es “el foco alrededor del cual [la sexualidad] distribuye sus

⁵ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, IV-3: “Domaine”. *La voluntad de saber*, traducción al español de Ulises Guinazú, Tomo I de *Historia de la sexualidad*, Ed. Siglo XXI, México, Cap. IV punto 3: “Dominio”, pp.126-127.

efectos”⁶. El sexo es nada más que “el elemento más especulativo, el más ideal, el más interno en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza al tomar los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones, sus placeres”⁷. Nada parece más susceptible de borrar el campo entero del psicoanálisis, que esta noción del sexo como el mito requerido para sostener la construcción histórica llamada sexualidad. En el curso del seminario que mencioné leímos pasajes de Freud, y fue quizás su proximidad textual con Foucault lo que nos condujo a la sorprendente formulación siguiente: al término de análisis completamente diferentes, Freud llega a una conclusión casi idéntica a la de Foucault. Es decir que ¡también el fundador del psicoanálisis ha borrado el sexo del cuerpo humano!

El conjunto del texto *Tres ensayos sobre una teoría sexual* despliega la sexualidad como una construcción definiendo los estadios –oral, anal, y fálico –a través de los cuales el sujeto humano tiene que pasar para alcanzar el fin de una genitalidad normativa. Pero después de haber trazado con tanto cuidado el desarrollo supuestamente necesario de la sexualidad en el niño, Freud llega, en la última frase de su libro, a la sorprendente e insatisfactoria conclusión de que en verdad no podemos construir una teoría “capaz de explicar suficientemente los caracteres tanto normales como patológicos de la actividad sexual”⁸. Sin embargo esto es exactamente lo que hizo con más o menos seguridad hasta esta última frase: construir una teoría de las condiciones normales y patológicas de la sexualidad. Releyéndola desde una perspectiva foucaultiana, la obra de Freud estaría haciendo entonces algo completamente diferente. *Tres ensayos* expone las líneas directrices de una disciplina terapéutica. Ellas confieren un contenido al desarrollo sexual y estructuran ese contenido como un relato teleológico. Pero Freud expone esta narrativa como pura construcción, reconociendo la ausencia, o al menos el carácter incognoscible del punto ideal, para parafrasear a Foucault, que su exposición del desarrollo sexual vuelve necesario (sin mencionar el hecho de que en el curso del texto mismo, el sexo se vuelve una propiedad del cuerpo entero – de la piel, de los órganos internos, y el hecho de que el placer

⁶ *La voluntad de saber*, op. cit., p.185.

⁷ *La voluntad de saber*, op. cit., p.188.

⁸ Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, Tomo II, traducción de Lopez Ballesteros, p.1237.

sexual puede ser gatillado por cosas tales como la lectura o los viajes en tren...). La validez de esta descripción, de esta narrativa, depende de que haya una “esencia de la sexualidad” cognoscible – referente biológico que Foucault llama “sexo”. Todo pasa como si en todo el ensayo, a excepción de la última frase, Freud confirmase su rol en la historia de estas estrategias de saber y poder que Foucault llamó “sexualidad”, pero parece que luego se desplazara pasando entonces de ser uno de los “objetos” culturales desmitificados por el análisis de Foucault a ser desmitificador de sí. Luego, el psicoanálisis anticipa y produce la deconstrucción foucaultiana de sí. ¿Freud ha mutado anticipadamente en Foucault? En todo caso, cuando a esta confesión sorprendente que subvierte todas las certezas de *Tres ensayos*, le agregamos el colapso del sexo en el goce destructivo del que habla 25 años más tarde en *El malestar en la cultura*, podemos sentirnos autorizados a afirmar que Freud abrió la vía a lo que sería la empresa mayor de Foucault: lo que se podría llamar el desmantelamiento corporal [*corporeal clearance*] –a saber, el hecho de despojar al cuerpo de su impuesta e innecesaria identidad sexual, presentándolo como una superficie de carne, maravillosamente abigarrada, disponible a placeres hasta entonces inarticulados, suprimidos y desarmados en tanto suspendidos de la hasta allí autorizada y prohibida excitación de algo llamado sexo.

¿Pero por qué volver a Freud pasando por Foucault, si es solamente para leer a Foucault *como* Freud? Antes que nada Foucault, a pesar de él mismo, puede ayudarnos a ver que el psicoanálisis, al que pensaba como trabajando en el sentido de un reforzamiento masivo de los *viejos* modos relacionales, como sostiene hoy la mayoría de los teóricos *queer*, podría haber preparado el terreno para “nuevos modos de relación”. Al mismo tiempo el psicoanálisis argumenta poderosamente contra la ilusión de que nuevas relacionales puedan simplemente “producirse” por el hecho de que nosotros laselijamos conscientemente –ilusión alimentada, involuntaria o deliberadamente, por algunos de los primeros textos *queer*. La posibilidad de inventar nuevas formas de intimidad, e incluso nuevos modos de placer, creo, debe tomar en cuenta la resistencia intratable a la vida misma que Freud llamaba pulsión de muerte –y que Jean Laplanche identificó en Freud con la sexualidad misma. En el dominio político, la promoción de proyectos mortíferos puede sin duda explicarse en términos ego motivados pero el sostén más o menos pasivo –luego la

colaboración— de millones de personas que no sacarán ningún provecho de su realización, no puede ser comprendido más que en términos de pulsión de destrucción, quizás universal e incurable. En otros términos, aunque no haya ningún tipo de excusas para no combatir las múltiples formas de la opresión, el psicoanálisis nos enseña —al contrario de una cierta suficiencia *queer* a la que encuentro deprimente— que jamás hay *solamente* oposición entre opresor y oprimido, que nosotros somos todos, por así decir, oprimidos por la apelación de un goce mortífero.

La suficiencia *queer* a la cual hago referencia frecuentemente se autoriza a partir de una mala lectura de Foucault. En efecto, la pulsión de muerte psicoanalítica puede llevarnos — en una penúltima vuelta de tuerca — a esos pasajes donde Foucault da cuenta, de una manera no psicoanalítica y sin embargo muy convincente, de las trabas para la producción de nuevos modos relacionales. Ésta siempre será trabajada, con más o menos eficacia, por la dinámica del poder inherente a todo movimiento. Recordemos que, para Foucault⁹, el poder no es simplemente una cosa ejercida por aquellos que “lo tienen”, “éstos que ejercen el poder”; sino que es en todo caso “omnipresente”, “inmanente” a “todos los tipos de relaciones”, “se produce a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro”. En un cierto sentido el poder, así como las inevitables resistencias al poder internas a su movimiento (las resistencias son “el irreductible *vis-à-vis*” del poder, lo que puede hacer desviar y reorientar las trayectorias siempre móviles del poder) constituyen la energética de la vida misma. En términos más concretos, los antagonismos y las oposiciones inherentes al poder no pueden ser eliminados jamás de los grupos sociales y, en consecuencia, todo proyecto de reorganización social debe acordarles un lugar. El poder opera relacionamente; no hay relacionalidad sin poder. Esta ontología cinética del poder es la versión foucaultiana de la intratabilidad — intratabilidad definida más completamente y, según entiendo, de una manera más satisfactoria — por el interés psicoanalítico por las pulsiones inconscientes. En suma, y para esquematizar al extremo este ir y venir vertiginoso entre Foucault y el psicoanálisis, digamos que el psicoanálisis “tiene necesidad” de la invocación utópica de Foucault a “nuevos modos relacionales”, mientras que Foucault precisa la densidad

⁹ *La voluntad de saber*, op. cit., IV-2, “El método”.

psíquica por la cual, en los términos que el psicoanálisis puso a nuestra disposición, el goce siempre arriesga corromper el placer.

Como último viraje – en todo caso el último hasta la fecha – quisiera sugerir que un inconsciente concebido psicoanalíticamente puede ser no sólo la fuente de los riesgos que acabo de mencionar sino que también puede contribuir a la extensión de los placeres y a las tentativas de repensar la relacionalidad. Lo que supondría enrolar al inconsciente al servicio de “nuevos modos relacionales”. El cuerpo, una vez despojado del fardo del sexo, y especialmente de la perjudicial concepción según la cual la falta sería constitutiva del deseo (y de nuestra relación al mundo), puede – en su apertura última al mundo – ser el sitio de una inscripción del inconsciente. ¿Es posible repensar al inconsciente en un sentido foucaultiano? Se podría adelantar que este desafío ya fue relevado por Lacan; nos referimos a su tentativa de disociar el psicoanálisis de una psicología de las profundidades. El inconsciente, dice Lacan, está entre percepción y consciencia. Especular sobre esta proposición (que yo situaría en algún lugar entre Freud y Foucault) podría ser el punto de partida de una reconstrucción de la subjetividad (tarea más general, y más radical, que la enunciación de una así llamada subjetividad gay) de la cual finalmente dependen todas las reconstrucciones políticas efectivas.

Después de una lectura

Marta Iturriza

¿Cómo acompañar la publicación de una conferencia de Leo Bersani? Leerlo conmueve; traducirlo es un placer (a la vez que un desafío, pues su escritura es bella y compleja).

Voy a subrayar algunos puntos de este texto que, como lo afirma explícitamente, es un “ir y venir vertiginoso entre Foucault y el psicoanálisis”.

En apretada síntesis la conferencia recorre cuestiones que se despliegan en otros textos de Bersani.

Si en los llamados Estudios Culturales se lo ubica como foucaultiano, no dejamos de advertir que cuenta con una lectura minuciosa y por cierto aguda de Freud. Allí está, desde hace más de veinte años, *The freudian body*¹, una consideración atenta de *Tres ensayos, El malestar en la cultura, Más allá del principio del placer* y otros trabajos. Ahí está esa lectura que le ofrece, en mi opinión, la posibilidad de recibir, aceptar y contribuir a la propuesta foucaultiana de construir nuevos modos de relación sin dejar de advertir sobre su carácter utópico (“sin duda utópico pero no menos indispensable”). Y le permite diferenciarse de lo que califica de “suficiencia” en ciertas posiciones queer.

Bersani arrima a Foucault y a Freud, haciendo notar que sus posiciones (más allá de lo que Foucault explicitara muchas veces) se conciernen mutuamente. Y así nos muestra, a los psicoanalistas, cuánto nos perderíamos si descuidáramos su consideración. Se acerca foucaultianamente a Freud y éste le entrega una dimensión ineludible del sujeto: la pulsión de muerte. Entonces pregunta si será posible contribuir al proyecto de construir estilos de vida menos opresivos (que no estén estructurados por posiciones fijas de dominación y sumisión, de superioridad e inferioridad) sin tener en cuenta esa dimensión de “goce”, que resiste a las “transformaciones sociales, cualesquiera fuesen”.

¹ Leo Bersani, *The freudian body, Psychoanalysis and Art*. Columbia University Press, New York, 1986. Traducción al castellano de Marta Iturriza de la que se publicó hasta la fecha: “Introducción”, el capítulo “Sexualidad y estética” y “Conclusión”, en *Poubellicacion* N° 13, Editorial Sedimentos, Buenos Aires, 2007.

Por otro lado, advierte tensiones en el texto de Freud. Tensiones que se dedicó a celebrar en *El cuerpo freudiano* y que obedecen a la estofa con la que el psicoanálisis trabaja. Siguiendo a Foucault, considera que Freud habría realizado un aporte significativo al “dispositivo de sexualidad”. Sin embargo, la “turbulencia especulativa” que el texto freudiano muestra obedece a que no marcha en una sola dirección. La contribución al proyecto normativizante se cumpliría, por ejemplo, en *Tres ensayos*, cuando la sexualidad se presenta como ordenada teleológicamente² (quedando supuestamente configurada en relación a la primacía genital y la reproducción). Pero Bersani advierte bien que no es esa la única cuerda que vibra en Freud. Pues la sexualidad queda a la vez ligada a la condición de indefensión en el que la cría humana se encuentra al nacer, lo que da lugar al desencuentro entre un reclamo del medio y una respuesta siempre coja; así ligada entonces al riesgo de sucumbir, de hacerse añicos. “El misterio de la sexualidad es que nosotros no sólo buscamos librarnos de esta tensión que hace añicos sino que también buscamos repetirla e incluso aumentarla”³. Así lee Bersani en Freud la sexualidad.

Se podría por lo tanto formular la pregunta acerca de si el psicoanálisis contribuye a construir el mito del sexo (es como entiende Foucault que se generan y disciplinan moralmente nuestros márgenes de placer) o si genera una particular estructura sexual. Es una pregunta que nos concierne. Pues esas fuerzas que tensan el texto de Freud tensan también nuestra práctica: ¿psicoanálisis o normativización? Es algo que se dirime a diario, cada vez.

Ni Foucault ni Freud cuentan con la adhesión incondicional de Bersani. Bersani lee. Así se construye este Foucault. Ni uno ni otro sale igual después de esta lectura... ¿Y nosotros?

² Para este tópico remito a la presentación que realicé en las Jornadas de la école lacanienne de psychanalyse *La psicopatología revisitada*, en Montevideo, diciembre de 2007. Dicha presentación fue publicada en la Revista *Ñacate* N° 1, Montevideo 2008, bajo el título de “*In corpore freudiano*. El soporte textual del descubrimiento”.

³ Leo Bersani, op.cit., Capítulo II, en *Poubellication* 13, pág. 65.

Contribución al debate sobre el psicoanálisis como ejercicio espiritual

Performance textual

Susana Bercovich

Si bien estamos lejos del coloquio *¿Dónde está entonces el psicoanálisis?*¹, y sin duda nuestro pensamiento y nuestros recorridos han cambiado en el curso de estos dos años y medio, he querido retomar mis notas y apuntes para dar cuenta de ese momento preciso, cuando Jean Allouch hacía pública su proposición sobre el psicoanálisis como ejercicio espiritual².

He aquí mi versión en flash de ese momento, compuesta por:

I- Notas del debate.

II- Reacciones y testimonios (Leo Bersani, David Halperin y Donna Haraway)

I- Notas del debate³

Se trata de las notas del debate que tuvo lugar durante el segundo día del coloquio (25 de junio del 2006), cuando Guy Le Gaufey responde a propósito de la *Psychanalyse*⁴.

Guy Le Gaufey y Jean Allouch son presentados por un sesgo deportivo que a mi modo de ver, ya formaba parte del debate:

¹ Coloquio de l'école lacanienne de psychanalyse *Mais où est donc la psychanalyse?*, junio 2006, Paris.

² Jean Allouch *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*. Ed. Epel, Paris, 2006. En español: *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?: Respuesta a Michel Foucault*, Ediciones Literales y Cuenco de Plata, Argentina, 2007

³ Algunos fragmentos de este apartado han sido publicados como pie de página en la revista *Me Cayó el Veinte N° 15*, México 2007

⁴ El texto en itálicas es mío (SB)

Presentadora: “A mi derecha, Jean Allouch, a mi izquierda Guy Le Gaufey” (Risas y rumores en la sala).

Jean Allouch: “Mi deporte no es el box, practico el tenis. Y en el tenis el problema para el jugador es el de saber de dónde viene la pelota para pegarle. El público la ve perfectamente, pero el que juega no la ve”.

Guy Le Gaufey: “Yo no practico ni el box ni el tenis. Yo nado... nado...”

Guy Le Gaufey expone “Un souci de six sous”⁵

El debate comienza

El ejercicio espiritual (como es presentado por Pierre Hadot y entonces por Foucault), supone un ejercicio de transformación de sí. A la vez, este “sí” supone el ser del sujeto. El “ser del sujeto” será un punto pivote en el debate ¿Encontramos tal ser en Lacan? Si bien el “ser del sujeto” no está ausente, el sujeto de Lacan es sin consistencia, se borra. Mientras que para Foucault, el ser del sujeto es alcanzable por la verdad.

En la experiencia de transformación de sí la verdad alcanzaría al ser del sujeto. La gran complicación: la articulación entre verdad y ser.

Guy Le Gaufey: “¿Cuál sujeto tendríamos que elegir para sostener la cosa freudiana? ¿El sujeto cartesiano? ¿Cuál es el sujeto del cuidado de sí? ¿Qué sí? ¿Quién conferirá al sujeto el ser que necesita la operación foucaultiana para articular así sujeto y verdad? ¡No seré yo!”

La cosa es complicada, y el término “espiritual” debía ser precisado y desplegado en sus matices y contradicciones.

Jean Allouch: “Lacan desontologiza el sujeto. Rechazo de la ontología no quiere decir alejar al ser del sujeto. Lo que Lacan rechaza es el hecho de que este ser sea capturable por un logos, y este es mi comienzo de respuesta a Guy. “El amor Lacan” me condujo hacia la *spychanalyse*. ¿El ser del sujeto es modificable por un logos? El

⁵ Guy Le Gaufey, “Un cuidado que me tiene sin cuidado”, Revista Me cayó el veinte N° 14: “Prácticas de la ironía”, Otoño 2006, México, D.F., pp. 175-184.

amor no está tomado por un logos ¿Existen distintos modos de pensar... fuera de la lógica? ¿Encontrar un sesgo que no sea del orden de la ontología ni de un cierto logos? ¿Existen distintos órdenes de racionalidad? ¿Un saber no teórico? Un saber no teórico es lo que trato de poner en acto, pero no veo que se lo pueda aprehender. ¿De qué vale el saber? ¿Cuál es el valor del saber?”

Mayette Viltard: “El psicoanálisis...¿toca al ser del sujeto? ¿O es un atletismo de la subjetivación? Digo esto para no tomar una vía que luego tendremos dificultades en soltar”.

Guy Le Gaufey: “Soy atea, y sé perfectamente que no puedo demostrar la inexistencia de Dios, y tampoco la inexistencia del ser del sujeto. Pero digo “¡No!” a la espiritualidad”.

Alguien del público (¿George-Henri Melenotte?): ¿“Por qué “no”?”
¿Sería necesario que dieras tus razones!”

Guy Le Gaufey: “I just say no!”

Guy Le Gaufey da la espalda a la vía argumentativa y escoge la vía de la interpretación: “Just say no !” era el slogan contra la droga en los Estados Unidos de Ronald Reagan.

Comentario (S B)

Para los griegos, la “ transformación de sí” y el “ejercicio espiritual” conllevan un ideal (hacia donde el ser es llamado a transformarse). Hay conducción y dirección, entonces una pedagogía. Pero el análisis no es una pedagogía, entonces habría que precisar el tipo de ascesis del que se trata en el sychanalyse. ¿O hay una ausencia de ascesis? ¿O una ascesis en forma de descenso?: Renuncia, destitución, caída y olvido de sí (como cuidado de sí). Por ejemplo, la cogida podría ser considerada una práctica espiritual. Definida por Lacan como “la realización de la castración”, el orgasmo es retomado por Allouch en tanto que olvido de sí. Una pérdida sin Otro ni sacrificio (“sacrificio ahorrado”). Desposesión y pérdida de sí liberadoras. Habría una homología entre

*la cogida y la sesión: detumescencia del Otro, desfalicización, olvido de sí, y olvido del olvido, olvido olvidado. Todo lo cual nos recuerda **El sexo de la verdad**⁶ (La verdad es que todo cae en el olvido) ¡Estamos lejos de esta verdad alcanzada por el sexo! O bien la verdad es sexual o bien el sexo está atravesado por la verdad.*

¿Hay acaso una elección a realizar? ¿El sexo de la verdad, o últimamente, la verdad del sexo?

II-Reacciones (testimonios)

Se trata de algunas notas tomadas luego de ciertos encuentros, fragmentos de diálogos y palabras tomadas a vuelo de pájaro.

Con Leo Bersani, septiembre de 2006

En San Francisco. Le comenté a Leo Bersani algunos aspectos del debate que habían tenido lugar durante el coloquio “¿Pero dónde está entonces el psicoanálisis?”. También le dí una copia del texto “L’amour Lacan” punto pivote del debate (texto que Allouch había hecho circular el mismo día del coloquio⁷).

Al día siguiente:

SB: ¿Leíste el texto de Allouch?

LB: Sí. ¡Pero éso es el psicoanálisis! Allouch no le agrega nada nuevo. En cambio, encuentro muy interesante el hecho de que al final Foucault habría hablado sobre Lacan.

⁶ Jean Allouch. *Le sexe de la vérité. Érotologie Analytique II. Cahiers de l’Unebévúe, Paris, 1998*. En español: *El sexo de la verdad. Erotología analítica II*. “Cuadernos de Litoral”. Córdoba, Argentina, 1999.

⁷ Jean Allouch. *Spichanalyse*. En Revista Me Cayó el Veinte N° 13, México, 2006. Páginas 9-36. [Ese texto fue motivo de una conferencia pronunciada en Buenos Aires, Argentina. Conoció su continuación en *Spychanalyse II*, conferencia dada en México, D.F., en octubre del 2006, publicada en *Litoral 39, Presencias*, Epeeel, México, D.F., marzo 2007, pp. 11-27] [N.E.].

Con David Halperin, septiembre de 2006

Recorriendo el museo de Antropología de la ciudad de México. Pasábamos junto a unas estatuillas de indígenas toltecas: algunos gnomos alrededor de un gran gnomo.

DH riendo: ¡Aquí está la école lacanienne!

SB: ¿Conoces la proposición de Jean Allouch sobre la *Spychanalyse* (el psicoanálisis como ejercicio espiritual)?

DH: ¡Sí! Hablé con él bastante sobre el tema en París.

SB: ¿Qué piensas?

DH: ¡Se trata de una apropiación de Foucault, de Pierre Hadot y de la teoría queer!

Comentario (SB)

Estas dos reacciones, ¿son opuestas? ¿o están del mismo lado? En sus formulaciones se puede palpar una diferencia Bersani-Halperin. El primero, lector de Freud (¡es increíble que haya escrito “The freudian body” en 1986!); el segundo, huye del psicoanálisis, aunque felizmente la elp no pierde el rastro de sus líneas de fuga, y se lo sigue...

Con Donna Haraway, noviembre del 2007

En el marco de su visita a México, caminábamos hacia Bellas Artes para ver los murales de Diego Rivera (¡donde encontrará unas cuantas figuras cyborgs!)

Más atenta a los perros que a la gente, Donna Haraway me escuchaba hablar sobre el cambio de nombre: “Spy” en lugar de “Psy”. Nos detuvimos en la Alameda donde leyó la contratapa del opúsculo de Allouch⁸.

DH: No estoy muy interesada en el psicoanálisis. Pero en todo caso: ¿por qué renunciar tan fácilmente a la bonita palabra “psyqué”

⁸ Jean Allouch. *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel?* Op.cit.

con toda su riqueza? ¡Tal vez por el contrario! ¡Habría que retomarla, recuperarla!

S.B: *Como Spychanalyse; el análisis, ¿pierde su especificidad? ¿O encuentra su lugar?*

Buenos Aires, 2 de noviembre de 2008

En el último momento de su seminario en Buenos Aires “El amor Lacan en los tiempos de la no relación sexual”. A propósito de una pregunta de alguien del público:

Jean Allouch riendo: ¡Con la Spychanalyse, introduje un virus!

Como dicen en Francia: “¡Tu parles!”

Creencia / Espiritualidad

Nota a propósito de la carta de Oskar Pfister a Sigmund Freud

Por el que fuera en ese entonces un “común amigo”, Carl Gustav Jung, Sigmund Freud tuvo conocimiento de quien se convertiría a lo largo de treinta años en uno de sus correspondientes más regulares: el pastor luterano Oskar Pfister. Desde su natal Zurich había enviado a Viena su recientemente publicado: “Alucinación y suicidio en los escolares”, que mereció el calificativo de “espléndido trabajo” por parte de Freud. La primera carta que le dirigiera el vienés está fechada el 18 de enero de 1909 y la última que conocemos de este intercambio, escrita por su amigo suizo, fue escrita el 12 de marzo de 1938.

La correspondencia entre ambos fue publicada en alemán en 1963 y en nuestra lengua hace ya cuarenta y dos años¹. Parte muy importante en este intercambio epistolar son las divergencias que, en materia de religión y su eventual relación con el psicoanálisis, dejan ver ambos participantes, sobre todo a partir de la publicación de *El porvenir de una ilusión* (1927). A este último responde Pfister con su “La ilusión de un porvenir: un desacuerdo amistoso con el Prof. Sigmund Freud” (1928), que, a pesar de las muchas objeciones en su contra, el mismo Freud alentó y promovió al “pastor de almas” a publicarlo en *Imago*. El artículo de Pfister apareció en francés en la *Revue Française de Psychanalyse* (XLI, No. 3, 1977, pp. 503-546) y años después, en inglés, en el *International Journal of Psychoanalysis* (No. 74, 1993, pp. 557-579), con una nota introductoria y en traducción de Paul Roazen. Al leer este texto de Pfister, nos dimos cuenta que, a manera de preámbulo, viene una carta, sin fecha precisa y de poco más de dos cuartillas, misma que no fue incluida en el volumen de la correspondencia en español que hemos mencionado.

Consideramos de interés darla a conocer en este número de *Litoral* pues es una primicia en nuestra lengua. Pero no es sólo por esto que

¹ Sigmund Freud, Oskar Pfister, *Correspondencia 1909-1939*, trad. de Matilde Rodríguez Cabo, revisión de Jasmín Reuter, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. Si bien la última carta de Pfister a Freud es de 1938, el “1939” del título del libro obedece a una carta dirigida por el primero a la “Señora Esposa del Profesor Freud” el 12 de diciembre de ese año.

hemos decidido publicarla. Las diferentes posiciones, que son francos desencuentros entre Freud y Pfister en materia de religión y de creencia religiosa, no impidieron su intercambio epistolar, sus encuentros y, en una palabra, su amistad.

Carta de Oskar Pfister a Sigmund Freud¹

Oskar Pfister

Traducción: María Eugenia Riccio

Querido Profesor:

Usted me comentó, de la amable manera a la que he estado acostumbrado durante diecinueve años de trabajo conjunto, de su deseo de hacer públicas mis objeciones a su artículo *El Porvenir de una ilusión* y, con la generosidad que es intrínseca a su modo de pensar, para este propósito puso a mi disposición una de las revistas que publica. Tiene mi más sincero agradecimiento por esta nueva prueba de su amistad, la cual no me sorprende. Desde un principio, frente a mí y frente al mundo, usted no mantuvo en secreto su definitiva falta de creencia; por lo tanto, su actual profecía de un futuro sin religión no es algo nuevo para mí. Usted sonreirá cuando encuentro en el método psicoanalítico que ha creado, un espléndido medio para aclarar y mantener la religión, como usted mismo lo hizo en el tiempo de la hambruna, cuando discutíamos sobre esto durante una tormenta de nieve en los senderos de Beethoven en las colinas de Viena y, como en años anteriores, una vez más no fuimos capaces de convencer uno al otro sobre este punto, sin embargo, deseando lo contrario, me pongo a sus pies, eufórico por las riquezas y las bendiciones de sus dotes intelectuales.

Su libro fue para usted una necesidad interna, un acto de honestidad y de un tono confesional. El colosal trabajo de su vida hubiera sido imposible sin la destrucción de falsos dioses, ya sea que estuvieran en las universidades o en los vestíbulos de las iglesias. Cualquiera que haya tenido el placer de estar estrechamente relacionado con usted sabe que usted mismo sirve a la ciencia con un sobrecogimiento y un fervor que eleva su cuarto de trabajo a un templo. Para ser franco sobre esto,

¹ Agradecemos al *International Journal of Psychoanalysis* y a Wiley-Blackwell Publishing, en Oxford, Inglaterra, quien por conducto de Lina Kopicaitė -Permissions Assistant-, nos autorizó a publicar en *Litoral* la traducción en nuestra lengua de esta carta.

tengo la fuerte sospecha que usted pelea contra la religión a partir de un sentimiento religioso. Schiller le ofrece una mano fraternal para que usted la tome. ¿La rechazaría?

Y desde el punto de vista de la fe no veo, más que nunca, razón alguna para unirse al clamor de los fanáticos individuales. Quienquiera que haya luchado con tan inmensos logros por la verdad como usted y haya discutido tan valientemente por la salvación del amor, aquél en especial, quiera o no hablar de ello, es un verdadero siervo de Dios de acuerdo a los estándares protestantes. Y aquél que a través de la creación del psicoanálisis ha provisto el instrumento que liberó a las almas sufrientes de sus cadenas y abrió las puertas de sus prisiones para que pudieran apresurarse hacia la tierra soleada de una fe que da vida, no está lejos del reino de Dios. Jesús cuenta una parábola sutil de dos hijos, uno que obedientemente prometió ir a los viñedos de su padre sin mantener su palabra, mientras que el otro testarudamente rechazó la petición de su padre, aun cumpliendo el mandamiento (Mateo 21: 28). Usted sabe cuánto el fundador de la religión cristiana favoreció al último. ¿Se enojaría conmigo si yo lo viera a usted, quien ha interceptado tan gloriosos rayos de la luz eterna y se ha agotado a sí mismo en la lucha por la verdad y el amor humano, tan cercano, figurativamente, al trono de Dios, a pesar de su proclamada falta de creencia, que muchos hombres de la iglesia murmurando plegarias y realizando ceremonias, pero cuyos corazones nunca han ardido con conocimientos y buena voluntad? Y porque para el cristiano que está orientado hacia el Evangelio, todo depende de hacer la voluntad divina y no en decir “¡Señor, Señor!”- ¿Entiende usted que hasta yo podría envidiarlo?

Incluso así, decisivamente me opongo a su juicio contra la religión. Lo hago con la modestia apropiada de un inferior, pero también con la alegría con la que uno defiende un objeto sagrado y amado, y con una aproximación seria a la verdad que su estricta escuela ha alentado. También lo hago con la esperanza de que muchas de las personas que se han alejado del psicoanálisis, asustadas por su rechazo a la creencia religiosa, la retomarán entonces con amabilidad como un método y una suma de entendimientos empíricos.

Y así pues, aunque no deseo escribir contra usted, sino más bien para usted, para que, quienquiera que ingrese a las listas del psicoanálisis, luche por usted. Pero yo también combato de su lado, porque nada es

más cercano a su corazón, como al mío, como superar la ilusión a través de la verdad. El que usted, con su *Porvenir de una ilusión*, o yo con mi “Ilusión de un porvenir” nos acerquemos al ideal, lo decidirá una corte superior. Ninguno de nosotros se pone el manto de profeta; más bien nos conformamos con el modesto papel de un meteorólogo; incluso los meteorólogos pueden equivocarse.

Cordialmente suyo,

Oskar Pfister

Freud y Pfister: un conflicto irresoluble, una amistad incuestionable

Ricardo Blanco Beledo¹

El diálogo del psicoanálisis con la filosofía y con la tradición judeocristiana ha sido, y seguirá siendo, crítico e inconcluso.

La ambivalencia de Freud respecto a la filosofía es una presencia permanente en su vida y en su obra; lo podemos constatar en la revisión que Paul-Laurent Assoun hace en varios de sus trabajos sobre Freud, su epistemología, su relación con la filosofía y su lugar ante los filósofos².

Desde su adolescencia Freud mostró una inquietud por temas filosóficos. Como estudiante universitario eligió, entre sus materias optativas de la carrera de medicina, aquellas centradas en la filosofía, mismas que cursó con Franz Brentano, ex dominico, maestro de Husserl, a quien admiraba especialmente y a cuyos cursos asistió durante diferentes períodos. De esta relación surgieron temas fundamentales en su pensamiento, ya declaradamente psicoanalítico, fácilmente rastreables en la obra de Brentano y, en particular, en el seminario sobre Aristóteles (uno de los muchos cursos a los que asistió)³. Baste señalar que Brentano fue el fundador de la psicología fenomenológica, así como el creador de las nociones de intencionalidad y de pulsión que, junto con otras más —como la del lugar de la palabra, del sentir, etc.—, conforman los elementos antropológicos que comparten el judaísmo y el cristianismo.

El hecho de que los tópicos básicos del pensamiento de Freud se encuentren en los apuntes que tomó durante el seminario sobre Aristóteles impartido por Brentano —de quien también fue traductor de textos

¹ Psicoanalista. Investigador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

² Paul-Laurent Assoun, *Freud: la philosophie et les philosophes*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1976; *Introducción a la epistemología freudiana*, Siglo XXI, México, 1982; *Freud y Nietzsche*, FCE, México, 1984; *Psychanalyse*, PUF, Paris, 1997; *Lacan*, PUF, Paris, 2003.

³ Franz Brentano, *Aristóteles* [1911], Labor, Madrid, 1943.

del inglés al alemán—, es un ejemplo de la inclinación que tenía por las cuestiones filosóficas. El artículo sobre la relación Brentano-Freud de Mauricio Beuchot⁴, muestra la influencia del primero en los temas en los que el vienés se refiere a la constitución del pensamiento psicoanalítico en su vertiente pública, que es distinta al lugar desde donde se piensa —el cual está condicionado por el armado de la subjetividad que, en el caso de Freud, es la subjetividad judía que corresponde a finales del siglo pasado—, y para cuyo entendimiento es condición necesaria reconsiderar el estatuto y el alcance de dicha subjetividad. Es por esto que no debemos olvidar que la palabra es el elemento central, fundante de los procesos convergentes en la configuración del sujeto. Lo que Lacan llamó el Otro del lenguaje, donde hacen lazo las diversas disciplinas, tanto de las ciencias humanas como las del espíritu (*Geisteswissenschaften*) que interesaban y ponían en cuestionamiento constante a Freud.

Palabra que en la tradición judeocristiana ocupa el lugar de la ley, de la revelación del encuentro hombre-Dios y que permite distinguir aquello que es imaginario de lo que da lugar a la significación.

Por otra parte, el cuerpo, con un lenguaje no verbal, ocupa el sitio de las pasiones, del deseo, del anhelo, de las emociones no verbalizables, pero sí expresables.

Freud, con una tradición familiar judía, y educado en la subjetividad cristiana neoplatónica, tuvo una formación científicista y racionalista que culminó en positivista; cuestionó el funcionamiento mental desde lo hermenéutico, a saber, desde los múltiples significados de la palabra y del síntoma, entendiendo a éste como la formación de compromiso. El objetivo de Freud, influenciado por esa subjetividad cristiana que aspira a ser apolínea, era hacer que el psicoanálisis se instaurara como parte del paradigma científico de la psicología. Sin embargo, el desarrollo del psicoanálisis tomó otros rumbos en los que se han jugado significaciones que van más allá de lo que la ciencia positivista está dispuesta a tolerar. Muestra que el armado de la subjetividad trasciende lo que el sujeto puede decir de sí mismo, e incluso, en última instancia, de lo que otros puedan expresar.

Freud, desde el bachillerato, deseaba estudiar filosofía, pero optó por la medicina para asegurar su estabilidad económica. No obstante, la investigación neurofisiológica nunca logró calmar su ansia de saber,

⁴ Mauricio Beuchot Punte, “Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano”, *Espiritu*, No. 97, Barcelona, 1998, pp. 161-168.

dado que sus primeros contactos con la filosofía y los antecedentes de la transmisión del judaísmo (debemos considerar la constante relación con su maestro S. Hammerschlag) ya habían inoculado en él la inquietud por la palabra –o lo que hoy podemos considerar como el quedar atravesado por el orden del lenguaje–, de la relación como sujeto en torno a un eje ordenador que le permitió atender a ciertos desarrollos teóricos.

Algo en Freud alude a satisfacer esta sed de saber, abandona/permanece en el sendero de la ciencia positivista y se introduce/reniega de las disciplinas de la interpretación. Por ejemplo, se inicia en el ámbito de la “sugestión”, la hipnosis, a la que podemos considerar teniendo, en su tiempo, un carácter expresamente esotérico. Esta práctica le abría la posibilidad de retomar la noción de cuerpo parlante, sufrimiento como voz enmudecida (*basar/nefesh/rouach*)⁵; le permitió hacer un giro: de la lesión al síntoma y escuchar la palabra sorda de la representación.

Paulatinamente abre la escucha y así se va agrietando el positivismo original; interpreta, se inicia en la *hermeneia*. Descubre que aquellos cuerpos sofocaban la palabra; que los síntomas e historia, interpretadas al modo en que se desentrañan los textos sagrados, revelaban su verdad y se liberaban (¿se curaban?).

Antes de adentrarme más en el estudio de la sexualidad infantil he de recordar un error, al que sucumbí durante algún tiempo, y que hubiese podido serme fatal. Bajo la presión del procedimiento técnico que entonces usaba, reproducían la mayoría de mis pacientes escenas de su infancia cuyo contenido era su corrupción sexual por un adulto. En las mujeres este papel de corruptor aparecía atribuido, casi siempre, al padre. Dando fe a estas comunicaciones de mis pacientes, supuse haber hallado en estos sucesos de corrupción sexual durante la infancia las fuentes de las neurosis posteriores [...] Cuando luego me vi forzado a reconocer que tales escenas de corrupción no habían sucedido realmente nunca, siendo tan sólo fantasías imaginadas por mis pacientes, a los que quizá se las había sugerido yo mismo, quedé perplejo por algún tiempo. Mi confianza en mi técnica y en los resultados de la misma recibió un duro golpe [...].⁶

⁵ Palabras que en hebreo son los tres modos de referirse al ser humano, no son partes sino modos: ser viviente, ser deseante (a veces traducido como alma) y espíritu (o relación con la divinidad).

⁶ Sigmund Freud, “Autobiografía”, en *Obras Completas*, Vol. III, traducción directa del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2776-2777.

A partir de estas experiencias inicia su recorrido, escucha, *phantasieren* (fantasear), interpreta, teoriza.

Conflicto con la filosofía y la religión.

En su caminar, Freud, a pesar de las múltiples referencias explícitas e implícitas a la filosofía, a lo largo de su producción como psicoanalista expresó frecuentemente una necesidad de ajustarse a la lógica positivista y no dejó de establecer un cierto desdén para con el pensamiento filosófico y sus posibilidades. Quizás el ejemplo más claro de esta descalificación se encuentra en la trigésimo quinta de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* [“En torno a una cosmovisión”, 1932], en la que plantea tres obstáculos fundamentales para el desarrollo de la humanidad: la ilusión del arte, la ilusión filosófica y la ilusión de la religión.

En lo que respecta a la ilusión del arte, no parece existir mayor contratiempo. Lo mismo cuando se asiste al teatro que cuando se lee una novela o se ve una película, uno sabe que está en el campo de la ilusión. Las dificultades surgen, entonces, en lo que atañe a la filosofía.

Según Freud, la filosofía, al ser del ámbito de lo ilusorio, trata de rellenar con teorías pseudo-científicas los huecos en el saber positivo. Pero, también según él, a partir de que la ciencia progresa, la filosofía se quedará sin ningún margen de maniobra, lo que la conducirá a su irremediable desaparición, ya que, dice, el quehacer filosófico cumple la función, exclusivamente, de proporcionar explicaciones sobre fenómenos no resueltos.

Lo religioso, peor aún, funciona bajo una híbrida capa de filosofía, de metafísica, de “ciencia” y de otro tipo de campo disciplinar cuya clasificación es más ambigua: la teología.

Por lo tanto, queda en pie el enemigo más peligroso: la religión. Ésta, desde el lugar de lo ilusorio, se propone como esfera que responde a cuestiones trascendentales para la vida del individuo, tales como la seguridad, la construcción moral, la ilusión de protección ante fenómenos de la naturaleza que no podemos controlar, supone la relación del ser humano con entidades fantasmagóricas, además de permitir una organización social en la que también se da cabida a los individuos que no se pueden autocontener, ya que, en un progresivo proceso de desilusión,

resulta capital lograr autocontenerse. Desilusionado de todo, pero armado de un sólido conocimiento científico-causal de las cosas, el individuo debe poder autocontenerse. No obstante, el número de personas capaces de tolerar la autocontención es muy limitado.

Tal vez podemos pensar que algo insiste en Freud y especular que en él operaban cruzamientos de su propia subjetividad, se entretejían distintas posiciones y abordaba su investigación desde diferentes lugares epistemológicos. Ambivalencia/escisión en la que, por una parte, se permitía desarrollar el psicoanálisis desde la dimensión creadora de la palabra –como las leyes que rigen al inconsciente con sus mecanismos de condensación y desplazamiento– y por otra, se empeñaba en mantenerse en la *Naturwissenschaft* (ciencia de la naturaleza). No hay en Freud lugar para teorizar lo religioso si no es por reduccionismo; quizás no tuvo otra alternativa.

Freud extrajo material de dos fuentes para el tema de lo religioso: del sueño y de las neurosis, es decir, de los procesos alucinatorios normales que todos elaboramos durante el sueño, pero en particular de la neurosis obsesiva.

Son muchos los elementos que pueden contribuir a interpretar lo que fundamentó la analogía de la neurosis obsesiva con la práctica religiosa, pero si se tiene conocimiento de cualquier manual de práctica de la vida cotidiana en el judaísmo, no resulta sorprendente descubrir cómo los significantes estaban ahí para, precisamente, dar significación a esta neurosis como prototipo de la religión y cómo la ecuación metáfora-metonimia está en juego en todo momento dentro de su cultura.

Aun en nuestros días, en el judaísmo existe una reglamentación meticulosa. Por ejemplo, el agua que ha de utilizarse para lavarse las manos por la mañana, antes de realizar la oración, no debe estar más allá de dos pasos de la cama, que es la máxima distancia permitida. Hay un cálculo de todo: cómo se come, cómo se reza, cómo se cuantifica la menstruación de una mujer para evitar el riesgo de tener contacto con alguien cuyo estado se considera impuro, cómo han de llevarse a cabo todas y cada una de las actividades del día. Para Freud, al parecer esto va significando la ausencia de sentido, aunque paradójicamente adquiere sentido; lo que la palabra es capaz de crear en los hechos. El acercamiento a un lugar donde las significaciones pulsionales se relacionan con la muerte –así como con la sexualidad– y que el sujeto se resiste a admitir, generándose una señal de alarma, un sentimiento angustioso.

El ritual y el síntoma están vinculados y son una cuestión de fondo respecto al síntoma, lo que corresponde a la causalidad psíquica a la que alude Lacan: el síntoma no es un producto de deshecho, resultado de algún mecanismo que no funcione o de una función que se degrade, sino que es una formación dotada de leyes propias. Para Freud constituye tanto la enfermedad como su intento de curación.

Todos los procesos religiosos sociales contienen rituales, circunstancia que puede contrariar al principio del placer al asumir el principio de realidad como la exigencia y limitación impuesta por la realidad externa. Recordemos también que para Freud, ambos principios, el de realidad y el del placer, tienden hacia los mismos fines.

Freud extrae significados y conclusiones, establece asociaciones y reglas que lo proveen de argumentos para cuestionar el acercamiento hacia lo religioso como lo manifiesta en su diatriba contra la religión; expresa que todo este tipo de contagio ilusorio no puede ser más que una forma mediante la cual el ser humano resuelve la indefensión en la que vive –de niño y de adulto– ostentando hacia afuera una imagen relativamente alucinada de los poderes protectores primitivos, es decir, de los padres, a quienes no se pierden al crecer, sino que sólo son cambiados de categoría, por lo que aquellos dioses infantiles que todos tenemos se transforman en “los dioses”, resolviendo así el problema.

Judío “ateo” y “hereje” –como se autodenomina en su correspondencia con Pfister–, Freud mantiene, no obstante, similares relaciones de aproximación–distanciamiento respecto a la tradición judeocristiana. Orgulloso de su herencia judía, no duda en regañar a quien, en un alarde de liberalismo científicista, le comunica su decisión de no circuncidar a su hijo. Freud lo conmina a hacerlo con el argumento de que privará al niño de su inserción en las admirables historia y cultura hebreas.

Si bien Freud no era un hombre religioso, sí era partícipe de la subjetividad constitutiva del judaísmo ya que, como bien lo detectó, los valores culturales siempre remiten a una religiosidad que es independiente de la creencia o experiencia personal que se tiene de Dios, que algunos la tienen parcialmente y otros, también parcialmente, no la tienen. Por ello, a pesar de que no celebraba las costumbres judías con rigurosidad, sabía, entre muchas otras, que el *Shabath* se iniciaba el viernes en la tarde y que en Pascua no se podía comer cabrito en la leche de su madre.

Que él mismo haya relatado cómo, en vísperas de su boda, se pasó en vela estudiando las oraciones que tenía que decir, es algo que no nos debe extrañar de Freud ni de ningún otro judío o cristiano que se vaya a casar. Este hecho no puede ser tomado como una prueba en contra de su participación en la subjetividad del judaísmo. Por el contrario, él sabía que la participación del sujeto en una determinada concepción del mundo tiene una gran influencia en el armado de su subjetividad.

Por si fuera poco, él era el primero en identificarse con los personajes bíblicos y no con las divinidades ni los mitos alemanes, aunque en sus presentaciones públicas hacía uso de los mitos griegos para cumplir con las exigencias académicas.

En este orden de ideas, el libro de Théo Pfrimmer, *Freud lecteur de la Bible*⁷, es una buena fuente de consulta para profundizar más sobre este rubro. Desde luego que las constantes referencias a la Biblia no implican la participación de la creencia; es posible sostener que era un honesto ateo agnóstico quien, convencido por el ambiente académico en el que se desenvolvía, hacía su mejor esfuerzo por cumplir y desarrollar las tareas del modelo positivista.

Freud crece, se desarrolla, comparte su trabajo de investigación fundamentalmente en un entorno familiar, educativo, cultural y de colegas judíos; la constitución de una “subjetividad” y de la subcultura judía vienesa, se manifiesta en su vida y su obra⁸. Por otro lado, va desarrollando su trabajo en medio de la cultura oficial austríaca, rígidamente católica romana, regentada por el P. Schmidt, antropólogo antisemita y antipsicoanalítico, quien estaba inmerso y era un personaje muy activo en los ámbitos del poder político y cultural de Viena.

El encuentro

Podemos imaginar lo que pudo haber impresionado a toda la familia cuando el domingo 25 de abril de 1909 hizo su aparición en el hogar de los Freud un pastor luterano, con su indumentaria clerical, para participar en la comida y en la tertulia doméstica. Quizás hoy, en medio del

⁷ Théom Pfrimmer, *Freud lecteur de la Bible*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

⁸ T. Pfrimmer, op. cit.

pluralismo religioso mundializado y posmoderno, no podamos registrar con sutileza el sobresalto que esta intrusión cultural provocó en esa familia y en sus amistades cercanas. Solamente lo podemos inferir por algunas referencias indirectas en el epistolario freudiano.

Este encuentro implica la primera relación de Freud y el psicoanálisis con el cristianismo, establecido a nivel de institucionalidad religiosa.

La primera visita del Pfarrer Oskar Pfister inaugura el desarrollo de una relación creciente de amistad entre ambos hombres, y del pastor suizo Pfister con la familia de S. Freud, incluyendo a sus hijos, aprecio que persistirá después de la muerte de Freud. En la lectura de la correspondencia mantenida entre ambos (1909-1939)⁹, así como de las diversas biografías de Freud, llama la atención que en la discrepancia evidente en torno al tema de la religión y a las frecuentes diferencias relativas al psicoanálisis mismo (en lo tocante a las pulsiones parciales, la sublimación y a cuestiones de técnica, entre otras), la amistad y la colaboración mutua jamás se vieron interrumpidas.

Desde 1909¹⁰, Pfister fue un prolífico escritor en cuestiones psicoanalíticas, pedagógicas y teológico-pastorales. Encontró analogías entre las propuestas evangélicas y las psicoanalíticas (al menos en lo referente a la liberación de la capacidad de amar de los sujetos¹¹), pero sin dejar de hacer notar los lugares de separación o disentimiento entre el cristianismo evangélico y el psicoanálisis, considerando siempre la posibilidad de conjugar, sin eclecticismos, aunque con un cierto espíritu conciliador, ambas prácticas a pesar de sus contrastes¹².

Por su parte, desde el psicoanálisis, Pfister fue un serio cuestionador de las iglesias, tanto la católica romana como las protestantes, incluida la suya, la luterana, así como las de Calvino y la de Zwinglio. También, consideraba que ya desde el mismo apóstol Pablo, no se había logrado

⁹ Sigmund Freud, Oskar Pfister, *Correspondencia. 1909-1939*, traducción de Matilde Rodríguez Cabo, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

¹⁰ Citado por Carlos Domínguez Morano, "Psicoanálisis y Religión: diálogo interminable [Sigmund Freud y Oskar Pfister], Trotta, Madrid, 2000. "Wahnvorstellung und Schülerselbstmord", *Schweizer Blätter für Schulgesundheitspflege*, Num 1, 1909, "Anwendung der Psychoanalyse in der Pädagogik und Seelsorge", *Imago*, 1912, pp. 56-82.

¹¹ *Ibid.*, "Neuestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie", *Imago* 20, 1934, pp. 425-443. Trabajo leído en el Congreso de Psicoanálisis de 1930, en Lucerna.

¹² *Ibid.* pp. 425-443.

mantener la actitud y propuesta liberadora de la angustia que se manifiesta en el vivir y hacer de Jesús¹³.

Desde la segunda carta que intercambian, el 9 de febrero de 1909, Freud abre el campo de lo que será el *leit motif* de la temática y las posturas confrontadas de ambos: la relación psicoanálisis-religión. En primer lugar, delimita los caminos de la sublimación de analizantes religiosos ante un psicoanalista también religioso, y de los de analizantes irreligiosos ante psicoanalistas también irreligiosos. Esta problemática le lleva a decir:

En sí el psicoanálisis no es ni religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral del que pueden servirse tanto el religioso como el laico, siempre que se utilice para liberar a los que sufren. Estoy muy sorprendido de no haber pensado yo mismo en la ayuda extraordinaria que puede prestar el método psicoanalítico en la cura de almas, pero esto se debe seguramente a que yo, como hereje perverso, estoy muy alejado de esas cuestiones¹⁴.

A pesar de esta cita, en el párrafo anterior Freud sugería como prevención o precaución un típico prejuicio “laicista” ante el cristianismo, según el cual, para el Pfarrer Pfister, la satisfacción sexual tendría algo “de prohibido o pecaminoso”. La contestación a este prejuicio constituye el cuerpo de la respuesta de Pfister del 18 de febrero: “Ya la ética protestante eliminó [...] de las relaciones sexuales la tacha de lo impuro. La Reforma no es, de hecho, en el fondo, sino un análisis de la represión sexual católica, aunque desgraciadamente insuficiente”, y continúa informándole acerca de la libertad que tiene para investigar y expresarse en estos temas. Esclarecido el prejuicio, dice Freud: “Desde el punto de vista de su concepto histórico puedo yo también calificarme como ‘protestante’, recordando que mi amigo, el profesor Von Ehrenfels, en Praga, acuñó el nombre de ‘protestantes sexuales’ para los dos”¹⁵.

Posteriormente, Freud hace una especie de “alianza” con Pfister a partir de la reparación de ese prejuicio: “Nuestros antecesores en el psicoanálisis, los pastores de alma católicos...¹⁶”.

¹³ Un desarrollo acucioso de estos temas se encontrará en la obra ya citada del colega y amigo Carlos Domínguez Morano, del que seguiré, en mucho, sus propuestas.

¹⁴ S. Freud, O. Pfister, carta del 9 febrero de 1909, op. cit., pp. 14-15.

¹⁵ Ibid., carta del 20 febrero de 1909, p. 17.

¹⁶ Ibid., carta del 18 de marzo 1909, p. 19.

Luego del encuentro en Viena, Freud agradece la benéfica influencia de Pfister en su bienestar y no tiene reparo en decirle que por haber seguido sus indicaciones se siente “satisfecho y alegre y le doy la razón a usted”, expresándole que “sus observaciones sobre transferencias y compensaciones encontrarán en mí la atención que merecen¹⁷”; “Mi euforia se prolonga desde su visita¹⁸”.

Es interesante percatarse como, sumado a la radical diferencia en cuanto a las cosmovisiones y antropologías sustentadas por los dos investigadores, existe un notable contraste de actitudes vitales. Frente al pesimismo y manifestaciones negativistas –si no depresivas– de Freud, encontramos el entusiasmo y la vitalidad de Pfister. Resulta sugestivo observar cómo el primero reconoce en éstas –y en muy diversas ocasiones¹⁹– que las cartas de su amigo Pfister le levantaban el ánimo, extrañando el intercambio epistolar por reconocer el efecto estimulante de las comunicaciones personales entabladas con él.

De este modo se siguen trenzando las alabanzas mutuas en medio de las discrepancias. Por ejemplo, en la carta del 9 de octubre de 1918, Freud, refiriéndose a una obra de Pfister, le comenta: “Es de una vehemencia conmovedora y pone de manifiesto todas las hermosas cualidades que tanto estimamos en usted: su capacidad de entusiasmo, su amor a la verdad y a los semejantes, sus convicciones, su comprensión, y también su optimismo²⁰”. A partir del siguiente párrafo comienzan las diferencias, entre otras, en torno a la ética y a la teoría sexual en cuanto a la separación del instinto sexual en instintos parciales²¹, culminando: “Respecto a la sublimación hacia la religión, sólo me queda envidiarlo desde el punto de vista terapéutico. Pero lo hermoso de la religión, desde luego, no pertenece al psicoanálisis. Es natural que aquí en la terapéutica nuestros caminos se separen”; arribando a la ya conocida pregunta de por qué fue necesario esperar a un judío ateo para fundar el psicoanálisis, en lugar de “uno de tantos piadosos”. Sin demora, el 29 de octubre del mismo año, Pfister le responde: “usted no es ateo, ya que quien vive para

¹⁷ Ibid., carta del 10 de mayo 1909, p. 21.

¹⁸ Ibid., carta del 13 de junio 1909, p. 23.

¹⁹ Ibid., cartas del 12 de julio, 16 agosto y 4 octubre 1909, entre otras, p. 24, p. 25 y pp. 26-27 respectivamente.

²⁰ Todas las citas de Freud en este párrafo, corresponden a: Ibid, carta del 9 de octubre de 1918, pp. 58-60.

²¹ Dado que he empeado la traducción castellana de López-Ballesteros, he dejado “instinto”, aunque el término correcto es “pulsión”.

la verdad, vive en Dios, y quien lucha por la liberación del amor, está en Dios, según San Juan 4.16”, concluyendo con la calificación que le merece Freud: “nunca hubo un cristiano mejor”²².

El vínculo de amistad e intercambio profesional continúa de forma constante.

Ilusiones, intercambios, porvenires.

Dieciocho años después del primer encuentro se produjo una de las confrontaciones más interesantes y estimulantes para ambos.

Freud publicó en 1927 el texto, tan poco estimado por él mismo, *El porvenir de una ilusión*. Espera con justa razón la respuesta crítica del Pfarrer Pfister, la cual no tardó demasiado.

Fue el mismo Freud quien, en 1928, promovió la publicación de “La ilusión de un porvenir”, de Pfister, réplica puntual a cada una de las aseveraciones manifestadas en el texto freudiano.

Freud definió el mencionado texto como “una declaración de guerra”²³. Las batallas se inician, continúan, pero sin provocar bajas en ninguno de los bandos. En esta obra considera que lo religioso forma parte del dominio de lo ilusorio. Hasta aquí la novedad es poca; evoquemos que para él, tanto la literatura, la poesía, el arte en general, e incluso la filosofía, son constituyentes del terreno de lo ilusorio. Su tesis, enmarcada dentro de la más recia tradición científicista y positivista, se basa en sostener que todos los fenómenos religiosos son parte de procesos cuyo sustento no puede buscarse en la realidad, ni tampoco hallar apoyo alguno en lo científico. De modo que, si bien han cumplido una función dentro de la evolución del hombre, ha de esperarse que una vez que sean superadas las etapas primitivas de la humanidad, los fenómenos religiosos se diluyan y desaparezcan, al igual que –vaticina– la filosofía.

Las propuestas de Freud, en las cuales –y aquí estoy totalmente de acuerdo con Domínguez Morano– “el único argumento propiamente psicoanalítico de la obra es el que se deriva del concepto de ilusión”²⁴, reflejan la esperable postura científicista propia de la Ilustración moderna

²² Ibid., carta del 29 de octubre de 1918, p. 60.

²³ Ibid., carta del 22 octubre 1927, p. 108.

²⁴ C. Domínguez Morano, op. cit., 2000, p. 105.

y el talante de la creencia atea del autor, aunado a ese negativismo y pesimismo sobre el ser humano y la ética que Pfister le había cuestionado en forma reiterada. El tema sobre el que este último tejerá su confutación será, fundamentalmente, acerca de cuánto de ilusión se esconde en el cientificismo.

El pastor luterano, en respuesta al argumento central de la religión como ilusión, se adelanta notablemente a los trabajos posteriores de Winnicot sobre el “objeto transicional”, así como a las posteriores investigaciones en las que se rescatan los sentidos positivos de deseo e ilusión. En la misma vida de la ciencia, deseo y realismo se entrelazan y necesariamente coexisten. Pero además, sugiere Pfister, es exactamente la ilusión de un porvenir científico y positivista, rasgo presente en las meditaciones del austriaco, lo que empieza a develarse como ilusorio, como irrealizable. Por lo tanto, si hay una “ilusión de un porvenir”, esa es la propalada por el propio Freud.

Para Pfister es evidente que la tradición judeocristiana tiene un compromiso constante para liberar al ser humano de los primitivos comportamientos o estructuras obsesivas, al ser una superación de las representaciones de un Dios sacrificial y proponer una armonización del hombre con la divinidad a través de la libertad expresada en el amor fraterno.

La posibilidad de vivir y realizar los deseos en conformidad con la realidad es un dato. Las desviaciones de esta dinámica se manifiestan tanto en la religiosidad patológica, como en el ateísmo de igual signo, siendo ambos modos disfrazados del asesinato del padre, tal como Freud lo hace notar en “Una experiencia religiosa”²⁵.

Este no es el lugar para un desglose exhaustivo de los textos confrontados (*El porvenir de una ilusión* y “La ilusión de un porvenir”). La lectura directa de ambos artículos, en paralelo, es lo más recomendable. El eje de la dinámica de interacción estriba en que Freud propone y Pfister responde a cuatro argumentos fundamentales en contra del estatuto de lo religioso dentro del marco teórico y de subjetividad, en ambas posturas, de dos representantes de la Ilustración vigente en su época.

Hoy en día nos encontramos bastante distantes de estas argumentaciones, pero ellas tienen la relevancia de constituir el inicio de un diálogo regular, aunque conflictivo, entre estos dos campos de la experiencia

²⁵ “Ein Religiöses Erlebnis”, *Imago*, 14 (1), 7-10, 1928

humana. El psicoanálisis se ha desarrollado notablemente en los últimos cien años, y otro tanto ha sucedido con la filosofía y las ciencias de la religión. La actual confrontación pasa por el conocimiento de la obra de Klein, Winnicot, Lacan y Dolto, entre otros, así como por la evolución de las propuestas teológicas actuales, tanto de métodos histórico-críticos en las Ciencias Bíblicas, como de la antropología religiosa y la actual epistemología hermenéutica.

Síntesis de la confrontación Freud-Pfister.

Como sabemos, en *El porvenir de una ilusión*, Freud adjudicaba a lo religioso:

- Un carácter neurótico obsesivo (nada extraño si lo confrontamos con cualquier texto sobre la práctica cotidiana del judaísmo)²⁶.
- La construcción, bajo una supuesta producción teórica, de modelos ilusorios propios de un *wishful thinking*.
- Una hostilidad hacia el pensamiento crítico; y:
- El reconocimiento de que, en tiempos pasados, fue un guardián de la civilización con una función policiaca que domesticaba los impulsos antisociales.

Pfister responde puntualmente a cada uno de los argumentos:

- Acepta la existencia de compulsión obsesiva en formas primitivas de religiosidad, pero niega el carácter obsesivo de las formas religiosas más desarrolladas (el cristianismo, el budismo, etc.), en las cuales precisamente se busca la liberación de las coerciones.
- Distingue claramente entre deseo y postulado, a la par que hace ver el lugar de coexistencia entre deseo y realidad en las ciencias.
- Refuta enfáticamente el supuesto (¿prejuicio?) de que las propuestas religiosas son incuestionables, a la vez que afirma la presencia y promoción del pensamiento crítico en las formas maduras de religiosidad.

²⁶ Véase, por ejemplo, Rabino Nissim Behar, *Guía para la práctica del judaísmo*, Ed. Centro Educativo “Or Hachaim”, Israel, 5749 (1989).

- Sin desconocer la crítica sociológica de Freud en cuanto a que en muchas ocasiones las religiones han tenido funciones coercitivas en lo social, distingue y enuncia lo esencial de la propuesta cristiana como liberadora y promotora de la justicia.
- Concluye argumentando en contra de las “creencias” positivistas de Freud. Entiende que las tesis planteadas no representan más que “la ilusión de un porvenir” cientificista, fruto de un optimismo epistemológicamente nada fundamentado.

A la frase final de Freud en *El porvenir de una ilusión*: “Sería una ilusión suponer que aquello que la ciencia no puede darnos podemos obtenerlo en otra parte”, Pfister responde al concluir su *Ilusión de un Porvenir*: “Aquí el brillante intelecto de Freud se dispara a un intelectualismo (intelectualidad) que, intoxicado por sus éxitos, olvida sus límites”.

Pfister rescata la honestidad de Freud, y la suya propia, en el camino de la investigación y la crítica, al concluir: “Y por lo tanto, *El porvenir de una ilusión* y ‘*La ilusión de un porvenir*’, se unen en la fuerte creencia cuyo credo es: ‘la verdad los hará libres’”²⁷.

Como es evidente, esta apretada síntesis simplemente se propone como invitación a la lectura directa y comparativa de ambos textos; la confrontación de dos psicoanalistas situados en lugares opuestos. Ambos enraizados en el mismo mundo: la Ilustración Moderna.

Seguimiento, Continuidad.

Desde la carta del 16 de octubre de 1927 en la que Freud comunica a Pfister la próxima aparición de *El porvenir de una ilusión*, hasta después de la publicación del *Malestar en la cultura* –que reaviva la discusión que parece terminar a partir de la carta del 7 de febrero de 1930–, se da un intercambio continuo entre los dos amigos y contrincantes sobre el tema del psicoanálisis y lo religioso.

Durante este período la argumentación se hace más personal, advirtiéndose claramente la disparidad desde el punto de partida de ambos.

²⁷ O. Pfister, “The Illusion of a Future: a Friendly Disagreement with Prof. Sigmund Freud”, *International Journal of Psychoanalysis*, N° 74, 1993, p. 578.

Quedan, sin embargo, afirmaciones de Freud tales como: “Partamos del hecho de que los puntos de vista de mi trabajo no constituyen partes integrantes del edificio doctrinario del psicoanálisis”²⁸, o “Era absolutamente necesario que mi *Ilusión* fuera refutada dentro de nuestros círculos, y me alegro de que haya sucedido en una forma tan digna y amistosa”²⁹.

Concomitantemente se mantiene la confrontación desde cada trincheira. Freud sigue sosteniendo que el psicoanálisis “se apoya en el concepto científico del mundo con el que el religioso es incompatible”³⁰.

Pfister, a su vez, le indica a Freud:

Yo no puedo discutir con usted de religión porque usted rechaza totalmente la filosofía, porque tiene una opinión sobre el arte muy distinta a la mía y porque considera la moral como algo sobrentendido [...]. Su pesimismo frente a la humanidad incorregible es aquí demasiado manso; debería usted practicar el miserabilismo en forma mucho más consecuente. Si formara parte del tratamiento psicoanalítico el lograr que los pacientes aceptaran este mundo desolado como la noción suprema de la verdad, yo entendería muy bien que estas pobres gentes prefirieran recluirse en la celda de su enfermedad en lugar de marchar por este desierto helado y horrible³¹.

Poco tiempo después le dice: “La diferencia radica principalmente en el hecho de que usted se desarrolló en contacto con formas religiosas patológicas y las considera como ‘la religión’, en tanto que yo tuve la suerte de poderme orientar hacia una forma religiosa libre”³².

Conclusiones

Desde las épocas de Pfister y Freud podemos elaborar una lista inmensa de psicoanalistas –cristianos y judíos– que han desarrollado el psicoanálisis y la religión en todas sus vertientes: Beirnaert, Godin, Vergote, Pohier, Bellet, Roustang y Dolto, entre otros. Lacan, para citar sólo un

²⁸ Ibid, carta del 26 noviembre 1927, p. 113.

²⁹ Ibid, carta del 24 febrero 1928, pp. 117-118

³⁰ Ibid, carta del 16 de febrero de 1929, p. 124.

³¹ Ibid, carta del 24 de noviembre de 1927, pp. 109-111.

³² Ibid, carta del 20 febrero 1928, p. 117.

caso, estuvo rodeado de psicoanalistas que sostenían la validez y vigencia de la experiencia religiosa.

Se ha complementado el pensamiento teológico con el pensamiento psicoanalítico, al tiempo que la evolución se ha enriquecido por la inclusión del método histórico-crítico, de lo filológico y de lo hermenéutico, en otros, en el análisis y estudio de los denominados textos sagrados.

En resumen, resultan inconciliables los puntos de partida, las argumentaciones y las conclusiones de Freud y las de Pfister. Pero en todo esto hay algo que se abre tanto a lo dicho como a lo no dicho: la relación entre ellos se sostiene, se afianza y crece.

Para terminar, puntualicemos que la teología contemporánea debe mucho a los maestros de la sospecha, y particularmente a Freud. Ahora bien, si los psicoanalistas pretendieran dialogar con los teólogos, presumiendo que están en el lugar en el que Freud suponía que estaban, no encontrarán más que el vacío. Tan inútil como si los teólogos trataran de enfrentar las propuestas de *El porvenir de una ilusión* de 1927, asumiendo que el psicoanálisis se ha detenido en el tiempo.

El psicoanálisis: sin *religio* pero con espíritu

Luis Tamayo

Introducción

A pesar de que Freud se dedicó abiertamente a la comprensión del fenómeno religioso en los últimos años de su vida, son pocos, en la actualidad, los estudios dedicados, al interior del psicoanálisis, a la revisión de esa cuestión. Al psicoanálisis le cuesta tratar sobre eso definido por Freud como una “ilusión”. En este ensayo revisaremos algunos de los aportes de Freud y Lacan, así como de algunos filósofos cercanos al psicoanálisis, dedicados al tema.

No es el objetivo de este ensayo repetir lo que brillantemente expuso Freud en sus estudios dedicados a desentrañar el fenómeno religioso (*Moisés y la religión monoteísta*¹, *El porvenir de una ilusión*², la *Correspondencia 1909-1939* con Oskar Pfister³, para mencionar los más importantes), retomemos solamente la conclusión expresada en *El porvenir de una ilusión*:

[...] todas ellas [las doctrinas religiosas] son ilusiones, son indemostrables, nadie puede ser obligado a tenerlas por ciertas, a creer en ellas. Algunas son tan inverosímiles, contradicen tanto lo que trabajosamente hemos podido averiguar sobre la realidad del mundo que se las puede comparar —bajo la debida reserva de las diferencias psicológicas— con las ideas delirantes⁴.

La religión, para Freud, no es sino una “ilusión”. Ahora bien, una ilusión no es, indica Freud, ni un error ni una percepción falsa; para considerar

¹ Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas*, Vol. XXIII, Amorrortu, Bs. As., 1975.

² S. Freud, “El porvenir de una ilusión”, en *Obras completas*, Vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1979.

³ S. Freud; O. Pfister, *Correspondencia 1909-1939*, FCE, México 1966.

⁴ S. Freud, “El porvenir de una ilusión”, op. cit., p.31.

algo como ilusión la clave es que derive de un deseo “antiguo e intenso” y, por ende, se aproxima a lo que la psiquiatría denomina “idea delirante”⁵.

En el caso de la experiencia religiosa, sin embargo, tal ilusión se convierte en el evento más importante de la vida del creyente. Afirmar que la hierofanía⁶ no es sino una ilusión constituye una gran provocación freudiana. Y su discípulo y amigo⁷, el pastor protestante Oskar Pfister, no dejó de aceptar el reto y produjo, poco después de aparecido el ensayo de Freud antes citado, su estudio *La ilusión de un porvenir*⁸, texto donde realiza una brillante defensa de su posición religiosa mediante una especie de *falacia de argumentum ad hominem*, es decir, en vez de contradecir la afirmación freudiana sobre el carácter ilusorio de las religiones, simplemente denuncia que Freud no deja de caer en lo que critica, es decir, que el psicoanálisis es tan ilusorio como las religiones por su afán cientificista, es decir, por su creencia de que todo puede ser explicado mediante la ciencia⁹. ¡Y el pastor Pfister tenía razón! Freud esperaba, algún día, poder convertir al psicoanálisis en ciencia y ello es simplemente un error pues su modelo epistémico nada tiene que ver con el científico. Permítanme explicarlo.

El modelo epistémico del psicoanálisis

Desde mi punto de vista, en los diversos estudios sobre la epistemología del psicoanálisis no se ha planteado un elemento clave: que su modelo epistémico no corresponde, de ninguna manera, al de la ciencia.

⁵ S. Freud, *ibidem*, pp. 30-31.

⁶ Con este término define Mircea Eliade al evento generador de las religiones, a esa experiencia de lo sagrado que ocasiona un sujeto de religión, un generador de doctrina (Cfr. *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 2000).

⁷ La larga amistad entre un « hereje incurable » (como Freud se autodefine en la carta del 16 de octubre de 1927) y el pastor Pfister reposó en la impresionante apertura de este último. En la carta del 10 de septiembre de 1926, Pfister no duda en indicar que, para encaminarse en la cura de las almas, no es requisito la pertenencia religiosa: «En tanto que se haga a los hombre buenos y felices, con o sin religión, Dios dará su aprobación a esta obra, sonriendo complacido» (S. Freud, O. Pfister, *Correspondencia*, op. cit., p. 100).

⁸ Oskar Pfister, *Die Illusion einer Zukunft*, Imago 2-3, 1928, citado en S. Freud, O. Pfister, *Correspondencia 1909-1939*, op. cit., p. 117.

⁹ Lo cual no deja de mostrar Freud en la no menos delirante interpretación que realiza a ese medico norteamericano que le narra de manera epistolar una hierofanía. *Vide* S. Freud, “Una vivencia religiosa” (1928), en *Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1979, pp.163ss.

En el psicoanálisis, el analista no opera como un sujeto que estudia a un objeto —el paciente— sino un espacio donde el impaciente analizante se estudia a sí mismo, ante ese Otro denominado “analista”.

Este modelo epistémico Freud lo descubrió en 1895 cuando logró descifrar, aunque de manera fragmentaria, lo que la tradición ha denominado como “el sueño de la inyección aplicada a Irma”.

Es bien conocido que, cuando Freud versaba sobre los orígenes de su práctica, refería un dato preciso: el sueño ocurrido en la noche del 23 al 24 de julio de 1895, ese denominado por la tradición: el sueño de la inyección aplicada a Irma¹⁰, sueño que Freud mismo pudo leer de manera suficientemente convincente para generalizar la hipótesis, luego desplegada en la *Traumdeutung*: “el sueño es una realización de deseos”¹¹.

Dicho sueño inicia con una reunión en la cual Freud se acerca a Irma para reprocharle que aún no acepte su “solución” (*Lösung*), diciéndole: “si todavía tienes dolores es por tu exclusiva culpa” a lo cual ella responde con una frase que hace dudar a Freud sobre su diagnóstico: “si supieses los dolores que tengo ahora en la garganta, el estómago y el vientre, me siento oprimida”. A continuación Freud inspecciona la garganta (*Hals*) de Irma hallando unas formaciones rugosas semejantes a los cornetes nasales con abundantes escaras blanco grisáceas. Preocupado llama a otros colegas —el doctor M., Leopold, Otto— quienes repiten el examen y finalmente indican: “no hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevendrá todavía una disentería y se eliminará el veneno”.

En ese momento Freud escribe:

Inmediatamente nosotros sabemos de dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección con un preparado de propilo, propileno, ácido propiónico, *trime-tilamina*¹². No se dan esas inyecciones tan a la ligera... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia¹³.

¹⁰ S. Freud, “Traum vom 23./24. Juli 1895” en *Die Traumdeutung*, Fischer, Frankfurt am Main/Hamburg, 1964, pp. 98-109.

¹¹ “Der Traum ist eine Wunscherfüllung” en *Die Traumdeutung*, op. cit., p. 110 ss. Todas las traducciones del alemán o del francés son mías salvo cuando se indique lo contrario, LT.

¹² Me permito poner en itálicas este vocablo porque Freud también lo subraya en el original, lo cual no es respetado en las versiones castellanas.

¹³ Alexander Grinstein, *Los sueños de Sigmund Freud*, SXXI, México, 1982, p. 19.

En su estudio de este sueño Freud señala que lo que buscaba con el mismo era evitar la culpa que sentía por la ausencia de resultados satisfactorios en el tratamiento de Irma, vengándose así de Otto —su excolaborador y pediatra de sus hijos— Oscar Rie, el cual, en un encuentro realizado la víspera, había respondido a la pregunta de Freud acerca del estado de Irma: “está mejor, pero no del todo bien”, lo cual Freud interpretó como un reproche. Por ello tomó venganza de Rie en el sueño al responsabilizarlo del malestar de Irma por su “descuidada inyección” de *trimetilamina*¹⁴.

Resumamos. Al inicio del sueño, Freud reprochaba a Irma no aceptar su solución (*Lösung*) y, al final, la causa del malestar de Irma era también una solución (*Lösung*) de trimetilamina. Freud, por tanto, dado que era el que indicaba la “solución” que la aliviaría de sus malestares, seguía siendo el responsable. Como podemos derivar fácilmente (aunque Freud nunca lo reconoce en el texto) el médico se estaba culpando por sus deseos eróticos respecto a su paciente -y amiga- Irma.

No me extenderé más en la interpretación freudiana de este sueño, la cual ha recibido numerosas relecturas y críticas¹⁵, tan sólo recordaré lo planteado por Lacan en la sesión del 16 de marzo de 1955 como interpretación de dicho sueño en la cual hace decir a Freud:

Yo soy ese que quiere ser perdonado por haber osado comenzar a curar tales enfermos, que hasta el presente no se les quería comprender y a quienes se prohibía curar. [...] Yo soy ese que no quiere ser culpable, pues es siempre culpable el que transgrede un límite impuesto, hasta entonces, a la actividad humana. [...] Mi ambición fue más grande que yo. La jeringa estaba sucia sin duda. Y justamente en la medida en que he deseado demasiado, en que he participado en esa acción donde he querido ser, yo, el creador y no soy

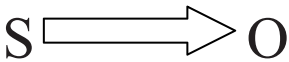
¹⁴ La trimetilamina es una sustancia que era considerada por Freud y Fließ como elemento fundamental del líquido seminal y, por ende, una « inyección de trimetilamina » no era sino una forma de figurar una cogida.

¹⁵ Entre los numerosos estudios escritos al respecto (Anzieu, Grinstein, Schur, Erikson) cabe destacar los brillantes ensayos que Manuel Hernández García ha publicado en *me cayó el veinte* 4, 5 y 6 (2001 y 2002), los cuales permiten situar, de manera convincente, el deseo inconsciente de Freud presente en dicho sueño: pagar con la vida de su hija mayor, Matilde, por haber provocado, con sus inyecciones de sulfonal, la muerte de una paciente del mismo nombre, así como sus deseos eróticos respecto a su paciente Anna Hammerschlag / Emma Eckstein (desde mi punto de vista la identidad de la Irma del sueño está condensada, al menos, en estas dos pacientes de Freud).

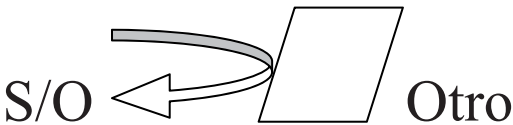
el creador. El creador es alguien más grande que yo. Es mi inconsciente, es esta palabra que habla en mí, más allá de mí¹⁶.

En resumen, en esa situación, tenemos a un Freud que se busca y se rebusca a sí mismo¹⁷ *ante Otro* con el fin de encontrar el sentido de sus sueños y demás formaciones del inconsciente. Freud no estudiaba un objeto externo, sino que lidiaba con una parte, oscura y enigmática, de sí mismo, con una parte de su subjetividad reprimida. Freud no era un sujeto que investigaba un objeto sino un sujeto que se miraba a sí ante Otro. Y ese Otro lo escribo con mayúsculas para denotar que no era cualquiera. Todo lo que Freud descubría sobre sí se lo comunicaba, por vía epistolar, a su colaborador y amigo berlinés, al otorrinolaringólogo y sexólogo aficionado Wilhelm Fließ, quien algo le contestaba (no sabemos qué, su correspondencia está perdida), lo necesario y con el tino suficiente para que Freud continuara escribiéndole¹⁸.

Como se puede apreciar en el modelo epistémico del psicoanálisis se deja atrás el esquema que las ciencias utilizan para pensar la relación con su objeto:



para establecer otro modelo:



¹⁶ Jacques Lacan, *Le moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Reunión del 24 de noviembre de 1954.

¹⁷ No fue otra la manera como Heráclito denominó la actividad que lo hizo filósofo (Fragmento 101). Cfr. *Los presocráticos*, versión J. D. García Bacca, FCE, México, 1980.

¹⁸ En los años en que, ya funcionando la Policlínica psicoanalítica de Berlín -en la cual se consideraba el “análisis didáctico” como un requisito indispensable para la formación del analista- se interrogó a Freud respecto a la manera como había devenido analista, el psicoanalista vienés sostuvo esa frase aparentemente contradictoria (digo “aparentemente” pues revela de manera clara su nuevo modelo epistémico): “hice mi autoanálisis con Wilhelm Fließ”.

En este último modelo, como puede apreciarse, el *sujeto* (el analizante) se investiga a sí mismo (se toma como *objeto*) gracias a la pantalla de la transferencia que constituye el *Otro* (el analista).

Resumiendo, en el psicoanálisis no se deja fuera al sujeto, se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo ante Otro, la cual lo conduce a modificar la propia vida y, en algún caso, a constituirlo como analista.

Sin embargo, ni a Freud mismo le quedó claro el enorme paso que dio cuando propuso su novedoso modelo epistémico por lo que no dejó, en múltiples ocasiones, de indicar el anhelo de que, algún día, el psicoanálisis adquiriese el estatuto de ciencia, cuestión que, como señalamos, permitió al pastor Pfister defender su posición ante el embate antirreligioso freudiano. Ese psicoanálisis con anhelo científicista caía en lo que criticaba y, por tanto, carecía de capacidad para cuestionar a las religiones.

Hasta que llegó Lacan.

La religiosidad del psicoanálisis

Jacques Lacan, derivado de su experiencia con las asociaciones psicoanalíticas, sostiene repetidamente que en ocasiones es menester decidir por el psicoanálisis contra los psicoanalistas.

Obligado a dimitir, en 1953, de la *Société Psychanalytique de Paris* y definitivamente excluido de la *International Psychoanalytical Association* en 1963, fue constreñido a fundar su propia escuela en 1964 (l'École Freudienne de Paris), la cual, en 1980 y de nuevo por privilegiar al psicoanálisis sobre su ligazón con los psicoanalistas, se vio obligado a escindir. En tal sentido Lacan era muy poco “religioso”. A consecuencia de ello se han generado escuelas (como l'écôle lacanienne de psychanalyse) donde los elementos administrativos –religantes– están reducidos a su mínima expresión. Pero ello no es así en todo el psicoanálisis, ni siquiera en todo el lacanismo. En la enorme mayoría de las instituciones psicoanalíticas se privilegia a los psicoanalistas sobre el psicoanálisis y, por ende, constituyen instituciones profundamente religiosas que revelan, como ya dijimos, la certeza de la crítica de Pfister a Freud. Y el problema de ello es que, como se deriva del modelo epistémico del psicoanálisis, no se puede curar, ni siquiera apreciar, aquello de lo cual uno mismo no se ha curado, es decir, una

institución religiosa es, por principio, incapaz de curar la locura religiosa, la derivada de esa “ilusión cercana a las ideas delirantes” como indicó Freud. Revisemos esto a partir de la locura de Daniel Paul Schreber.

Daniel Paul Schreber y el problema de la locura religiosa

Daniel Paul Schreber, el famoso caso de Freud y a quién, por cierto, nunca conoció, fue un iluminado. Hubiera podido ser el fundador de una nueva religión si hubiese encontrado el apoyo correcto, el seguidor apropiado. Pero no fue así. Aunque eso era lo que él pretendía al publicar sus *Memorias*¹⁹.

Daniel Paul Schreber, quien fuese *Senatspräsident* de la Corte Suprema de Dresde, en Sajonia, sufrió, luego de un largo e insoportable periodo de angustia e insomnio ocurrido en alguna noche posterior al 15 de febrero de 1894, la irrupción de una triple verdad: la de que la humanidad había sido suplantada por “hombres hechos a la ligera”, que él mismo había sufrido un almicidio y que, finalmente, había sido emasculado con el fin de convertirlo en mujer para que pudiese vincularse sexualmente con Dios y, de tal manera, dar a luz a una nueva humanidad²⁰.

Sus *Memorias de un enfermo de nervios*, texto claramente espiritual como señaló Jean Allouch²¹, dan cuenta de esa epifanía, narran con cuidado los detalles del almicidio y la naturaleza del Dios con el que Schreber tuvo que enfrentarse, un Dios atraído por los “nervios” de su psiquiatra Flechsig y al que sólo pudo vencer dado que tenía de su lado al “orden del mundo”.

Roberto Calasso, en su magnífico ensayo *El loco impuro*²², toma como válido el punto de vista de Schreber (y eso lo diferencia de la posición de autores como Niederland o Schatzman²³, quienes buscan entender su locura por sus antecedentes —“los métodos del padre”, es decir su pedagogía persecutoria, o como Israels²⁴ quien pretendía completar

¹⁹ Daniel Paul Scherber, *Memorias de un enfermos de los nervios*, Ed. Sexto Piso, México, 2004.

²⁰ *Ibidem*, pp. 80ss.

²¹ Jean Allouch, “Psychanalyse II”, en *Litoral 39, Presencias*, México, marzo de 2007.

²² Roberto Calasso, *El loco impuro*. México, Sexto Piso, 2003, pp. 9ss.

²³ Morton Schatzman, *El asesinato del alma*. México, Siglo XXI, 1985.

²⁴ Han Israels, *Schreber : Père et fils*. París, Seuil, 1986. Cf. Janine Germond, “La familia del Presidente Schreber”, *Artefacto 3*, Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, México, 1992.

su texto añadiéndole el famoso capítulo 3, el cual fue censurado pues versaba sobre los familiares del propio Schreber) y ello le permitió una mirada fresca sobre el asunto. Calasso también pudo apreciar todo lo espiritual presente en la obra de Schreber.

En sus *Memorias* Schreber narra, asimismo, que se vio conminado a escribir su texto debido a que su mujer pretendía usurparle el libre uso de sus bienes. Y es en ese contexto que Schreber realizó una increíble hazaña: liberarse legalmente a sí mismo del manicomio²⁵. ¿Cómo consiguió Schreber escapar de institución tan potente y conservar el libre uso de sus bienes?

Recordemos brevemente su historia.

Su padre, el famoso Daniel Gottlob Moritz Schreber, fue médico y pedagogo. Un ortopedista (inventor de numerosos aparatos para corregir la postura, algunos de los cuales todavía se emplean en la actualidad) y autor de numerosos textos, entre ellos la *Kallipädie* o la *Gimnasia médica casera* donde, entre otras consideraciones, sostiene que, como último recurso contra la masturbación (la que, en esos años —mitad del siglo XIX— se consideraba producía retraso mental), era válida la castración del afectado, pues era mejor un eunuco que un imbécil. Son múltiples los estudios²⁶ que señalan lo terrible de su pedagogía, la cual llega a ser verdaderamente represora, castrante... aunque, en aquel entonces, no era de ninguna manera rara.

Su madre, Pauline Hasse, provenía de la aristocracia sajona, había vivido en la que fue casa de Goethe y su propio padre había sido *Rector magnificus* de la Universidad de Leipzig. Pauline nunca fue, como Freud erróneamente afirma en su estudio *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*

²⁵ En ese terreno tenemos en México otro héroe: Gregorio “Goyo” Cárdenas. Gregorio Cárdenas Hernández fue un célebre asesino múltiple que en los años cuarenta robó cámara a la batalla de Stalingrado. A ocho columnas aparecían en el *Universal*, y otros diarios de aquél entonces, las nuevas de lo ocurrido en el juicio de aquél estudiante de química que asesinara a 4 mujeres, incluida su novia. Cárdenas realizó la hazaña de liberarse legalmente del manicomio gracias a que estudió abogacía durante su encierro, logró reabrir su caso y demostrar, a los jueces, que ya estaba viejo y enfermo y que, luego de 34 años de encierro ya no podría asesinar a mujer alguna, que se había casado en el reclusorio y tenía hijos y que, además, desde 1942 no había vuelto a lastimar a nadie. A pesar de la negativa de Alfonso Quiróz Cuarón, el médico forense que nunca quiso dar el visto bueno a su salida, los jueces permitieron a Gregorio Cárdenas recuperar su libertad.

²⁶ Cf. entre muchos otros, Alice Miller, *Por tu propio bien*. Barcelona, Tusquets, 1985; W. G. Niederland, “Schreber: Father and Son”, *Psychoanalytic Quarterly* 28, 1959, pp. 151-169. (Versión castellana en *El caso Schreber*, Buenos Aires, Nueva Visión); M. Schatzman, *El asesinato del alma*, México, Siglo XXI, 1985.

*camente*²⁷, un “cero a la izquierda”, ella era un personaje muy importante en la familia, apoyó a su esposo Moritz e, incluso, llegó a servirle como secretaria en los años en los que, a causa de una escalera que le cayó en la cabeza, requirió estar postrado con fuertes malestares.

Los métodos ortopédicos y pedagógicos de Moritz Schreber si bien eran increíblemente controladores, no fueron ineficaces. Su hijo Daniel Paul alcanzó rápidamente el éxito. Llega a ser Presidente de sala de la corte de Dresde apenas a los 40 años. Una verdadera hazaña tomando en cuenta que sus subordinados eran una veintena de años mayores. Otro de sus hijos, Gustav, no lo logró... se suicidó apenas pasada la adolescencia. Sus hijas, sin embargo, sometidas fundamentalmente a la influencia de su madre no desarrollaron, según indica Freud, patologías graves.

Lo que el propio Daniel Paul Schreber sitúa como la fuente primordial de su malestar fue la imposibilidad de tener hijos en su matrimonio con Sabine Behr. Problema que resolvió de manera delirante: él estaba imposibilitado para tener hijos como varón, dado que estaba destinado a convertirse en mujer... y sus hijos lo serían nada menos que ¡de Dios mismo! En sus *Memorias* Schreber narra la primera emergencia de tal “voluptuosidad” transexual: afirma que un día despertó con la idea de que debía ser maravilloso ser una mujer en el momento del coito. Idea que, al principio, fue tomada sólo como una idea pasajera, y rechazada como absurda. Tiempo después sufre de incapacidad para dormir, hipocondría, poluciones nocturnas repetidas y una locura denunciatoria de “Dios” (según Freud, Schatzman, Israels, Niederland y Calasso dicho Dios no era sino su propio padre, quien, poseído por una “rabia educativa”, pretendió convertirlo en un modelo de ser humano y lo sometió, desde su más tierna infancia, a un trato francamente inhumano) que ocasionaron que fuese internado en tres ocasiones. En ese tiempo se instaló su delirio de conversión en mujer y los otros milagros corporales y, a consecuencia de ello, su mujer, Sabine Behr, se cansó y planeó emanciparse de su marido. Averiguó que podría separarse sin quedar en la inopia gracias a declararlo incapaz de manejar sus bienes y se lo anuncia.

La respuesta de Schreber no se dejó esperar: escribe sus *Memorias* y entabla un juicio para conservar el libre uso de sus posesiones. Dichas

²⁷ S. Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”, en *Obras completas*, Vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

Memorias eran, como ya indicamos, un texto derivado de experiencias hierofánticas y que pretendía dar origen a una nueva religión, una que presentaba, curiosamente, una concepción de la divinidad mucho más racional que la cristiana. Revisémosla brevemente.

El peculiar Dios de Schreber

El Dios de Daniel Paul Schreber era muy especial: no conocía a los vivos, sólo trababa relación con los “nervios” (el alma) de los muertos y ello le permitía realizar el juicio de sus acciones. Pero ese Dios, precisamente por desconocer a los vivos, era proclive a ser controlado por almas impuras y poderosas como las de los Flechsig (la familia de su psiquiatra), almas que con total mala voluntad pretendieron perpetrar un almicidio en su contra. El Dios de Schreber no era como el de los cristianos (omnipotente, omnisapiente y omnisciente), era un ente limitado, capaz de realizar juicios pero con debilidad por el alma de los vivos, un Dios que podía ser atraído por las almas poderosas de algunos seres vivientes, un Dios que, a causa de tal debilidad, podía estar en desacuerdo con el “orden del mundo”. El Dios de Schreber tampoco es exactamente el Mefistófeles del *Fausto* de Goethe, ese que el héroe acaba burlando; se parece más al seductor Arimán del *Manfred* de George Gordon (Lord Byron), ese que se dejó vencer porque sabía que el alma de Manfred desde el principio le pertenecía.

Las *Memorias de un enfermo de los nervios* es un texto que pretendía dar pie a una nueva teología. Una que no sufre, como la teología cristiana, por el problema del mal, pues su Dios no es responsable de lo que ocurre en el mundo, es totalmente independiente de lo que ocurre ahí. Su teología es, en ese punto mucho más “racional” que la judeocristiana. Y Schreber pretendía, como ya señalamos, que la humanidad hiciese acuerdo con sus ideas y lo reconociese como su nueva madre, como la nueva Virgen María. Pero su delirio fue fallido, no hizo lazo, *religio*.

Un inesperado desenlace

Las *Memorias* de Schreber, a pesar de ser consideradas delirantes por sus contemporáneos tuvieron, sin embargo, un efecto insospechado:

los jueces no encontraron la manera de demostrar a Schreber que sus creencias —es decir, el delirio religioso que lo transtornaba— eran erróneas, es decir, no pudieron mostrarle que la religión que ellos mismos profesaban era más verdadera que la del propio Schreber. El juicio de Schreber reveló una verdad que Freud afirmará en *El porvenir de una ilusión*: la naturaleza delirante de toda religión, el carácter dogmático presente en todas y cada una de ellas.

El Presidente de sala Hardraht y demás jueces del Real Tribunal Supremo de Dresde no tuvieron otra salida que permitirle a Daniel Paul Schreber no sólo el libre uso de sus bienes sino que, durante el juicio, perdieron las razones para mantenerlo encerrado.

A partir de entonces Schreber era libre para creer en lo que quisiera en tanto eso no afectara a otros y a condición de que no pretendiese “hacer propaganda alguna a favor de su creencia en los milagros”²⁸. Schreber se comprometió a ello y salió libre. Su religión era tan válida como la de los jueces. Liberarlo fue, para ellos, la mejor manera de acallar las voces de aquellos que podrían denunciar el carácter delirante de sus propias creencias.

Ahora bien, el psicoanálisis no podía quedar en la misma posición de indefinición que obligó a los jueces de Schreber a dejarlo salir del hospicio. Freud sabía que si pretendía que el psicoanálisis curase alguna vez la locura religiosa, implicaba primero que los psicoanalistas se curasen de ella.

Y por ello su primer paso fue denunciar a la religión como una ilusión, paso fallido a causa de la atinada crítica de Pfister que señalamos anteriormente.

Sin embargo, años después, Freud encontró un continuador de su crítica en la tesis de Lacan sobre “la verdadera fórmula del ateísmo”, estudiémosla con cuidado.

²⁸ Sentencia del Real Tribunal Supremo de Dresde, 14 de Julio de 1902, incluida en D.- P. Schreber, *Memorias*, op. cit., p. 460.

La tesis de Lacan “Dios es inconsciente”

[...] la palabra Dios ha muerto significa: el mundo suprasensible no tiene eficacia.
No prodiga vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental
entendida como platonismo ha llegado a su fin.
M. Heidegger²⁹.

Hacia el final de la *Crítica del juicio*, I. Kant establece aquello que dio origen a sus tres críticas, es decir, el intento de demostrar filosóficamente la existencia de Dios, la libertad humana y la inmortalidad del alma:

No podemos pensar la finalidad que debe establecerse en la base de nuestro conocimiento de la posibilidad de muchas cosas naturales más que representándonoslas a ellas y al mundo entero en general como obra de una causa inteligente (de un Dios)³⁰.

Afirmación que, Kant indica, sólo puede sostenerse a nivel del juicio teleológico, pues al nivel del juicio determinante —como tuvo que reconocer el propio Kant al final de la *Crítica de la razón pura* ni la existencia de Dios, ni la de la libertad humana o la de la inmortalidad del alma, son demostrables.

Contrariamente a esa afirmación kantiana, que indica los límites de la razón humana para decidir sobre la existencia de la divinidad, tanto Hegel como Nietzsche afirmarán la muerte de Dios.

Así, leemos en el apartado *El loco (Der tolle Mensch)* de *La gaya ciencia* (formulación que luego se reiterará en el encuentro de Zaratustra con el anciano eremita y con el jubilado de *Also sprach Zaratustra*):

No oyeron hablar de aquel loco que, en pleno día, corría por la plaza pública con una linterna encendida en la mano, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Como estaban presentes muchos que no creían en Dios sus gritos provocaron risas —¿se te ha perdido? decía uno —¿se ha extraviado como un niño? preguntaba otro —¿Se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha ido de viaje? ¿Ha emigrado? Así se gritaban los unos a los otros. El loco saltó en medio

²⁹ Martin Heidegger, “Nietzsches Wort Gott is tot” en *Holzwege (Sendas perdidas)*, Frankfurt, Klostermann, 1950, p. 200, versión castellana de Adriana Yañez, *El nihilismo y la muerte de Dios*, UNAM/CRIM, 1996, p. 114.

³⁰ Immanuel Kant, *Crítica de juicio*, Austral, Bs. As., p. 377.

de todos y los atravesó con la mirada: ¿Dónde está Dios? Se los voy a decir. Nosotros lo hemos matado, ¡ustedes y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos bebernos el mar en un solo trago? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hacíamos al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿Caemos sin cesar? [...]¿Flotamos en una nada infinita? [...]¿No oyen el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? ¡Porque los dioses también se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado! ¿Cómo podremos consolarnos, nosotros, asesinos entre asesinos? Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? ¿La grandeza de ese acto no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en Dioses o, al menos, parecer dignos de ellos? Jamás hubo acción más grandiosa. Y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada de lo que fue historia alguna³¹.

Ahora bien, si Dios murió es porque antes vivió, y, ¿por qué no?, quizás nosotros somos su obra, lo continuamos, quizás perdura en alguna parte de nosotros, quizás bajo la forma de la negación superada (conservada y levantada).

La fórmula nietzscheana no carecía de espiritualidad, como deja perfectamente claro Ortega Pérez de León en su tesis *Nietzsche y Dostoiewsky. Tres áreas filosóficas de convergencia y divergencia*. La experiencia de lo sagrado y la experiencia de lo infinito no estaban, de ninguna manera, ausentes en la filosofía de Nietzsche:

Aspirar a lo infinito, siempre y cuando éste sea inaccesible. Alcanzar el mediodía de la vida, ciertos de que la decadencia y, más allá, la extinción son inevitables. Abreviar el instante en su plenitud, sabedores de que desaparecerá y no quedará de él más que su estela luminosa. Estas son las únicas fórmulas posibles que la vida ofrece, mismas que conforman su carácter trágico que Nietzsche experimenta y exalta³².

³¹ A. Yáñez, *El nihilismo y la muerte de Dios*, UNAM/CRIM, México, 1996, p. 105-107.

³² Armando Ortega Pérez de León, *Nietzsche y Dostoiewsky. Tres áreas de convergencia y divergencia*, tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, México, 1999, p. 168.

En el mismo sentido, la formulación nietzscheana “Dios ha muerto”, si bien es cierto que no puede llamársele atea, si puede llamársele hereje, pues vuelve a las fuentes del pensamiento cristiano, recuerda lo que para ellos es un hecho, que Cristo murió...aunque resucitó al tercer día. Nietzsche escande, detiene el tiempo de la frase para hacer alusión al hecho de que los hombres lo mataron. Quizás por ello afirmó en *Ecce homo*:

Si peleo contra el cristianismo es precisamente porque nunca me ha molestado, los cristianos serios, formales, han estado siempre bien dispuestos a favor mío³³.

Jacques Lacan, por tal razón y en contraposición a Nietzsche, sostiene en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* que la verdadera fórmula del ateísmo no es “Dios ha muerto” sino “Dios es inconsciente”³⁴.

Ahora bien, ¿qué quiere decir “Dios es inconsciente”? Lacan, desde mi lectura, al señalar la fuente inconsciente del pensamiento sobre la divinidad, hace de Dios un concepto, una idea. Lacan se sitúa en la misma línea de Kuhn cuando afirmó: “los verdaderos ateos son los teólogos pues hacen de Dios un objeto de conocimiento”.

El “espiritual” Lacan³⁵ no niega la existencia de la divinidad, simplemente la redefine como una concepción, un síntoma humano, uno que el hombre requiere para que su limitada existencia encuentre un soporte, para que su narcisismo no se pierda en el vacío.

Contrariamente al “Dios ha muerto” nietzscheano, el “Dios es inconsciente” lacaniano no es una expresión romántica, una del orden de la mirada al Dios desaparecido pero esperado, del encuentro con la cuenca vacía del sueño de Jean Paul³⁶.

“Dios es inconsciente” es la expresión de la ausencia de esperanza, de la asunción de la imposibilidad del apoyo, lo cual obliga a cada uno a marchar con las propias fuerzas. Sin esperanza alguna pero con la finitud.

³³ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, EMU, México, 1988, p. 32.

³⁴ J. Lacan, Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales de la psicoanálisis*, sesión del 12 de febrero de 1964, Ed. Du Seuil, París, 1973. [Hay versión en español: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Barral Editores, España, 1977. N.E.]

³⁵ Cfr. Jean Allouch, « *Psychoanalyse II* », op. cit., p. 12.

³⁶ «Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios», vide Norbert Miller (ed.), *Jean Paul, Sämtliche Werke*, Carl Hanser Verlag, Darmstadt, 1974.

La fórmula nietzscheana “Dios ha muerto” no es de ese orden, conserva la aspiración de infinitud. Y en ello radica una muy buena parte de su fuerza poética.

Ello ha sido interpretado, como ya lo he referido, habitual y erróneamente como ateísmo. Así indica Colomer:

El ateísmo de Nietzsche es todo lo contrario de una actitud fácil y confortable. Importa un esfuerzo sobrehumano y, acaso, por eso mismo, inhumano. Nietzsche sucumbió por haber querido demasiado³⁷.

Lacan, al contrario, revela que la fórmula nietzscheana no es atea, que el “verdadero ateísmo” —uno que podríamos denominar “espiritual” según la definición de Jean Allouch³⁸— implica reconocer que Dios no es sino una creación humana, una solicitud de infinitud por parte de un ser finito, una esperanza vana. Sin embargo, Lacan no puede dejar de reconocer que tal esperanza, en su desgarramiento, ha sido la fuente de nuestra mejor poesía.

Lacan se dio perfectamente cuenta de que el fenómeno religioso posee raíces muy antiguas y profundas: el anhelo de los primeros homínidos de excluir a la muerte, la cual, desde siempre, ronda en torno pero que, en aquellos años, lo hacía de manera muchísimo más frecuente.

Los primeros homínidos, nos indican los antropólogos, vivían aterrorizados por la muerte que les ocasionaban sus diversos depredadores (mamíferos carnívoros, reptiles, insectos, bacterias y virus) por lo que en muy raros casos alcanzaban lo que actualmente llamamos una “edad madura”. La muerte infantil era una terrible constante que lastimaba a todos los grupos humanos. El hallazgo del fuego, el uso de herramientas y el lenguaje produjeron, poco a poco, la emergencia de una humanidad capaz de crear espacios artificiales donde ese “aborto de simio”, ese neoteno³⁹ que

³⁷ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, Barcelona, 1990, p. 281.

³⁸ En su *Psychoanalyse II*, J. Allouch indica que la espiritualidad lacaniana presenta varias características: encuentra sus modelos en las escuelas filosóficas antiguas, no es iniciática (no es rito sino ejercicio), su preocupación por la verdad no le impide la ambición de hacer ciencia, se encuentra ya en Freud, comporta una ética ligada a una terapéutica y se nutre del pensamiento de múltiples filósofos: Hegel, Heidegger, Kierkegaard y Pascal (entre otros); op.cit., pp. 21-22.

³⁹ De esta manera denomina Dany-Robert Dufour al ser humano en su *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants* (Calmann-Levi, Paris, 1999) debido a que, generalmente, el ser humano, como el ajolote del altiplano mexicano, nace, se reproduce y muere sin haber alcanzado nunca la madurez y por usar

somos los humanos, pudiese florecer, apoderarse y, finalmente, depredar a la tierra toda. Nuestras ciudades modernas, ámbitos completamente “antinaturales”, son una prueba fehaciente de ello. Pero el carácter ficcional del mundo humano no se restringió a la arquitectura y la tecnología, implicó también la construcción de ideologías y sistemas de creencias. Nuestras diversas religiones “primitivas”, como han sostenido diversos antropólogos⁴⁰, provienen del afán humano de control y evitación de la muerte. Los sacrificios, incluso los humanos, a los diversos dioses han tenido, desde siempre, una función de apaciguamiento. Y esos afanes, a la par que tranquilizaron a los hombres al hacerles suponer que podían, gracias a ellos, mantener a raya las desgracias, también los ataron a diversos ritos y mandamientos que, en el curso de los siglos, han llegado a parasitar su vida toda y, en algunos casos, a generar un sojuzgamiento simplemente enorme. Muchos crímenes y guerras han sido realizados “en nombre de Dios”. Son muchos los pueblos que aún hoy se encuentran sometidos a intolerantes autoridades religiosas. No por otra cosa incluyó Louis Althusser a la religión entre los “Aparatos Ideológicos del Estado”⁴¹. A Althusser, sin embargo, también se le puede aplicar la crítica que presentó Pfister a Freud y señalarle que su crítica a la religión cristiana la hace desde otra religión, marxista en su caso. ¿Están, por tanto, condenados los críticos de las religiones a la inconsecuencia? ¿Será que Vattimo tiene razón cuando indicó que el hombre no tiene otra posibilidad que la de sostener algún tipo de creencia?⁴² ¿Está el psicoanálisis condenado, por tanto, a la imposibilidad de curar la locura religiosa al no poder, él mismo, salir de ella?

Conclusión

Para concluir permítanme parafrasear una afirmación con la que en alguna ocasión Lacan increpó a su auditorio: “Si alguno de Ustedes me dice que

constantemente, y de manera cada vez más difundida, prótesis (desde la ropa y el calzado que sustituyen al pelaje hasta los modernos vehículos y la computadora, esa prótesis cerebral).

⁴⁰ Para citar algunos de los más brillantes, recordemos el estudio ya citado de M. Eliade: *Tratado de Historia de las religiones*, o el de J. Campbell: *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

⁴¹ Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado / Freud y Lacan*, Nueva Visión, Bs. As., 2003.

⁴² Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Bs. As., 1996.

es ateo yo le demuestro lo contrario”. Y Lacan tenía razón, cualquiera que se viese conminado a afirmar ante su maestro el ateísmo estaba, por ese acto, mostrando que aún portaba a Dios en su corazón (bajo la manera de la negación). Pero, podemos preguntarnos... ¿Qué ocurre en el caso de aquellos que carecían incluso del impulso para afirmar ante Lacan su ateísmo, es decir, aquellos para los que la figura del Sujeto supuesto Saber había caído de manera tan definitiva que ya ni siquiera les interesaba que alguien lo notase?... ¿cómo podría Lacan de alguna manera mostrarles su teísmo?

Como enseña Lacan en su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, lo contrario del amor no es el odio (en este caso la posición del blasfemo, la del conminado a sostener su ateísmo) sino la indiferencia. Desde mi punto de vista, esos que ni siquiera requerían sostener ante Lacan su ateísmo no eran otra cosa que indiferentes respecto a la fe religiosa (lo cual no afecta en absoluto su espiritualidad), es decir, sujetos que se habían colocado, gracias a la caída de un Sujeto supuesto Saber, en una posición que les permitía dejar atrás la locura religiosa.

Tal posición tercera, así lo considero, muestra que se ha “pasado a otra cosa” respecto a ese tipo de locura y, gracias a ello, permite no sólo comprender el núcleo de lo que Freud sostuvo, ante Pfister, en *El porvenir de una ilusión*, sino estar en posibilidad de curar a esos locos que presentan el estilo de Daniel Paul Schreber.

Cuernavaca, Morelos, 20 de enero de 2009

Los dos discursos de Roma

Jesús R. Martínez Malo

A manera de introducción: de las ilusiones y sus porvenires, o de cómo el orden de los factores sí puede alterar el producto...

La lectura del “preámbulo-carta” de Pfister a Freud y el artículo de Ricardo Blanco B., publicados en este mismo número de *Litoral*, me llevaron a releer *El porvenir de una ilusión* y “La ilusión de un porvenir: un desacuerdo amistoso con el Prof. Sigmund Freud” del “pastor de almas” (Freud *dixit*) protestante, así como parte de la correspondencia entre el vienés y el zurichés. Evidentemente, lo que está en el centro de todo esto son las eventuales –posibles o imposibles– relaciones entre el psicoanálisis y la creencia religiosa.

La correspondencia entre ambos fue publicada en alemán en 1963 y en nuestra lengua hace ya cuarenta y tres años¹. Es interesante reproducir lo que en el Prefacio escribiera Ernst Freud en 1962, a propósito de este intercambio, pues esta cita nos informa que lo publicado, además de ser incompleto, fue, en parte, “reconstruido”, con todos los riesgos que esto tiene:

Habíamos confiado en poder publicar completa la correspondencia entre Freud y Pfister. Sin embargo, esto no nos fue posible, ya que los originales de las cartas de Pfister se perdieron. En parte fueron destruidas por Freud siguiendo los deseos de Pfister (véase carta del 1º de junio de 1927) y en parte fueron víctimas de las condiciones creadas por la emigración. Fue, sin embargo, posible reconstruir un cierto número de sus cartas por las notas taquigráficas del propio Pfister [...] La correspondencia contiene 134 escritos de Freud, de los cuales aparecen aquí aproximadamente 100, casi todos completos².

¹ Sigmund Freud, Oskar Pfister, *Correspondencia 1909-1939*, traducción de Matilde Rodríguez Cabo, revisión de Jasmín Reuter, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. Si bien la última carta de Pfister a Freud es de 1938, el “1939” del título del libro obedece a una carta dirigida por el primero a la “Señora Esposa del Profesor Freud” el 12 de diciembre de ese año.

² Ernst, L. Freud, Prefacio, en S. Freud y O. Pfister, op. cit. p. 7.

La cuestión de la religión y de la creencia en Dios no son temas ajenos al psicoanálisis ni a algunos de sus autores. Con relación a los mencionados Freud y Pfister, uno es judío, pero ateo confeso y el otro, además de ferviente creyente cristiano, hombre de la iglesia. ¿Cómo tocan los temas de la religión y de la creencia en Dios a la concepción que ellos tienen del psicoanálisis?, ¿a su producción teórica?, ¿eventualmente a su práctica?, ¿a su transmisión?, ¿a sus políticas? Que cada lector saque sus conclusiones al leer tan disímiles porvenires de ambas ilusiones. Sin embargo, podemos afirmar que Dios, la religión, la fe y la creencia no fueron temas ausentes en la producción de Freud, ni en la de Pfister, pero tampoco en la de Lacan.

Lacan entre y con “los católicos”

Jacques-Marie Lacan (1901-1981) nació en una familia en la que la fe católica romana estaba muy arraigada, tanto que sus padres lo inscribieron y cursó todos sus estudios preuniversitarios en el Collège Stanislas de los hermanos maristas, por lo que recibió allí una educación religiosa y/o “moral” (como solía llamarse a las clases de religión en esas escuelas) de naturaleza profundamente cristiana. Su matrimonio con Marie-Louise Blondin (1906-1983), su primera esposa, fue bendecido por un sacerdote en enero de 1934 y los tres hijos que con ella tuvo, Caroline Marie Image (1937-1973), Thibaut (1939) y Sibylle (1940), fueron bautizados. Su hermano menor, Marc-Marie (1907-1994) eligió seguir una vida no sólo como creyente, sino como hombre de la iglesia. Esto ocasionó un fuerte disgusto al hermano mayor, que, no obstante, no le impidió asistir a la ceremonia de ordenación de su hermano como sacerdote benedictino en 1935, quien, a partir de ese momento, cambió su nombre a Marc-François en homenaje a Francisco de Asís. El menor de los hermanos habría de oficiarse una misa, aunque no de cuerpo presente, al día siguiente de la muerte del mayor, pronunciando un emotivo sermón en la iglesia Saint Pierre du Gros Caillou el 10 de septiembre de 1981³. Jacques-Marie Lacan, desde muy joven mostró un franco rechazo

³ Véase en: *Littoral*, No. 41, *Sa sainteté le symptôme*, EPEL, Paris, Novembre 1994, pp. 67-70, así como en *Littoral*, No. 20, *Su santidad el síntoma*, Edelp, Buenos Aires, 1995, pp. 43-46 También puede encontrarse, en: <http://www.oedipe.org/fr/actualites/inédits%20de%20lacan/lettresamarc/marclacansedat>.

a la institución eclesiástica y a la fe católica. Si en sus épocas tempranas incluía la letra M –de Marie– seguida de un punto en su firma, más tarde la haría desaparecer del todo. Estos pocos datos biográficos bastan para mostrar que Lacan, en lo tocante a la religión que él llamaría “la única verdadera”, no era, para nada, ajeno al cristianismo. Sin embargo, en él triunfó su ateísmo por encima de la religión.

En su práctica analítica, en sus controles y en sus seminarios no estuvieron ausentes hombres de la iglesia de Roma. Entre sus analizantes y discípulos hubo sacerdotes católicos romanos, algunos de los cuales lo siguieron en su recorrido desde tiempos tempranos y lo acompañaron hasta el final, por ejemplo Louis Beirnaert, jesuita, quien con autorización de sus superiores jerárquicos se analizó, con Daniel Lagache, practicó el psicoanálisis e hizo, entre otros, su control con Lacan. El también sacerdote jesuita Michel de Certeau permaneció fiel a Lacan hasta la disolución de su escuela. También hubo quienes, como el también jesuita y psicoanalista François Roustang –analizado por Leclaire– sería cesado de sus funciones eclesiásticas por su congregación y, tiempo después, dejaría el hábito y se casaría, después llegaría a convertirse en franco detractor de quien había sido su maestro. Los tres jesuitas mencionados formarían parte, desde su inicio, de la *École freudienne de Paris*, fundada por Lacan en 1964; incluso Beiranert sería nombrado Analista de la Escuela (AE) por su director. En ocasiones, a lo largo de los años que duraron las relaciones con estos hombres de la iglesia, Lacan les pedía información, así como libros de las bibliotecas conventuales que para él eran de difícil acceso.

Mención aparte merece recordar, sin entrar en detalle y sólo de paso, su muy larga y cercana relación con Françoise Dolto, quien nunca escondió la fe que profesaba, como tampoco sus simpatías, amistad e interlocución con Lacan.

En su obra escrita y en su enseñanza oral abundan las referencias y comentarios a personajes, textos y pasajes, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, tales como el libro del Génesis, el Éxodo, Ezequiel y Jeremías del último libro, al igual que de Juan y su evangelio, así como de Pablo y sus epístolas del primero; igualmente están presentes Agustín y Tomás. No son pocas las referencias al Dios del Antiguo libro, así como al Dios-Padre y a su hijo Jesucristo del Nuevo, a los cristianos y al mismo cristianismo, así como a la iglesia de Cristo constituida en Roma.

Y, para terminar esta parte, mencionemos solamente los neologismos por él forjados a propósito de estos temas: *dieu-ingue*, *dieu-lire*, *di-eu-re* y *religioser*⁴, así como el hecho de haber dado a sus alumnos, en la sesión del 9 de enero de 1963 de su seminario *La angustia*, su objeto *a* a manera de una hostia (Lacan *dixit*) para que de ahí en más, ellos, sus alumnos, se sirvieran del objeto inventado por él (también Lacan *dixit*). Ese día dio la hostia a sus alumnos como un sacerdote la da en la comunión a sus feligreses. Paradójicamente, un año y unos cuantos días después (el 15 de enero de 1964), el mismo oficiante, Lacan, hablaría en la sesión inaugural de su seminario *Los fundamentos del psicoanálisis*, de la expulsión radical e irrevocable que a su enseñanza imponía la “Iglesia Psicoanalítica Asociada” (IPA: *International Psychoanalytical Association*. Las comillas me pertenecen, Lacan no lo dijo así) y marcaba su exclusión definitiva de ella. A esta primera lección del seminario se le conoce como “Excomunión”, ya que en ella comparó la suya a una excomunión religiosa mayor. Más tarde, ese mismo año, fundaría su propia escuela. Esto lo veremos más adelante.

Lacan ante los “católicos” y también ante la prensa: Bruselas y Roma (1960 y 1974)

Cabe destacar que cuando realizaba su seminario “La ética del psicoanálisis” (1959-1960) fue invitado por el canónigo Van Camp a pronunciar dos conferencias en la Universidad –católica⁵– Saint-Louis, en Bruselas⁶. Comienza la primera (9 de marzo de 1960) diciendo que no hablaría de otra cosa que de aquello que en ese momento desarrollaba y exponía ante sus alumnos en París. En esta conferencia, hablando a su público

⁴ Véanse: Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège y Yan Pélissier, *789 néologismes de Jacques Lacan*, EPEL, Paris, 2002. Véase también: Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, EPEELE, México, 2003.

⁵ Si especifico esto es porque el 22 de marzo de ese año, ya en París, de regreso en su seminario, Lacan hablando de estas dos conferencias a sus alumnos, las llamó: “mi discurso a los católicos”.

⁶ Estas dos conferencias, así como la entrevista de prensa que mencionaremos más adelante, que se llevó a cabo en octubre de 1974 en Roma, fueron publicadas por Jacques-Alain Miller en francés en 2005. En nuestra lengua aparecieron con el título de *El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos*, traducción de Nora A. González y revisión de Graciela Brodsky, Paidós, Buenos Aires, 2005. La primera parte del título corresponde a la entrevista y la segunda a las dos conferencias en Bruselas.

belga del inconsciente freudiano, del significante, la letra, el discurso, de *das Ding*, del deseo, del profundo malestar que en el ser hablante ocasionan los devaneos frente a la incómoda búsqueda del objeto de su deseo y de la reflexión ética en torno a éste, Lacan introduce el tema de la religión al decir que para él, en el tema de la moral, resulta tan importante la lectura y el análisis de una epístola de Pablo tanto como otra de Séneca y remata confesando a su auditorio su no adhesión confesional, ¿su ateísmo? Vuelve a Freud y a su *Tótem y tabú*, al padre y su función, a la prohibición, al asesinato mítico, al surgimiento de la culpa y a la instauración de la Ley. Y, a propósito del vienés, sostiene que: “la reflexión de Freud sobre la función, el papel y la figura del Nombre del Padre, como toda su referencia ética, giran en torno de la tradición propiamente judeocristiana y se articulan enteramente con ella”⁷. Hablar del Nombre del Padre y referirlo por completo a la tradición judeocristiana es darle un papel, y vaya que no es cualquiera, a esta tradición y a las dos religiones que forman parte de ella, pues es impensable separar la o las cuestiones religiosas de lo que es una tradición, pues las primeras están necesariamente insertadas en ésta.

En la segunda conferencia (10 de marzo de 1960), partiendo de un comentario sobre *El malestar en la cultura*, llega nuevamente a *das Ding* (y, por lo tanto a la represión, los dos principios freudianos del suceder psíquico, a las pulsiones, al narcisismo, al amor y, entre otras cosas más, al cuerpo erógeno), para introducir la sublimación, tema del que había dicho ya en su seminario de ese año en París, que era un concepto que había evitado hasta ese momento en todo el transcurso de su enseñanza. En su seminario *La ética del psicoanálisis* sitúa a la sublimación como “la otra cara de las raíces del sentimiento ético” (13 de enero de 1960). Esto le da pie, en esa segunda conferencia, para hablar de la religión.

Más de catorce años después, el 29 de octubre de 1974, en la conferencia de prensa llevada a cabo en el Centro Cultural Francés, en Roma, enfáticamente habló de una “religión verdadera”, la romana, de una verdadera religión: la cristiana, ya que ésta tiene los recursos que le permiten ser capaz de dar sentido a cualquier cosa, por ejemplo, nada menos que a la vida humana, así como a todo lo que antes era del orden de lo natural y a aquello que la ciencia no puede dar cuenta; “Para eso

⁷ J. Lacan, op. cit. p. 35.

fue pensada la religión, para curar a los hombres, es decir, para que no se den cuenta de lo que no anda”⁸, y esto último ocurre cuando el Verbo se encarna, “como dice la religión verdadera” –en obvia referencia al evangelio de Juan y al Génesis– y hace del serhablante (*parlêtre*) un animal enfermo.

Como no es nuestro propósito hacer un recuento, ni mucho menos un análisis detallado de todas las veces que Lacan tocó el tema de la religión y su función, la creencia en Dios, la fe y otros puntos que giran sobre estos tópicos, terminemos esta breve mención de estos dos momentos –1960 y 1974– en los que Lacan habla de estos temas, para tomar en cuenta algunos elementos que nos permitan ubicar la importancia de la religión y la creencia en la divinidad en la enseñanza del parisino.

1953: los dos discursos de Roma

Vayamos a 1953, año en el ocurrirían muchas cosas en la vida de Lacan, tanto a nivel personal como otras en su vida institucional dentro del psicoanálisis, así como otras en cuanto a su enseñanza y transmisión.

Ese año, en Instituto di Psicología della Università di Roma, específicamente el 26 y el 27 de septiembre de ese año, se celebraría la XVI Conferencia de Psicoanalistas en Lenguas Romance en la que participarían miembros de la recientemente creada *Société française de psychanalyse* (SFP). Allí, en esa Roma del imperio de los césares y del trono pontificio de esa “única religión verdadera”, Lacan leería el primer día su célebre “Discurso de Roma”, que sería publicado, en forma mucho más extendida, como “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. Lacan, además de acudir al congreso y leer su trabajo, había pretendido, infructuosamente, obtener una audiencia privada con el entonces pontífice Pío XII, pues le interesaba sobremanera dejar en claro a quien ocupaba la cabeza de la iglesia romana qué era el psicoanálisis, al menos en su propia concepción, ya que en ese entonces, según Roudinesco, el psicoanálisis y buena parte de todo lo que estuviera antecedido por el prefijo “psi”, no sólo era abiertamente repudiado por las autoridades eclesiásticas, sino hasta censurado por el Santo Oficio.

⁸ J. Lacan, op. cit. p. 86.

Todo lo que los censores del tribunal romano entendían por “freudiano y psicoanálisis” desembocaba en un supuesto “pansexualismo” de las teorías del vienés, que traería como consecuencia un presumible “relajamiento” de la moral social conducente al libertinaje, a un hipotético desenfreno sexual, así como a un eventual desmoronamiento de la institución familiar y hasta de la eclesiástica. La institución religiosa no permitía, salvo con un permiso especial y en contadas ocasiones, que ninguno de sus ministros se hiciera psicoanalizar. Desde sus trincheras en Francia, el padre Beirnaert y otros hombres de sotana, intentaban con enorme esfuerzo y no tan alentadores resultados, aceitar los duros goznes del Santo Oficio y de otras instancias eclesiásticas, para posibilitar que las altas jerarquías de la Iglesia Católica de Roma de entonces abriera sus muy pesadas y herméticas puertas al psicoanálisis.

A pesar de solicitarle en una carta del 5 de septiembre de ese año ayuda a su hermano, el benedictino Marc-François, pues “Mis alumnos más sensatos y autorizados me piden obtener una audiencia con el Santo Padre. Creo que yo tendría mucho que hacer y esto no es sin un profundo interés para el porvenir del psicoanálisis en la Iglesia que iría a llevar al Padre común mi homenaje. ¿Crees que puedas hacer algo por ello?”⁹, el mayor de los hermanos no obtuvo la anhelada entrevista privada con el pontífice, lo cual no le impidió, sin embargo, asistir a otra, pero pública, en Castel Gandolfo.

Seguramente Lacan pretendía obtener la audiencia con el Pontífice porque no desconocía que algunos meses atrás, en abril de 1953, se había llevado a cabo en la misma ciudad el V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica, en el que Pío XII había pronunciado el discurso de clausura ante todos los participantes y organizadores.

Veamos un poco más en detalle el contexto en el que se da todo esto. Desde el año anterior, 1952, había sido confiada a Lacan, por parte de un cierto número de miembros de la *Société psychanalytique de Paris* (SPP) de la que era miembro titular desde 1938, la organización de los asistentes franceses de la misma SPP a la conferencia, frente a los anfitriones italianos, la cual se llevaría a cabo en Roma en septiembre de 1953.

Mientras tanto, el 21 de enero de 1953, en una tercera ronda de votación, pues las dos anteriores no reunían los requisitos estatutarios

⁹ Ver la carta en: <http://www.oedipe.org/fr/actualites/inédits%20de%20lacan/lettresamarc/sept53>

para obtener el cargo de Presidente, el polémico Lacan la obtuvo. Polémico para un grupo de miembros de la SPP, pues ciertas concepciones y, sobre todo, ciertas aristas de su práctica, particularmente la cuestión de las sesiones de tiempo variable –mencionemos solamente que más de una tercera parte de los alumnos del instituto se acostaban en su diván en los llamados psicoanálisis didácticos– y de su forma de transmitir una enseñanza, disgustaban a más de uno en la hasta entonces única sociedad psicoanalítica existente en Francia. Desde el año anterior la tensión entre miembros de la SPP de marcadas concepciones diferentes respecto al funcionamiento de dicha sociedad y de su instituto de formación habían ido en aumento hasta que, después de discusiones, llamadas telefónicas, peleas, cartas, muchos debates, alianzas y rupturas, el grupo encabezado por Sacha Nacht logró imponer el programa que había propuesto para el instituto de formación. En enero de 1953, como ya dijimos, Lacan asumió el cargo de Presidente de la SPP, sociedad afiliada a la *International Psychoanalytical Association* (IPA). En el entretiem po de su presidencia y el congreso en Roma ocurrió la disensión y, con Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier, Françoise Dolto y otros muchos, titulares y alumnos, renunciaron a la SPP el 16 de junio y fundaron, oficialmente dos días después, el grupo de estudio llamado *Société française de psychanalyse* (SFP), que buscaría su afiliación a la IPA durante muchos años.

En la primera reunión científica de esta nueva agrupación, el 8 de julio de ese año, Lacan leería su conferencia “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, con la que inauguraba sus actividades de enseñanza en la flamante sociedad. No es sin importancia este dato, pues precede en tan solo dos meses a “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, texto cuya síntesis habría de ser leída en Roma en septiembre y, además, en la conferencia de julio, Lacan dejaba ya muy en claro una primacía del simbólico sobre el imaginario y el real. Antes, desde 1936, a partir de su “Estadio del espejo”, sostenía el primado del imaginario. Esto, que no desarrollaremos aquí pues no es el tema de este trabajo, no fue sin consecuencias para el desarrollo de su doctrina, su práctica y su enseñanza.

Lacan sostuvo por escrito, en la publicación de “Función y campo”, que los miembros de la SPP habían pretendido no dejarlo hablar en Roma, pues ya no era miembro de dicha sociedad. A pesar de esto, el grupo de la SFP, con todos los alumnos del instituto que renunciaron a

su pertenencia en la SPP, asistió a la capital italiana y escuchó a Lacan. En su momento, 1952, en la elección de Roma como sede del congreso, ¿tuvo que ver Lacan, quien aún era miembro de la SPP, o de algún otro jerarca o comité de la misma sociedad? No lo sabemos con certeza, pero en la publicación de “Función y campo de la palabra y del lenguaje y psicoanálisis” diría: “Las simpatías generosas que vinieron en su ayuda del grupo italiano no los colocaban en situación de huéspedes inoportunos en la Ciudad universal”¹⁰. Este párrafo está escrito, como vemos, en tercera persona y el reconocimiento a las “simpatías” mencionadas, se debe a que cuando todavía era miembro de la SPP, además de organizador de la participación del grupo francés, había sido designado orador por parte de su sociedad de pertenencia y, al dimitir a ella, las autoridades de dicha agrupación lo habían reemplazado por Francis Pasche. La parte italiana de los organizadores decidió sostener la presencia de Lacan como ponente, lo que le permitió hacerlo, claro, ya sin la presencia de Nach y los demás asistentes miembros de la SPP que habían abandonado la sala.

El hecho es que el congreso se celebró, Lacan leyó su discurso el 26 de septiembre y seríamos muy ingenuos si pensáramos que Lacan desconocía que la capital italiana había acogido antes al otro congreso, al de psicoterapia y psicología clínica y que en éste había hablado el Papa para fijar la posición de la iglesia romana con relación a estas disciplinas, incluyendo como parte de ellas al psicoanálisis, pues lo menciona en su alocución –ya veremos en qué contexto más adelante– como “psicoanálisis” en general, e incluso refiriéndose a “ciertas formas de psicoanálisis”, las que, sin embargo, no especifica a cuáles se refiere. Este otro “Discurso de Roma”, primero en el tiempo, no podía desconocerlo Lacan.

Si tales eran las posturas de la iglesia, hechas públicas por su máxima autoridad, él, Lacan, tendría que ser quien pusiera los puntos sobre las íes al Santo Padre y dejarle bien en claro qué era el psicoanálisis y cómo éste no era –ni es– parte de la psicología clínica ni de la psicoterapia. Lacan tendría mucho que hablar, refutar y dilucidar. Pensaba que buena parte del futuro del psicoanálisis se jugaría en lo que él tenía que decirle y aclararle a Su Santidad, pues en la carta a su hermano escribe con todas sus letras que esto lo haría por “interés para el porvenir del psicoanálisis en la Iglesia”.

¹⁰ Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” [1953], en *Escritos*, t. 1, trad. de Tomás Segovia, Siglo XXI, México, sexta edición, 1978, p. 60.

La carta a su hermano que hemos mencionado, la del 5 de septiembre de 1953, no había sido la primera en la que recurría a él pidiéndole ayuda. Cinco meses antes, el martes de Pascua de ese mismo año –7 de abril de 1953–, en otra misiva, le pide un consejo y le solicita un auxilio muy concreto, pues quiere concluir “ese drama que es mi matrimonio” con Marie-Louise Blondin. Afirma que éste no existe más y que, sin pretender casarse con quien en ese momento era “auténticamente su mujer” (su amante desde hacía muchos años, Sylvia Bataille –nacida con el apellido Maklés– quien estaba separada pero sin divorciarse aún de Georges Bataille, con ella habría de casarse finalmente Lacan el 17 de julio también de 1953), le pregunta a su hermano si él piensa que si en la Iglesia hay alguien que pueda “considerar posible –si mi testimonio puede ser recibido– la anulación de mi primer matrimonio”¹¹. Lacan le dice a su querido Marc-François que esto le importa mucho, pues su posición frente “a la Religión [nótense las mayúsculas aquí y más adelante] es de una importancia considerable en este momento”. Le cuenta que entre sus alumnos hay religiosos y que sin duda alguna entrará en relación con la Iglesia en los próximos años por ciertos problemas que quiere dejar en claro a las más altas autoridades. Esto último, seguramente se refiere a la idea que ya tendría en gestación de una anhelada audiencia con el Pontífice y que por intermediación y solicitud expresa a su hermano esperaba para “que vean claro y tomen partido”.

La mediación para obtener la anulación de su matrimonio religioso con Marie-Louise Blondin por parte de la curia romana, podría “tener un gran alcance para un desarrollo que sobrepasa, con mucho, a mi persona”. Todo parece indicar que se trataría de las nuevas y buenas relaciones que Lacan esperaba poder establecer entre la Iglesia de Roma y el psicoanálisis, relaciones promovidas y tramitadas por y gracias a los oficios de Jacques Lacan, quien, recordemos, apenas en enero de ese año había sido nombrado Presidente de la (SPP), a la cual habría de renunciar en junio para, con Lagache, Dolto y otros también renunciantes a ella, formar la *Société française de psychanalyse* (SFP). No deja de resultar interesante que Lacan, en la carta que nos ocupa en este momento, del 7 de abril, nombrara a *Société psychanalytique de Paris*, de la cual aún era presidente, *Société de psychanalyse française*. ¿Tendría ya en ese

¹¹ Ver esta carta en: <http://www.oedipe.org/fr/actualites/inédits%20de%20lacan/lettresamarc/paques53>

momento en mente su salida de la sociedad que presidía y le estaría dando vueltas en la cabeza un nombre para la nueva que formaría con otros disidentes? De cualquier manera, se trata de un *lapsus calami* de uno de los creadores de esta nueva agrupación: ¡sociedad de psicoanálisis francés! En los nombres de las agrupaciones vemos una “expansión” de la localización parisina a la de Francia completa y, no conforme con eso, en su *lapsus*, a un “psicoanálisis francés”.

Termina su carta del martes de Pascua de 1953 informándole a su hermano sacerdote que Judith Sophie –nacida el 3 de julio de 1941–, la hija que había tenido con Sylvia, judía de nacimiento, haría la primera comunión el 21 de mayo de ese mismo año. Si la menor de las hijas de Lacan recibiría este sacramento es que, obviamente, habría recibido ya otros, entre ellos, y en primerísimo lugar, el bautismo, es decir su entrada en la religión de Cristo bajo los preceptos, normas y tradiciones de la iglesia de Roma. El padre de Judith –según se dice, ateo, aunque, también se dice, nunca confeso– la había “inscrito” en la fe católica con “todas las de la ley”, eclesiástica, pero ley a fin de cuentas.

¡Todo el asunto de Roma, congreso y entrevista con el Papa, podía llegar a ser una doble jugada maestra política de Lacan! Por un lado, el gran disidente de la SPP –presidente de una sociedad que, siéndolo, renuncia a ella y provoca, directa o indirectamente la emigración de la mayor parte de sus miembros y alumnos, así como la creación de un nuevo grupo– no sólo asistiría sino que leería su manifiesto, ya que:

Yo soy casi el único en enseñar una doctrina que al menos permitiría conservar en el conjunto del movimiento su enraizamiento en la gran tradición –aquella por la cual el hombre no sabría nunca ser reducido a un objeto [...] Mi posición frente a la Religión es de una importancia considerable [...] Hay religiosos entre mis alumnos y sin ninguna duda yo debería entrar en relación con la Iglesia, en los siguientes años, sobre los problemas a propósito de los cuales las más altas autoridades tendrían que tener en claro para tomar partido. Basta con decirte que es en Roma que en septiembre haré el informe de nuestro Congreso de este año y que no es por casualidad que tenga por tema: el papel del lenguaje (interpreto: Logos) en el psicoanálisis¹².

¹² Carta del 7 de abril de 1953 a Marc-François Lacan.

Por otra parte, dándole claridad al “Padre común”, haría que éste y su iglesia tomaran partido. ¿Por qué o por quién? Por la función de la palabra en el campo del lenguaje en el psicoanálisis y olvidaran, de una vez por todas, el tan trillado como supuesto “pansexualismo” freudiano. El psicoanálisis nació en Viena, de un judío ateo, Sigmund Freud. Se dispersó a diferentes capitales y ciudades europeas gracias a los discípulos del fundador, judíos la mayoría. Con la diáspora de la segunda guerra, el psicoanálisis emigró y se asentó en Londres, Chicago y Nueva York, en territorios cristianos pero anglicanos y protestantes. Lacan tal vez pensaba que había llegado la hora de que en tierras de la cristiandad romana el psicoanálisis, el suyo y gracias a él –un ateo, pero cristiano por su origen, familia, educación, costumbres y tradiciones– sentara sus reales. Con su intención de entrevistarse con el Pontífice romano y dejarle en claro, convencerlo de todo lo que tenía pensado para “que tomara partido”, al parecer Jacques-Marie Lacan pretendía officiar, por decirlo así y parafraseando a William Blake, un “matrimonio del cielo y el infierno”¹³.

Algo sobre el alocutor del “primer discurso de Roma”

La alocución de quien desde su nacimiento en Roma el 2 de marzo de 1876, hasta el 2 de marzo de 1939 llevó el nombre de Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli Graziosi, y que a partir de esa fecha y hasta su muerte en Castel Gandolfo el 9 de octubre de 1958, llevara el de Pío XII, Sumo Pontífice número doscientos sesenta de la Iglesia de Roma, resulta de fundamental importancia para lo que nos ocupa.

Pero antes de detenernos en su discurso, vale la pena recordar muy brevemente algunos puntos que nos permitan ubicar quién fue Pío XII. Fue hijo de un príncipe italiano y nieto, por vía paterna, de quien fundara *L'Obsservatore Romano* en 1861, y secretario segundo en el Ministerio de Finanzas de los Estados de la Iglesia y posteriormente secretario del Interior bajo el papado de Pío IX. Fue primo de Ernesto Pacelli, uno de

¹³ Sin duda al psicoanálisis le correspondería el lugar del averno, recuérdese el *Flectere si nequeo superos acheronta movebo*, virgiliano que Freud utilizó al inicio de su *Traumdeutung* (“Si no puedo conciliar a los dioses celestiales, moveré a los del infierno”).

los más importantes consultores financieros del papa León XIII. Filippo Pacelli, su padre, fue el decano de la *Sacra Rota Romana*; y su hermano, Francesco, fue un renombrado abogado especializado en derecho canónico que participó muy activamente en las negociaciones en los Pactos de Letrán en 1929, por lo que Pío XI lo nombraría marqués. Ordenado en el ministerio en 1899, se matriculó en la Pontificia Universidad Gregoriana¹⁴ y en el Instituto Apollinare de la Pontificia Universidad Lateranense. De 1895 a 1896 estudió filosofía en la Universidad de La Sapienza, en Roma. En 1899 se doctoró en teología, en derecho civil y canónico. Son de destacar en todo su largo recorrido como sacerdote, monseñor, arzobispo, nuncio y cardenal, importantes papeles como representante de la Santa Sede y negociador en cuestiones políticas, incluso durante la Primera Guerra Mundial.

En abril de 1939 levantó la prohibición a los miembros de la derechista, antisemita y anticomunista *Action Française* para poder recibir los sacramentos, interdicción que había ordenado Pío XI. Ese mismo año publicó su primera encíclica, *Summi Pontificatus*, en la que condenaba cualquier forma de totalitarismo. Fue un decidido anticomunista cuya actividad en este punto se intensificó después de la segunda conflagración mundial. En 1948 declaró que cualquier italiano católico que apoyara a los candidatos comunistas en las elecciones parlamentarias de ese año sería excomulgado y presionó a *Azione Cattolica* a dar su apoyo al Partido Demócrata Cristiano Italiano. En 1949 autorizó a la Congregación para la Doctrina de la Fe a excomulgar a cualquier católico que militara e incluso que apoyara al Partido Comunista. En 1956 condenó públicamente la Revolución Húngara.

En 1945 solicitó clemencia y perdón para quienes habían participado en la guerra, incluyendo a los criminales de guerra y presionó mediante el nuncio de Estados Unidos para que se conmutaran las sentencias a los alemanes convictos: el Vaticano solicitó el perdón para todos los prisioneros que estaban condenados a muerte cuando en 1948 se autorizaron las ejecuciones. Antes, con el triunfo de la dictadura que duraría más de treinta años en España, reconoció al régimen franquista y firmó, con

¹⁴ En la que, por cierto, hoy en día existe una carrera de licenciatura y doctorado en Psicología, en cuyo plan de estudios y bibliografía de los cursos, destaca la continua presencia del DSM-IV y, por supuesto, el nombre de Freud y el psicoanálisis brillan por su absoluta ausencia

el tristemente célebre caudillo “por la gracia de Dios”, un concordato en el que se sustentaban las bases jurídicas del “Nacional-catolicismo” español, con lo que obtuvo enormes ventajas para la Iglesia a cambio de la legitimación del gobierno vencedor de la Guerra Civil.

Por último, recordemos, sin entrar en detalle sobre lo cierto o falso, las grandes críticas que incluso hoy en día suelen hacersele a él y a su pontificado por el aparente o real silencio que la Iglesia Romana guardó frente a la “solución final” llevada a cabo por mandato del Tercer Reich.

Del “primer discurso de Roma” y “el segundo”, y, entre ellos, la fallida audiencia que hubiera determinado ciertos destinos del psicoanálisis

Dada la extensión y lo mucho que habría que decir del “Discurso del Santo Padre Pío XII a los participantes en el V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica”, que leyó en Roma el lunes 13 de abril de 1953, transcribiremos sólo aquellos puntos que resulten de mayor interés para lo que nos ocupa y haremos algún breve comentario al respecto. Un análisis detallado de este discurso merecería un extenso trabajo aparte. Ya en su segundo párrafo dice:

La ciencia afirma que nuevas investigaciones han dado a conocer los *profundos estratos del psiquismo humano*, y ella se esfuerza por *comprender estos descubrimientos, interpretarlos y hacerlos utilizables*. Se habla de *dinamismos, de determinismos y de mecanismos ocultos en las profundidades del alma*, dotados de *leyes inmanentes* de las que se derivan ciertos modos de obrar. Estos, sin duda, *se ponen en acción en el subconsciente o en el inconsciente, pero penetran también en el dominio de la conciencia y lo determinan*. Se pretende disponer de procedimientos experimentados y tenidos como aptos para *investigar el misterio de estas profundidades del alma*, esclarecerlas y *conducirlas al recto camino* cuando ejercen una funesta influencia¹⁵.

¹⁵ Debo a la gentileza y paciencia de Ricardo Blanco Beledo la posibilidad de haber tenido acceso a los dos discursos de Pío XII de los que hacemos algunas citas y comentarios en este trabajo. Véase éste en:

A continuación, a pesar de deslindarse de estas cuestiones, pues las atribuye a psicólogos y psicoterapeutas, menciona que: “es menester que la psicología teórica y la práctica tengan presente que *no pueden perder de vista ni las verdades establecidas por la razón y por la fe, ni los preceptos obligatorios de la moral*”. Queda clara la posición del Pontífice desde la primera página: en las elaboraciones teóricas tanto como en el ejercicio clínico –del psicólogo y del psicoterapeuta (más adelante, veremos, hablará del psicoanálisis), deben estar presentes en su ejercicio la razón, la fe y la moral. A continuación el Papa recuerda a los participantes que el año anterior había hablado también en otro encuentro: el Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso (14 de septiembre de 1952) para marcar “los límites morales de los métodos médicos de investigación y tratamiento”. En aquella ocasión, a propósito de “los límites morales de los métodos médicos”, mencionó al psicoanálisis en los siguientes términos:

Para librarse de represiones, inhibiciones, complejos psicológicos, el hombre no es libre de despertar en sí, con fines terapéuticos, todos y cada uno de estos apetitos de la esfera sexual que se agitan o se han agitado en su ser y mueven sus aguas impuras en su inconsciente o su subconsciente. No puede hacer de ellos el objeto de sus representaciones o de sus deseos plenamente conscientes, con todas las conmociones y las repercusiones que entraña tal conducta. Para el hombre y el cristiano existe una ley de integridad y de pureza personal, de estima personal de sí mismo, que prohíbe sumergirse tan totalmente en el mundo de las representaciones y de las tendencias sexuales. El “interés médico y psicoterapéutico del paciente” encuentra aquí un límite moral. No se ha probado, y es inexacto, que el método pansexual de ciertas escuelas de psicoanálisis sea una parte integrante indispensable de toda psicoterapia seria y digna de este nombre; que el hecho de haber en el pasado olvidado este método haya causado graves perjuicios psíquicos, errores en la doctrina y en las aplicaciones en la educación, en la psicoterapia y no menos en la pastoral; que sea urgente colmar esta laguna e iniciar a todos

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19530413_psicoterapia_sp.html. Todas las citas corresponden al discurso de 1953, excepto la siguiente, del mismo Pontífice, que corresponde al de 1952. Las cursivas dentro de las citas me corresponden y sólo señalan aquello que más ha llamado mi atención, pues como dije arriba, una análisis detallado merecería todo un trabajo aparte.

aquellos que se ocupan de las cuestiones psíquicas en las ideas directrices y aun, si es preciso, en *el manejo práctico de esta técnica de la sexualidad*¹⁶.

Los informantes o asesores del Papa, y él mismo, dan por hecho la existencia de que al menos “ciertas escuelas de psicoanálisis” se sostienen en un “método pansexual”. ¿Qué será esto de un “método pansexual” y cuáles serán estas “ciertas escuelas”? No lo aclara en ningún momento, pero deja ver en esta conferencia de 1952 un temor a que con los supuestos “fines terapéuticos” de “liberarse de represiones, inhibiciones y complejos psicológicos”, el hombre despierte “sus apetitos sexuales”, por lo visto profundamente dormidos en las “impuras aguas de su inconsciente o subconsciente”. Volvamos a la conferencia de 1953, pues en ella vuelven a aparecer los términos “psicoanálisis” y “pansexualismo”.

Pío XII sintetiza primero, y desarrolla después, en cuatro puntos “la actitud fundamental que se le impone al psicólogo y al psicoterapeuta cristianos”, a saber, que los practicantes de estas disciplinas deben considerar al hombre, siempre, “como *unidad* y totalidad psíquica, como *unidad estructurada* en sí misma, como *unidad social* y como *unidad trascendente*, es decir, *con tendencia hacia Dios*”. ¿Qué otra cosa podría hacer y decir el Vicario de Cristo sino hacer su trabajo como tal, es decir, solicitar a psicólogos y psicoterapeutas que hagan de su actividad una auténtica pastoral “científico-moral-religiosa”?

El alma es, para el supremo “pastor de almas” de la iglesia romana¹⁷, y debe serlo, según él, también para todo practicante de todo lo que empieza con el prefijo “psi”, lo que “constituye principalmente al hombre”, pues de “ella dimana, en último lugar, toda la vida humana”, pues en el alma “radican todos los dinamismos psíquicos”.

En el apartado “El hombre como unidad social” aparece su primera mención al psicoanálisis en los siguientes términos:

Una palabra también sobre *el método utilizado a veces por el psicólogo para librar al yo de su inhibición en los casos de aberración en el campo sexual*: nos referimos a *la iniciación sexual completa*, que nada quiere callar ni dejar en la oscuridad. ¿No hay aquí, tal vez, una supervaloración perniciosa del

¹⁶ Véase en: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_195209_14_istopatologia_sp.html.

¹⁷ Términos que tomamos recordando a Freud cuando así llama a Pfister por su ocupación ministerial.

saber? [...] Lo que se acaba de decir sobre la iniciación inconsiderada, con finalidad terapéutica, *vale igualmente para ciertas formas del psicoanálisis. No se debería considerarlas como el único medio para atenuar o curar perturbaciones sexuales psíquicas.* El repetido principio de que *las perturbaciones sexuales del inconsciente, lo mismo que las demás inhibiciones de origen idéntico, no pueden ser suprimidas sino mediante su evocación a la conciencia*, no tiene valor si se generaliza sin discernimiento. El tratamiento indirecto tiene también su eficacia, y con frecuencia es más que suficiente. Por lo que se refiere *al uso del método psicoanalítico en el campo sexual*, nuestra alocución del 13 de septiembre¹⁸, arriba citada, indicaba ya *sus límites morales*. En efecto, no se puede considerar, sin más, como lícita la *evocación a la conciencia de todas las representaciones, emociones, experiencias sexuales que dormían en la memoria y en el inconsciente, y que se las hace reales así en el psiquismo.*

Por lo visto se trata, en esas “formas de psicoanálisis”, de evocar, de llevar a la conciencia todo lo que ha provocado las “perturbaciones sexuales del inconsciente”, con el gravísimo riesgo de que el “método utilizado” conduzca a “la iniciación sexual completa” para que, con “finalidades terapéuticas”, se “libere al yo de sus inhibiciones”. Algunas formas de psicoanálisis propondrían, según él, darle rienda suelta al sexo para “curar” así las “perturbaciones psíquicas”. De lo que se deduce que su concepción es que si “la causa es sexual”, el remedio tiene que serlo también. En cambio, propone un “tratamiento indirecto” igualmente eficaz y “más que suficiente”, pero menos peligroso, en otros párrafos lo nombra: “la educación sexual y la formación religiosa”.

En ese mismo apartado arremete contra lo que pareciera ser su “versión” del “diga todo lo que se le ocurra”, es decir, de la libre asociación. Al hablar de un “abandono total del yo” dice:

El punto de práctica psicoterapéutica, que Nos señalamos, toca un interés esencial de la sociedad: la salvaguardia de *los secretos que la utilización del psicoanálisis pone en peligro*. No está del todo excluido el que un hecho o unos conocimientos secretos y replegados en el subconsciente provoquen

¹⁸ Referencia a la conferencia pronunciada en el Congreso de Histopatología del Sistema Nervioso que hemos mencionado y citado antes.

serios conflictos psíquicos. *Si el psicoanálisis descubre la causa de tal perturbación, él querrá, según su principio, evocar totalmente ese inconsciente para hacerlo consciente y suprimir el obstáculo. Pero hay secretos que es absolutamente necesario callar, incluso al médico, aun a pesar de graves inconvenientes personales. El secreto de la confesión no permite ser revelado; se excluye, igualmente, el que el secreto profesional sea comunicado a otro, incluso al médico [el secreto, por parte del paciente] no conviene utilizarlo sin discreción en la práctica psicoanalítica.*

Es mejor, por lo tanto, dejar en el “subconsciente” algunos “secretos”, aunque éstos causen “serios conflictos psíquicos”; no hay que decir todo, pues “revelarlos”, es decir seguir la regla de “diga todo lo que se le ocurra”, puede ser “peligroso”. ¿Cuáles son los “secretos que es absolutamente necesario callar” y llevarse a la tumba? Tampoco lo dice.

En el último apartado, “El hombre como unidad trascendente, en tendencia hacia Dios”, Pío XII dice:

La investigación científica [pues considera una ciencia a la psicología clínica y a la psicoterapia y científicos a sus practicantes] atrae la atención hacia un dinamismo que, radicado en las profundidades del psiquismo, empujaría al hombre hacia lo infinito [...] *Se ve en ese dinamismo una fuerza independiente, la más fundamental y la más elemental del alma, un impulso afectivo que conduce inmediatamente a Dios [...]* Pertenece a los métodos de vuestra ciencia el aclarar las cuestiones de la existencia, estructura y modo de obrar de ese dinamismo. Si el resultado se demostrara positivo, no se le debería declarar inconciliable con la razón o con la fe.

El “psientífico” sería además, si sus métodos resultan “positivos”, así mismo y al mismo tiempo, un gran teólogo, pues “revelaría” la “existencia, estructura y modo de obrar” de la “fuerza más fundamental que conduce a Dios”.

Para terminar con lo que en este trabajo hemos dado en llamar “primer discurso de Roma”, mencionemos que el Papa cierra con broche de oro su alocución, pues al territorio del “psiquismo” le quita un supuesto derecho de exclusividad sobre el “sentimiento de culpabilidad”, pues éste, surgido de una “culpa real no se curará con ningún tratamiento puramente

psicológico [...] el medio de eliminar la falta no es puramente psicológico; consiste, como todo cristiano lo sabe, en *la contrición perfecta y en la absolución sacramental del sacerdote*”, es decir, en la confesión sincera de la falta en el sacramento del mismo nombre. El psicoterapeuta “no debe permanecer neutral ante el pecado material [...] *el médico debe encaminar su cliente a Dios y a quienes tienen el poder de perdonar la falta misma en nombre de Dios*”.

Antes mencioné la hipótesis de que era más que probable que Lacan supiera o hubiera tenido conocimiento del discurso del “Padre común”. Estaba rodeado, entre sus alumnos, de hombres de iglesia, particularmente el padre Beirnaert, quien desde su propia trinchera combatía estas concepciones y la posición de la Iglesia de Roma respecto al psicoanálisis. ¿Cuál pudo haber sido la intención de Lacan para anhelar y pedir una audiencia privada con el Pontífice, autor de las líneas que hemos transcrito, sino dejarle “en claro”, como él mismo lo dijo en la carta a ese otro hombre de la iglesia que era su hermano, aclararle todo lo que *no es el psicoanálisis* que aparece en ese “primer discurso de Roma”? ¿Por qué habría de tener la intención de reunirse con el Pontífice si no para hacerle ver lo que a sus ojos *sí es el psicoanálisis*, al grado de considerar que, en buena medida, de esa entrevista dependería el “porvenir del psicoanálisis en la Iglesia”, tal como le escribiera a Marc-François? Recordemos el fragmento de la carta a su hermano del 7 de abril:

Sin ninguna duda yo debería entrar en relación con la Iglesia, en los siguientes años, sobre los problemas a propósito de los cuales las más altas autoridades tendrían que tener en claro para tomar partido. Basta con decirte que es en Roma que en septiembre haré el informe de nuestro Congreso de este año y que no es por casualidad que tenga por tema: el papel del lenguaje (interpreto: Logos) en el psicoanálisis.

En la siguiente carta a su hermano, la del 5 de septiembre, faltando apenas veintiún días para el inicio del Congreso de Psicoanalistas en Lenguas Romance, en la que le pide su intermediación para conseguir la anhelada audiencia con “el Padre común” y llevarle su “homenaje”, escribe también que “estoy metido –sumergido– en mi redacción definitiva” de lo que sería el “Discurso de Roma”. Sabemos que “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” era un texto demasiado largo para

ser presentado verbalmente y que antes había distribuido copias para que fuese leído previamente. El 26 de septiembre diría: “el orador [él mismo escribe y lee esa parte en tercera persona] se contentará con precisar la significación de su discurso”. En lo pronunciado ese día, Lacan se esforzó en dejar en claro qué era, para él, lo que sostenía su práctica de acuerdo a su concepción de lo que *si es el psicoanálisis*, obviamente se refería a la función de la palabra en el campo del lenguaje; pero, cosa no menos importante a mi manera de ver, se esforzó también en dejar muy en claro –como pretendía también hacérselo ver a Pío XII en la entrevista nunca concedida–, *lo que no es*, entre otras cosas, separando rotundamente al psicoanálisis de la psicología y la psicoterapia, pues, recordemos, en el discurso papal el psicoanálisis forma parte de la “psicoterapia”. ¡Cuánta confusión había en el “Padre común”! ¡Cuán mal aconsejado estaba por sus informantes y asesores! Había que dejarle en claro, pero muy en claro en la esperada audiencia, como también a algunos de sus auditores, alumnos y “colegas” reunidos en el Instituto di Psicologia della Università di Roma, lo que Lacan entendía por psicoanálisis. Con Su Santidad se trataba, lo digo una vez más, de que “tomara partido” ¿Partido por qué o por quién? Sin duda, partido por el psicoanálisis, pero exclusivamente por el psicoanálisis de Lacan, es decir, por él.

Para terminar, la *hérésie* del apóstata y su excomunión

El apóstata Jacques-Marie Lacan apostó todo a su juego y fue, él lo dijo así, “excomulgado” de la IPA, cuyas siglas bien podrían corresponder también, por lo que nos ha ocupado en este trabajo, a las de una “Iglesia Psicoanalítica Asociada”, pues la institución regidora de la marcha y los destinos del psicoanálisis así oficializado, ha tenido una estructura de funcionamiento y, en ocasiones, un proceder análogo al de la institución eclesiástica. La *hérésie*¹⁹ de Lacan consistió en sostener sus principios a costa de esta excomunión. Ya hemos recordado partes de su recorrido institucional; desde 1938 en que fue nombrado miembro titular de la

¹⁹ Si escribo “herejía” en francés es para evocar el juego homofónico con las letras RSI, pronunciadas en dicha lengua. Las letras corresponden, obviamente, a Real, Simbólico e Imaginario (ya escritas en este orden por el mismo Lacan después de haberlas escrito: ISR y SIR).

Société psychanalytique de Paris y, por lo tanto, miembro de la IPA. Su dimisión lo excluyó de ella y, a partir de la fundación del grupo de estudios llamado *Société française de psychanalyse* en 1953, él y quienes a ella pertenecían lucharon a brazo partido para conseguir la anhelada afiliación a la IPA. El precio a pagar por la aceptación de la SFP en el interior de la IPA fue la cabeza de Lacan: la “excomuni3n”, pues como condici3n para pertenecer a la Internacional se le imponía a este grupo la categ3rica negativa a que Lacan ocupara la funci3n de psicoanalista didacta.

Más allá de su admiraci3n por Spinoza, quien fuera expulsado de la comunidad judía por defender sus ideas, Lacan, excluido ya y sin posibilidad de retorno, como el holandés, no dio su brazo a torcer, pues haberlo hecho hubiera implicado la abdicaci3n y el sometimiento al mandamiento institucional; fue así que pronunció su discurso “La excomuni3n” en el “exilio” de una aula de la Escuela Normal Superior en la que prosiguió su enseñaanza. Más adelante, el 21 de junio de 1964, pronunciaría su discurso de fundaci3n de su escuela, la *École française de psychanalyse*, rebautizada después, el 25 de septiembre como *École freudienne de Paris*, nombre que mantuvo hasta su disoluci3n el 9 de enero de 1980.

Lacan se quiso cruzar²⁰ para ir a la conquista de una Tierra Santa para la causa, su causa, la del psicoanálisis. Como Moisés, que no llegó a la tierra prometida y tuvo que conformarse con mirarla desde lejos y morir después, así Lacan contempló al Vaticano sin nunca entrar a él para entrevistarse con el “Padre común”. Lacan murió, “excomulgado” por “hereje”, el 9 de septiembre de 1981.

El psicoanálisis no es una religi3n; el psicoanalista no debe ni tiene por qué hacer una labor pastoral, pues no es “pastor de almas”; su práctica no es ni tampoco debe ser de orden confesional. Las agrupaciones de psicoanalistas, llámense como se llamen –asociaciones, sociedades o escuelas– no son ni deben ser, en su estructura, cometido y quehacer, en nada similares a las de la instituci3n eclesiástica. Desafortunadamente,

²⁰ Específico lo que quiero decir, pues al menos en México, “cruzarse” tiene una acepci3n que no es la que pretendo aquí (cuando alguien tiene un “mal viaje” como resultado de la ingest3n, mezclada, de dos o más sustancias). Cuando en la Edad Media un rey, conde, señor o caballero “se cruzaban”, tomaban la vestimenta de la cruz, pero no para entrar en religi3n, sino para partir, con sus siervos, vasallos y mesnada, a un incierto destino hacia tierras sarracenas buscando la conquista de la Tierra Santa para la cristiandad romana y arrebatarla de las manos de los infieles.

ha habido casos en donde se pueden encontrar ciertos parecidos con el funcionamiento iniciático, la estructura jerárquica y de poder de la iglesia.

Sin bien tenemos en claro que no es lo mismo hablar de la Iglesia que de la creencia religiosa, no podemos dejar de decir, para terminar, que, sin embargo, en ambos, psicoanálisis y creencia religiosa, decía Lacan en la primera de las conferencias en Bruselas, se juega algo del orden del saber.

A manera de brevísima posdata

Y, a propósito de las relaciones entre el psicoanálisis y la religión y la creencia de este orden, no podemos dejar de mencionar la experiencia inaugural de la entrada del primero en el monasterio. La experiencia –“mexicana” por cierto– ocurrió en el convento benedictino La Resurrección, en Santa María Ahuacatlán, en el estado de Morelos en 1962, gracias al prior belga Gregorio Lemercier, quien llegaría a contar con todo el apoyo del obispo de su vecina Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. Esta experiencia culminaría, años después, con el cierre del recinto religioso²¹.

²¹ Para mayores referencias véase: Juan Alberto Litmanovich, “Sobre las huellas del Dr. Gustavo Quevedo”, *Me cayó el veinte*, No. 15, México, 2007, pp. 97-129.

Lo que llega de la tragedia

La Tragedia del Deseo¹

Eduardo Bernasconi

*Feliz Sófoles. Vivió largo tiempo
Y murió como hombre feliz y diestro.
Hizo muchas hermosas tragedias.
Finó bellamente y no soportó dolor alguno.
Frínico, “Las musas”²*

Hay un término clave en la tragedia: *páthos*, traducido tardíamente por los romanos por *passio* y que ingresó a nuestra lengua como *pasión*. De allí que en la pasión de Cristo, en los textos evangélicos, se trata del *páthos* de Cristo. Entonces *phátos* es lo que le pasa a una persona, lo que se padece por acción de un agente, es eso que se soporta, sea bueno o malo. En el contexto de la tragedia la noción de *phátos* adquiere una especificidad que lo anuda a experiencias de desgarramiento existencial vividas con dolor.

Otro término clave de la tragedia griega es *máthos*; término que tiene vinculación con el aprender, con aprendizaje. La autora Victoria Juliá sostiene que la tragedia es aprendizaje por medio del sufrimiento, es aprender por el padecer. Incluso llega a decir que ese padecer es el espíritu de la tragedia griega.

Un episodio de la historia de la tragedia, episodio inaugural según esta autora, merece ser destacado. Ella nos dice que en sus orígenes la tragedia fue un coro ditirámico en honor a Dionisio:

¹ El presente texto corresponde a la conferencia pronunciada por el autor en el hospital de Sainte-Anne, París, el 18 de Marzo de 2008 en el ciclo “Les Lundis de Corrélats”, dirigido por Françoise Gorog y Catherine Millot. Stella Ocampo es quien pasó al escrito dicha conferencia poniéndola en relación con los seminarios dictados por el autor en Andamiajes Lacanianos en Buenos Aires, en el año 2007.

Litoral agradece el trabajo de corrección y edición efectuado por María Argüello, Luz María Gómez y Consuelo Hernández.

² Frínico, “Las musas”, citado por José S. Lasso de la Vega en “Introducción General al libro de Sófoles, *Tragedias*”, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, cuarta edición, p. 20.

Hijo de Zeus y de la mortal Semele; tuvo un doble nacimiento porque, preñada Semele por Zeus muere quemada por el poder ígneo del dios, y Zeus, para salvar al hijo, instala el embrión en su muslo, lo sujeta con ganchos de oro, y allí lo alberga en una especie de *seno paterno* hasta que está maduro para nacer. Haciendo una etimología poética (inadmisible desde la óptica de la lingüística), los antiguos interpretaron que el epíteto *dithýrambos* significa “el que pasa dos veces por la puerta en alusión al doble parto (*thýra* en griego significa puerta)”³.

Nótese en esta breve cita cómo el *espíritu helenista* muestra de entrada paradojas. Dos veces pasa por el origen, no hay una entrada sino dos. Espacio para un pensamiento donde lo verdadero o falso ya no son categorías que se excluyen. Posiciones opuestas que no se subsumen una en otra por superación de antinomias, el desgarrar no se cierra, una hiancia separa el buen encuentro volviéndolo infinitamente nunca alcanzado.

Encontramos en los autores que se han ocupado del tema ciertos acuerdos respecto del coro en cuanto componente de una tragedia clásica. Veamos:

1. *Prólogo*, es decir el primer acto.
2. *Párodos*, canto de entrada del coro.
3. *Episodios*, corresponden a los actos, aproximadamente serían cuatro y junto al prólogo hacen cinco.
4. *Estasismos*, cantos del coro que dividen los episodios, no son solo interludios sino que están ligados con el desarrollo de la acción.
5. *Éxodo*: el último episodio, cuando se retira el coro, finalizando con éste la tragedia.

Aristóteles proporciona una definición de la tragedia que cito a continuación:

[...] es la imitación de una acción seria y completa, de adecuada extensión, en lenguaje grato por medio de la actuación de personajes y no de relato, y

³ Victoria Juliá, “Introducción. El teatro institucionalizado en la Atenas del siglo V”. Cfr. Victoria Juliá, Luis A. Castello, Oscar M. Conde, Leandro Pinkler, Lorenzo Mascialino, Andrés F. Racket, Esteban E. Bieda, Walter O. Kohan, Claudia T. Mársico: *La tragedia griega*, Editorial La isla de la luna, Ciudad Autónoma de Bs. As., año 2006, p.19.

que, mediante compasión y miedo realiza la expurgación de tales afecciones.
(1449b24-28)⁴

De allí deviene la *kátharsis* de las *páthemata* (afecciones), el proceso culmina en una purificación por medio de la compasión y el miedo.

Otra noción importante para destacar es la de error trágico: *hamartía*, ya que ésta es la peripecia que suscita miedo y conmiseración y justamente llevará a la necesidad de purga que es la *kátharsis*.

Adentrándonos un poco más, es acá donde se establece el nudo con el obrar humano, sea dentro de este llamado pesimismo griego o bien, fuera de esta noción, cuando lo hacemos extensible a los discursos de nuestra actividad cotidiana, aquellos llamados neuróticos, ya que el padecimiento se origina en acciones que el sujeto realiza dentro de un plan que su voluntad le sugiere, pero termina desarrollando acciones incluidas en un plan mayor a su propia voluntad. No puede intelegir los planes generales de la existencia, verdadera angustia del dolor de existir. *Trop de mal* (demasiado esfuerzo, demasiado sufrimiento, mal de sobra) dirá Lacan en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.

Más precisamente encontramos en la tragedia una puesta en acto del sujeto en relación con su obrar: el sujeto, el acto y el producto. Producto que a su vez divide al sujeto ya que fue él quien obró pero sin embargo no fue él, sujeto dividido entre su voluntad de actuar y otra voluntad más allá de él que lo ubica en una trama cuyas consecuencias deberá padecer y, más todavía, le dará cierta identidad respecto de ese acto. Por ejemplo: Edipo, el asesino de su padre; Antígona, traidora de su patria pero fiel a su deseo; Creonte, hombre de estado que haciendo cumplir la ley se transformará en un desgraciado....

De lo que se trata entonces es que no hay una causa psicológica, si entendemos por esto una acción que surge del propio sujeto, pues sería atribuirle un cierto estado mental que se relacionaría con la conciencia. Se produce en cambio un estado de perplejidad momentánea que tampoco podría atribuirse a una causa fisiológica. Entonces ¿dónde está la explicación de esos actos “locos”, “desmedidos”...?

⁴ Victoria Juliá, *et al.*, op cit., p. 22.

Es en la tragedia griega donde la intervención de los dioses proporciona una explicación de la naturaleza de los actos. A modo de ejemplo veamos en la *Iliada* la conocida justificación de Agamenón:

Más ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple. La hija mayor de Zeus es Áte y a todos confunde la maldita: sus pies son delicados, pues sobre el suelo no se posa, sino que sobre las cabezas de los hombres camina dañando a las gentes y a uno tras otro apresa en sus grilletes. *Iliada* (XIX. 90-94)⁵

Otro ejemplo de la intervención de los dioses referido esta vez a la muerte de Patroclo se halla también en la *Iliada*:

El funesto destino (moîra) y el hijo de Leteo me han matado y de los hombres, Euforbo; tú [Héctor] al despojarme sólo eres el tercero. *Iliada* (XVI. 849-850)⁶

Si bien Homero es anterior a Sófocles hay en este punto un hilo conductor, incluso propedéutico, que será luego exagerado en la tragedia con el afán de mostrar aún más: los agentes son tanto los hombres con su voluntad como los dioses con las suyas; mezcla de voluntades donde una no puede sino con la otra. Partes que se acoplan unas a otras resignificándose, encajes de estas partes que pasan a construir otra parte de otra parte, una historia dentro de otra historia.

Dice el dramaturgo francés Jean Anouhil en su *Antígona* que la tragedia es limpia, tranquilizadora, ya que todos los personajes son iguales, todos inocentes. Que haya uno que mata y otro que muere es sólo cuestión de reparto. Esto merece ser destacado ya que a veces se tiene la impresión de que la vida es sólo una cuestión de reparto. Es tranquilizadora, continúa Jean Anouhil, porque se ha perdido la esperanza, porque ya no hay más esperanza, *la cochina* (sucia) *esperanza*⁷. En la tragedia se ha caído en la trampa, al fin se ha caído en la trampa y ya no

⁵ Luis Angel Castello, "La tragedia antes de la tragedia: los antecedentes homéricos", en Victoria Juliá *et al.*, op.cit., parte I, p. 26.

⁶ Op. cit., p.26.

⁷ Las negritas me pertenecen.

queda más que vociferar para nadie, simplemente para decírselo a uno mismo, para saberlo uno.

Aquí podemos encontrar una relación con el teatro de Samuel Beckett, con *Esperando a Godot* y *Los días felices*, dos obras de teatro que pueden considerarse poemas a la desesperación y la paciencia. Embellecer el horror de vivir. Esperanza, espera, desesperación, apremio, hasta que al final, pero no el final, se sabe que ya no queda nada por intentar, sólo vivir.

En Edipo en Colono se observa a un hombre sin esperanzas pero que sin embargo **sabe que no va a saber**, una renuncia que acerca esa experiencia a un análisis, incluso a una experiencia espiritual. ¿Qué es la esperanza sino lo que va a ocurriralgún día? y sobre todo si me porto bien...el premio: una vida después de la vida.... Renunciar entonces a la esperanza, llegar al final de uno mismo. Esto abre otra pregunta: ¿qué queda como límite? La misma pregunta del psicoanálisis.

La esperación es un estado de espera en que el tiempo pasa mientras no pasa el tiempo, mientras el tiempo gasta el cuerpo y las palabras, sin que el sujeto entienda el sentido de lo que no tiene sentido. Entonces... ¿Qué saber se juega en la tragedia?, ¿Acaso su trama no implica que lo que luego se sabrá ya estaba a la espera de su confirmación? Se confirma en el después lo que ya se sabía sin saberlo. Nada puede hacerse, y todo aquello que se hizo fue para que se precipite la tragedia. Al héroe trágico la solución del drama se le escapa de las manos y sin embargo todo el tiempo está implicado en sus actos.

El interés de la tragedia para el psicoanálisis será entonces la relación, la implicación y aun más, el nudo que enlaza al agente con su acto. A partir de su efectuación ya no podrá distinguirse si es agente o efecto de un acto que lo sobre-pasa, que lo posiciona en una trama de la que querría escapar y no obstante en su escape se encarcela.

Tanto Freud como Lacan toman la tragedia (o son tomados por ella) en el intento de esclarecer los actos humanos. Eurípides, Sófocles y Esquilo ilustran en sus tragedias la desolación del ser humano encadenado a un destino que sin embargo no está escrito de antemano; la palabra destino en la Grecia clásica no **suena** como en nuestros tiempos. Los poetas trágicos pudieron representar y mostrar la ambigüedad de las acciones humanas, esa oposición, ese **jugar sobre dos tableros** iluminando con maestría en sus representaciones teatrales esas contradicciones, esas contradirecciones, las tensiones irreductibles que no cesan jamás, ese cuestionamiento

permanente que no llega nunca a una solución por conciliación o bien por superación de los contrarios .

La tragedia es ese instante mismo donde el ser se desgarrá en una Y griega (por supuesto griega), única letra que es consonante y suena como vocal a la vez, donde su destino lo ubica a las puertas de una decisión de la que ya no saldrá igual. El sujeto se descubre a la vez agente activo y efecto pasivo de su **propio acto**; culpable e inocente, lúcido y ciego, moviéndose y estático a la vez. No es tanto el agente el que explica el acto, sino más bien el acto que a posteriori ubica al agente y le muestra, le revela lo que ha hecho sin saberlo.....

Reflexionar sobre estas tragedias en particular Edipo Rey, Edipo en Colono y Antígona es el objeto de este escrito.

Si Dios es inconsciente, sugiere Lacan en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*⁸, hacer consciente lo inconsciente siguiendo a Freud ¿no permite a quien se analiza encontrar aquello, ese *algo* que lo ata, ese *algo* que desconoce pero que sin embargo siente en sus efectos y aún más, comanda su existencia por vía de la repetición?.

¿Qué dijo Edipo cuando al afirmar: “Yo lo volveré a sacar a la luz desde el principio.....”⁹ ¿Acaso no dice al mismo tiempo, y sin saberlo todavía, que él se descubrirá a sí mismo como criminal?

Al volver a señalar que no hay causa psicológica se saca como conclusión que no se puede pensar en una **unidad personal**. Ésta supone una voluntad que se presenta como si el agente tuviera una permanencia en el tiempo, como si fuera el mismo hoy que ayer, supone una cohesión interna.(la misma que toma la estadística cuando estima que es la misma persona la que contesta la pregunta número uno y luego la número veinte). Bien, esto es lo que no puede sostenerse en la tragedia. Es Esquilo quien sitúa a sus personajes en el umbral de la acción, de una decisión, frente a la necesidad de obrar que generalmente desemboca en un aporía, en un callejón sin salida. Al respecto se puede verificar un contrapunto interesante entre Homero y los trágicos ya que en Homero el héroe es un modelo, incluso un prototipo a seguir, una alabanza de la voluntad inquebrantable del ahora famoso en algunos países: *tú puedes*. Refuerzo

⁸ Jacques Lacan, “Tyche y Automaton” en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, clase 5, 12 de febrero de 1964, edición establecida por Jacques Alain Miller, Paidós, Bs. As., p. 67.

⁹ Sófocles, *Tragedias*, Editorial Gredos, España, 2002, p.316.

yoico que se conseguiría por imitación a un ejemplo y por supuesto por lo que llaman una captura de la parte sana sobre la enferma. No hay nada de eso en la tragedia, lo que se muestra en ella es el personaje en la encrucijada de una decisión que compromete su destino, se encuentra forzado a decidir. Este punto es exactamente el que se podría aislar en muchas demandas de análisis, ese instante donde se puede ir más allá de sí-mismo.

El héroe trágico

“Una imagen luminosa proyectada sobre una pared oscura”, definición de la tragedia por Nietzsche en *El Origen de la Tragedia*. Es necesaria alguna imagen del personaje, en particular la de Sófocles, ya que éste muestra una discrepancia entre sí mismo y las fuerzas actuantes en él. El terrible drama radica en su soledad, excéntrico de sí mismo, como si presentara un desgarramiento íntimo que no tiene cura, muestra una crisis, la germinación de algo nuevo que todavía vive en lo viejo, coexistencia de lo antiguo en la germinación de lo nuevo. El hombre, que sostuvo una creencia durante varios siglos, arrojado a una circunstancia nueva, vive en una situación espiritual infinitamente desgarradora, se va quedando sin convicciones, sale de una creencia para vivir en otra. Esta es la tragedia: ese tránsito, esa afánisis de las creencias, por eso el héroe trágico es un héroe sin salida y, entonces, un dolor que no cesa .

Los personajes de las tragedias de Sófocles son hombres y mujeres doloridos, se duelen en sus desdichas con frases de brío o con acento desengañado y triste. Sófocles extremiza este dolor sin la menor esperanza de salida o cura, es un dolor definitivo. No hay en Sófocles dolor como paso a un gozo futuro y este punto es la señal de su humanidad, el hallazgo de su propia alma, de su espíritu. El personaje lo consigue, accede a él en el alumbramiento de su dolor, condición de su vida pero también de su lugar en el mundo. Este dolor hace que el héroe sea por primera vez lo que él es y que su puesto en el mundo se le revele como lo que realmente es; el dolor genera sabiduría.

La tragedia llega al momento del destino cuando se revela quién es, recién ahí, al borde de perderlo todo, incluso cuando ya nada puede serle quitado, solo la vida. Es la vía de la *hamartema*, ésta aparece

bajo la forma de un error, errar, incluso engañarse en el sentido más fuerte de un extravío de la inteligencia, de una ceguera que entraña el fracaso. La *hamartía*, yerro, esta locura que engendra la falta, esa *Áte* que como veíamos se apodera del sujeto, lo penetra como una fuerza maléfica, ésta lo envuelve y lo arrastra, convirtiéndose en lo más íntimo del sujeto, siendo al mismo tiempo exterior, *extima*, como dice Lacan¹⁰. Cloto¹¹ (*extima*), la hilandera, teje para el héroe una encrucijada de la que no podrá escapar, intentará salirse y sin embargo toda su acción lo ata. El agente está preso en la acción, no es su autor, permanece incluido en ella, no es el autor de la acción pero sin embargo las consecuencias le pertenecen.

No hay una esencia humana, el sujeto es efecto del significante, el sujeto es ese efecto de un signo que lo señala enigmáticamente donde al menos dos sentidos son posibles y donde la duda, como tercer elemento, relanza un nuevo efecto.

Se conoce la descarnada anécdota de Pablo Picasso, en la cual algunos franquistas nazis, le preguntan con extraña curiosidad en relación a su cuadro Guernica: “¿Usted hizo esto?”. No (es la respuesta), *lo hicieron ustedes. No fui yo sino ustedes, aunque fui yo quien lo pintó.*

El hombre es padre de sus actos siempre que no pueda atribuirse una fuerza exterior constrictiva. Y es aquí donde se aloja el problema ya que siempre se puede adjudicar una fuerza exterior.

¹⁰ En el seminario *De un Otro al otro*, 1968-1969, sesión del 12-3-69, Lacan usa un neologismo *extime*, traducido en la versión del mismo seminario, hecha por la Escuela Freudiana de Buenos Aires, por *extima*. En Marcelo Pasternac, Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, encontramos *extime* del que se comenta: “En español podría traducirse por *extima*, con lo cual *ex* aparece como un prefijo que connota, como en francés, la exterioridad y a la vez incluye “tíma” que viene de “íntima”: a la vez lo exterior y lo más próximo, como dice Lacan”. Cfr.: *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeelee, México, 2003, p.122-123 [N.E].

¹¹ Danielle Arnoux en su libro *Camille Claudel. El Irónico Sacrificio* se pregunta: “¿Quién es la llamada Cloto, la araña hilandera? En la *Teogonía*, Cloto es hija de la Noche con sus hermanas Laquesis y Atropos. Hilandera, es, entre las tres Parcas, la que expresa el encadenamiento irresistible de los acontecimientos en el entramado de la vida”. En nota al pie n.19 D. Arnoux apunta una cita de Hesíodo extraída de *Teogonía*: “Ella [la noche] dio nacimiento tanto a los Destinos como a las Muertes, a las Moiras como a las Ceres, vengadoras implacables, a Cloto la hilandera, Laquesis la que echa las suertes, a Atropos la inflexible, aquéllas que, a los mortales, en su nacimiento, dan el bien y el mal que tendrán”. Hesíodo, *Teogonía*, v. 217-219. Cfr. *Camille Claudel, El Irónico Sacrificio*, Epeelee, México, 2001, p. 119.

Ambigüedad en la tragedia.

Otro punto a señalar es la ambigüedad en la tragedia. En principio voy a referirme a Edipo rey. La ambigüedad de sus palabras traduce la ambigüedad de su ser, Edipo es doble, constituye por sí mismo un enigma....veamos:

Y nadie sino yo, es quien ha lanzado sobre mí mismo tales maldiciones. Mancillo el lecho del muerto con mis manos, precisamente con las que le maté. ¿No soy yo, en verdad, un canalla? ¿No soy un completo impuro? Si debo salir desterrado, no me es posible en mi destierro ver a los míos ni pisar mi patria, a no ser que me vea forzado a unirme en matrimonio con mi madre y a matar a Pólipo, que me crió y engendró...¹²

Este es uno de los mayores momentos de ironía trágica. Edipo se convence de ser asesino de Layo, pero aún no imagina que éste era también su padre y que su madre es Yocasta.

Nos cuenta Jean Pierre- Vernant que ningún género literario de la antigüedad utiliza tan ampliamente como la tragedia las expresiones de doble sentido, en particular, Edipo Rey. Contiene más del doble de fórmulas ambiguas que las demás piezas de Sófocles (son contadas por Hug en el año 1872 y, según indica, son cincuenta fórmulas)¹³.

Corresponde a lo que Aristóteles llama *homonymia* (ambigüedad léxica): “Los nombres tienen un número finito mientras que las cosas son infinitas. Por eso es inevitable que un nombre único tenga varios sentidos”¹⁴.

Es acá donde el dramaturgo juega con las ambigüedades para plantear su visión trágica del mundo. Se encuentra así un saber hacer de Sófocles similar al saber hacer de *Freud o de Lacan*, saber hacer en el sentido de una apertura a...

Citémos a Vernant:

El dramaturgo juega con ellas para traducir su visión trágica de un mundo dividido contra sí mismo, desgarrado por las contradicciones. En boca de

¹² Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I, Editorial Paidós, Madrid, 2002, p.110.

¹³ Op. cit., p 103

¹⁴ Aristóteles, *De Sophisticis Elenchis*, en: P. Vernant, op. cit.

diversos personajes, las mismas palabras toman sentidos diferentes u opuestos porque su valor semántico no es el mismo en la lengua religiosa, jurídica, política, vulgar. Así para Antígona, *nomos* designa lo contrario de lo que Creonte, en las circunstancias en las que se halla, también llama *nomos*. Para la joven la palabra significa regla religiosa; para Creonte, edicto promulgado por el jefe de estado¹⁵.

Por otro lado refiere Eurípides que si la cosa fuera bella y sensata para todos por igual, no se conocería entre los humanos la controversia de las disputas; pero para los mortales no hay igual ni semejante, salvo en las palabras ya que la realidad es completamente diferente.

Si bien en Eurípides la realidad no es lo real del psicoanálisis, se puede inferir la imposibilidad de alcanzar lo real/realidad por medio de las palabras ya que el muro del lenguaje junta al mismo tiempo que separa. Es así que en la pluma de Eurípides las palabras enmascaran lo *real*. Inalcanzable, podríamos decir, lo real, ya dejaba sus marcas en el muro del lenguaje.

Sigamos con Vernant por la claridad que arrojan sus palabras. Veamos:

Las palabras intercambiadas por los personajes en el espacio escénico, en lugar de establecer la comunicación y el acuerdo entre los personajes, subrayan por el contrario la **impermeabilidad de los espíritus**, el bloqueo de los caracteres, marca las barreras que separan a los protagonistas. Cada héroe, encerrado en el universo que le es propio, da a la palabra un sentido y **sólo uno**¹⁶.

El análisis ¿no pone ciertamente el énfasis en otros sentidos posibles? ¿cuántas veces un analizante dice : “No lo había pensado así...” , “nunca se me hubiera ocurrido de esa forma...”. Por eso esa metáfora de la Y griega, para algunos es consonante y para otros es vocal, misma letra y dos realidades diferentes! Somos consonantes, grita alegremente una y griega!, ¡pero claro que no!, ¡somos vocales! responde otra...el Petit Robert señala: *semiconsonante*.....

¹⁵ J.P.Vernant, op. cit, p.104

¹⁶ J. P. Vernant, op. cit., p. 38. Las negritas me pertenecen.

La ironía trágica consiste en mostrar cómo en el curso de la acción el héroe se encuentra literalmente preso por la palabra.

Esto está dicho en el psicoanálisis; Allouch lo formula así:

El psicoanálisis enseña que no, que lo que puedo, no “lo mejor que puedo hacer”, sino lo que puedo hacer en vez de lo peor, es precisamente someterme a algo que indica el nombre de inconsciente (aunque este nombre no conviene perfectamente), sacar las consecuencias de mis “*une-bévue*”: sueño, lapsus, síntoma, acto fallido, bajo el riesgo de descubrir al mismo tiempo que cada una de estas ” formaciones del inconsciente” me es bastante poco propia¹⁷.

Seminario la Ética: El brillo de Antígona

Aun más fundamentalmente que por su vínculo con el complejo de Edipo, la tragedia está en la Raíz de nuestra experiencia, tal como lo testimonia la palabra Clave, la palabra pivote, de CATARSIS¹⁸ [...] traducimos esa catarsis por algo así como purgación.para emplear los términos mismos de Molière, entraña la eliminación de los humores corruptos ¹⁹.

Aclara muy bien Lacan que no se trata solamente de una descarga sino más bien de una purificación, un retorno a lo normal: la purgación de las afecciones, de las pasiones, del temor y la compasión.

Antígona permite ver el punto que define el deseo, Antígona víctima tan terriblemente voluntaria (pero también Signé de Cofontaine en la Tragedia de Claudel). La tragedia muestra el destello del deseo, el efecto de lo bello sobre el deseo, más ya no hay allí objeto alguno sino el duro deseo de durar. Consumar el deseo para no consumir la vida.

Se trata del abordaje del deseo humano y de sus obstáculos. Siguiendo a Lacan podríamos preguntarnos qué es lo que viene a buscar un analizante en un análisis; busca, como él dice, lo que hay para encontrar, ya

¹⁷ Jean Allouch, *En estos tiempos*, “Carta abierta a Clément Rosset a propósito de sus notas sobre Louis Althusser”, colección libros de artefacto, Epee, México, 1993, p. 36. [En el texto de Allouch aparece: **Une bévue*: escritura de Lacan para *Unbewusste* (“inconsciente” en alemán)].

¹⁸ Las mayúsculas no pertenecen a la transcripción del seminario, son introducidas por el autor de este texto [N.E].

¹⁹ Jacques Lacan, El Seminario, Libro 7, *La ética del psicoanálisis, 1959-1960*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, Ediciones Paidós, Bs. As./ Barcelona, 2005, pp.294-295.

que si se busca es porque hay algo para encontrar y lo único que hay para encontrar es el *tropo* por excelencia, lo que se llama su destino. Señala que el análisis no podría dar ni siquiera un paso sin esta relación, de allí nuestro interés en la tragedia y el mito. En este seminario Lacan observa que el héroe de la tragedia pasa por todas las pasiones en que por lo común se enredan los hombres, excepto que en el héroe son puras y que él se sostiene en ellas íntegramente; puede decirse que como Antígona no conoce el temor ni la piedad. Siguiendo este hilo Lacan ubicará la dimensión trágica de la experiencia analítica.

En el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* dirá:

Es evidente que la gente con que tratamos, los pacientes, no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y no obstante, sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tienen que ver con la satisfacción. Satisfacen a algo que sin duda va en contra de lo que podría satisfacerlos, lo satisfacen en el sentido de que cumplen con lo que ese algo exige. No se contentan con su estado, pero aún así con ese estado de tan poco contento, se contentan. El asunto está justamente en saber qué es ese SE que queda allí contentado²⁰.

¿No se escucha aquí, el nudo que ubicamos en la tragedia?, ¿el *tropo de mal* mencionado al principio?

Last but not least; terminemos con Edipo, ya que en este drama es Edipo y solo Edipo quien dirige la acción, él es su obstinación. Casi podríamos decir que su pulsión no tiene ni invierno ni primavera, ni otoño ni verano, no cesa de querer saber, nada exterior a él lo obliga. Los otros personajes, Tiresias, Yocasta, el pastor, tratan de detenerlo y sin embargo va hasta el final de sí mismo. Edipo no hace de Edipo, *es Edipo hasta el final*. Vernant dice que Edipo no es hombre de términos medios que se acomode a un compromiso, ya que él va hasta el final. Y llegando al término del camino trazado hacia y contra todos es que descubre que al llevar el juego desde el principio al fin, fue él mismo con quien se jugó desde ese mismo principio hasta el final. Es así que podrá entonces, en el

²⁰ Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, El seminario, Libro 11, 1964, establecimiento del texto de Jacques-Alain Miller, Ed. Paidós, Buenos Aires, p. 173.

Como en la cita anterior la mayúscula es del autor y no de la transcripción del seminario citada [N.E.].

momento en que se reconoce responsable de haber forjado su desgracia con sus propias manos, cuando descubre que ya no es nada, convertirse realmente en un hombre. Esto es visible en Edipo en Colono.

Es dable señalar que Sófocles crea un discurso ya que instala el discurso trágico basado en la oposición entre el héroe y el coro por un lado y entre el coro, los actores y la ciudad por otro. Pero más allá de esto aún hoy produce efectos. El paralelo que se puede trazar, que en cierta forma trazo entre tragedia y psicoanálisis, puede confundir como ilustrar pero nadie puede escapar a su propia sombra.

Feliz aquél que no ha probado en su vida el sabor del mal,
pues cuando sacuden los dioses una casa, no hay furia
que no persiga y alcance hasta el último de sus descendientes.
Es como el oleaje del mar
Cuando los vendavales furiosos
del viento tracio barren las tinieblas submarinas
y, desde los abismos, hace girar en torbellinos
la negra arena, que levantan
sus soplos hostiles, y gimen bajo sus azotes los acantilados

Sobre la casa de los Labdácias veo acumularse antiguas
desgracias, cayendo las nuevas sobre las desgracias de los fallecidos,
sin que jamás una generación exima a la siguiente: los abate
un dios, y no hay liberación posible .
Y ahora que sobre su ultimo brote
Habría brillado una luz en la casa de Edipo,
Lo siega la hoz sangrante
De la Muerte,
La insensatez de unas palabras, y la mente cegada por la Erinia .

A tu poder , oh Zeus, ¿Qué transgresión
del hombre podrá ponerle freno?
Ni lo domeña el sueño, que todo lo somete,
ni la divina carrera infatigable
de los meses, y, Señor a quien el tiempo no envejece,
ocupas del Olimpo
la luz resplandeciente .

Para el tiempo inmediato, para el tiempo futuro,
Como para el pasado, ésta será la ley: jamás puede insinuarse
en la vida del mortal la grandeza sin que sea confundido.

La errabunda esperanza,
seduce a muchos hombres,
a muchos defrauda en sus vanos deseos;
sin que nos demos cuenta se insinúa en nosotros
hasta que nos quemamos en el fuego los pies .
Un sabio fue, sin duda, quien profirió este dicho:
El mal parece un bien
Al hombre cuya mente
Quiere dios confundir;
Poco vivirá el tal sin que sea confundido.
(Coro lírico de Antígona)²¹

Eric Robertson Dodds exclama que fue sobre todo Sófocles el último gran exponente de la concepción arcaica del mundo porque fue quien expresó la plena significación trágica de los viejos temas religiosos en su auténtica forma aunque sin atenuarla ni moralizarla; el sentimiento abrumador de la condición indefensa del hombre frente al misterio divino y frente a la *Até* que sigue a todo logro humano y fue también quien hizo de estos pensamientos una parte de la herencia cultural del hombre de occidente.

Para el final:

En breve espacio crece la dicha de los mortales. E igual de pronto cae por tierra zarandeada por un designio ineluctable . ¡seres de un día! ¿qué es uno? ¿qué no es? El hombre es el sueño de una sombra. Píndaro de Tebas. Pítica 135-137²².

²¹ Eric Robertson Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza editorial, Madrid 2006, p. 59.

²² Pedro Lain Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, ediciones Anthropos, Barcelona, 2005, p.54.

La Medea de Eurípides: el predominio de una versión

Rosa Verónica Peinado Vázquez

Los mitógrafos, que con el fin de sistematizar los mitos surgieron pronto en Grecia, así como una variedad de estudios modernos, se han ocupado de presentar los mitos griegos como una especie de biografía de tal dios, héroe o mortal. Algunas veces señalan las variantes de alguno de los puntos en el mito, y otras veces eligen alguna de esas variantes, intentando dar forma a un mito de inicio a fin.

Sin duda, los mitos se distinguen por tener variantes en su historia, debido a su carácter oral o, en el caso de los griegos, a que formaban parte de la creación poética. Calasso señala que:

[...] los griegos no se transmitían sus historias a través de una autoridad sacerdotal. Eran historias erráticas, y también por ese motivo se embrollaban con tanta facilidad. Los griegos se acostumbraron, como a un hecho normal, a oír las mismas historias contadas con tramas diferentes. Y no existía una autoridad última a la que referirse para saber cuál era la versión justa¹.

Dado que la tradición oral sólo ha dejado muy pocos mitos en algunas transcripciones directas², la fuente más importante para los mitógrafos es la literatura, desde Homero hasta los trágicos, quienes trataban el mito de la manera que mejor convenía a sus necesidades poéticas. Y esas variantes literarias se han integrado como un dato más en la “vida” de un personaje de la mitología.

La relación entre mito y literatura es señalada de manera clara por aquellos cercanos al tema:

Los mitos griegos eran historias transmitidas con variantes. El escritor las recomponía, de manera diferente, en cada ocasión, omitiendo o añadiendo.

¹ *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 251.

² Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Bs. As., 1986.

Pero las nuevas variantes debían ser raras y poco visibles. Así cada escritor incrementaba y afinaba el cuerpo de las historias. Así siguió respirando el mito en la literatura³.

En particular, la tragedia griega favoreció la conservación de muchos mitos griegos y contribuyó además a la producción de sus variantes. Aristóteles, en la *Poética*, señala que “el mito es el principio y el alma de la tragedia” (1450 a) y añade: “no se deben deshacer los mitos tradicionales [...], conviene sin embargo, que el poeta halle nuevas invenciones y use bellamente de las recibidas.” (1453) Es un hecho constante pues —y según Aristóteles una condición— que los trágicos introdujeran alguna variante a los mitos que utilizaban.

La Medea de Eurípides

Una de las clasificaciones que los especialistas ofrecen de las tragedias de Eurípides se basa en el contenido: algunas son consideradas tragedias mitológicas; otras tragedias políticas, otras sobre la guerra y sus consecuencias; tragedias realistas (entre las cuales se encuentra *Medea*), tragedias fallidas y tragedias románticas. Es decir, que Eurípides, indica López Férez⁴, ajusta los materiales míticos a sus necesidades poéticas; de manera que algunas veces acepta la versión más extendida de un mito (que conocemos por otras fuentes), algunas otras mezcla datos mitológicos procedentes de varias versiones, o bien innova trastocando el orden cronológico o introduciendo variantes raras o inauditas.

La existencia de una o varias versiones en el mismo mito se explica, entonces, por la naturaleza reformadora de las obras literarias que servían de fuente a los mitógrafos. Pero el triunfo de una variante sobre otra dependía, en gran medida, del público —en este caso, presente en el teatro—, tal como nos permite demostrar el mito de Medea.

Después de varios años de vivir exiliada junto con Jasón en la ciudad de Corinto, Medea se encuentra de pronto abandonada, pues su marido se había casado con la hija del rey Creonte. Este último, temiendo la

³ Roberto Calasso, op. cit., p. 254.

⁴ *Historia de la literatura griega*, Cátedra, Madrid, 1986.

reacción de Medea, decreta el destierro para ella y sus hijos. Ante esta situación Medea consigue que el rey le permita permanecer un día más en la ciudad, tiempo suficiente para llevar a cabo su venganza.

Envía a sus dos hijos con regalos para la princesa. Cuando ésta toma la diadema de oro y se viste con el velo impregnado con veneno muere de forma terrible, al igual que su padre quien la había abrazado, lamentando su muerte.

Después de esto, Medea determina matar a sus hijos, pues no está dispuesta a dejar en manos de otros su forzosa muerte, siendo ella quien les dio la vida. Cuando Jasón se entera de lo ocurrido a su reciente esposa, va en busca de sus hijos para protegerlos del odio de los corintios. Pero llega demasiado tarde, pues ya Medea había clavado la espada.

Es fácil reconocer en esas líneas parte de lo que se denomina “el mito de Medea”, pero no es obvio que, si bien la muerte de los hijos es un hecho constante en la leyenda de Medea, fue Eurípides quien introdujo una clara variante: los hijos asesinados por la madre como parte de la venganza contra el desleal marido.

El predominio de una versión

La versión de Eurípides tuvo gran aceptación entre el público. Hubo muchos imitadores de ella. La *Medea* fue traducida muy tempranamente a las lenguas modernas, el texto de la ópera de Cherubini descansa en ella, también ha sido reinterpretada por autores modernos. Algunos mitógrafos, incluso, han optado por esta variante de Eurípides considerándola como la única.

Lo que, en la actualidad, cualquier persona cercana a la cultura griega y en particular a la mitología recuerda es, sin duda, esta historia, el filicidio en Medea. Sabemos, sin embargo, que previamente a la obra de Eurípides existía ya la creencia de que los hijos habían muerto apedreados por los corintios o incluso a manos de su propia madre, pero ello había ocurrido sea porque la diosa Hera se lo había ordenado con la promesa de hacerlos inmortales, sea porque accidentalmente Medea, con el deseo de hacerlos inmortales, los había matado. Estas variantes son poco recordadas.

En el caso de la *Medea* de Eurípides, señala Aristóteles, “el uso bello” queda representado en la variante que hizo de la voluntad de esta mujer

la asesina de sus propios hijos. Medea se enfrenta a una batalla interna, que para algunos es de tipo psicológico entre la razón y la pasión, y para otros es un conflicto de género: una lucha entre lo masculino (heroico) y lo femenino (maternal). Lo importante es que se revela la voluntad de la mujer en la elección del infanticidio. Y el elemento de la voluntad era un tema nuevo en el mundo griego, pues, como lo revelan tragedias anteriores, el héroe trágico sólo hacía lo que su destino tenía prefijado o actuaba poseído por la locura enviada por los dioses, lo cual, obviamente, le anulaba la responsabilidad de sus acciones. Pero cuando era el protagonista quien decidía sobre sus actos, tal como lo explica Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, entonces entraba en juego la posibilidad de ser considerado justo o injusto. En este sentido Medea habría cometido un acto de injusticia que tendría que ser penalizado, pero no sólo no fue castigada por Eurípides, quien la envía a vivir a Atenas, al palacio del rey, después del filicidio, sino que el público espectador le concede el triunfo a la obra, aceptando con ello la variante de Eurípides.

Los motivos sociales

En la tragedia griega encontramos que además de la explicación mitológica en el argumento existen motivos de tipo social o político que validan la trama. En el caso de *Medea* es evidente. En la sociedad griega los hijos eran casi siempre el objetivo del matrimonio, y tenían funciones muy definidas: eran quienes se encargaban de cuidar los bienes familiares y estaban obligados a proporcionar atenciones a los padres en el momento de la vejez y en su muerte.

De tal manera que para el griego procrear era, ante todo, una necesidad. Por ello existía la costumbre de la exposición de niños. El padre tenía la posibilidad de elegir si aceptaba o no al hijo recién nacido; en el caso de que éste tuviera algún defecto o fuera niña y ya hubiera una en la familia se le abandonaba con el fin de que algún esclavo lo recogiera o bien de que muriera indefenso. Pero en la tragedia de Eurípides el coro horrorizado suplica a Medea no llevar a cabo el filicidio, ella es sólo la madre.

En relación a esta función materna de Medea, la situación no era provechosa. Recordemos que en Atenas había tres categorías para designar el género femenino: *hetairai* (prostitutas), *pallakai* (concubinas) y

*gynaikes*⁵ (esposas). Las primeras estaban para el placer, las concubinas para compartir la vida cotidiana con el hombre y la esposa para procrear hijos legítimos y ser guardiana de las cosas del hogar. La diferencia fundamental entre las dos últimas categorías (la de la concubina y la mujer legítima) descansa en la cuestión de los hijos: los de la primera, si los hubiera, no poseían ningún valor para el padre, los del matrimonio, en cambio, perpetuaban el linaje. Medea, por su condición de extranjera, era la concubina de Jasón, razón por la cual éste decide casarse con la hija del rey y engendrar nuevos hijos, hijos legítimos⁶.

El genio del dramaturgo consiste en convertir un acto abominable en un acto justificable.

Catarsis

La interpretación de los mitos a partir de su semejanza con los sueños no es nueva: su parecido a la mezcla fantástica, como representaciones de deseos humanos, etc. ¿Qué elemento de la naturaleza humana se reveló hace más de veinte siglos a los espectadores que se encontraban en el teatro el día de su representación y que sigue impactando a quienes la han conocido en su forma escrita?

De la misma manera en que, dice Freud, el público espectador de la obra Edipo Rey del trágico Sófocles quedaba impactado ante la inminente muerte de Layo a manos de su hijo Edipo y el casamiento de éste con su madre Yocasta, quienes en esos años presenciaron la Medea de Eurípides no pudieron reaccionar de distinta manera ante el triunfo, en la lucha interna de la protagonista, de los sentimientos “heroicos” contra los “maternales”, la cual concluyó en el asesinato de los hijos.

Freud, en la elaboración del famoso Complejo de Edipo, indica:

También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre, y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana [...].

⁵ El término griego para designar a la esposa, *guné*, proviene de la raíz *gn*, de donde se deriva el verbo *gígnomai*, que significa “engendrar”.

⁶ Es interesante también escuchar que su nombre Μηδεια hacía referencia (entre varias posibilidades como μήδεα que proviene del verbo μέδω: pensar) a un pronombre griego μηδεις, μηδεμία, μηδέν, que significa “nadie”.

Si esto es así, uno comprende el cautivador poder de *Edipo Rey*, que desafía todas las objeciones que el intelecto eleva contra la premisa del oráculo, y comprende por qué el posterior drama del destino debía fracasar miserablemente [...] la saga griega captura una compulsión que cada quien reconoce porque ha registrado en su interior la existencia de ella⁷.

Considero que nada distinto ocurre con la *Medea* de Eurípides. Lo que la variante de Eurípides introduce respecto a las anteriores es el elemento de la voluntad de la madre en la muerte de los hijos. Medea engendró unos hijos para Jasón, y dado que éste ya no los necesitaba, pues tendría nueva y legítima descendencia con la princesa, a Medea no le quedaba vínculo alguno con ellos. Y lo que todo ello pone de relieve es el lugar que, en la Grecia antigua, tenía el deseo de la mujer respecto al nacimiento de sus hijos.

Quien conoce este punto del mito no puede sino reconocer en sí esa lucha de sentimientos ambivalentes que la misma Medea experimentó. Medea lleva al extremo el reclamo por la ausencia del deseo en relación a sus hijos.

Si lo exponemos en palabras de Aristóteles, esta tragedia triunfó ante el público gracias a la *catarsis* que produjo. Este término, que se traduce incorrectamente por el de “purificación” (referente al fuego πυρ), es más bien, la sensación que el espectador de la obra de teatro experimentaba ante la desgracia del personaje trágico y que le permitía reconocer que él podría haber estado en su lugar. Es decir, la *catarsis* (κατάρσις), que contiene en su raíz la preposición κατά cuyo significado principal es “movimiento hacia abajo”, es el momento en que el espectador se da cuenta de que pudo ser él mismo quien sufriera la situación trágica del protagonista de la obra pero, a la vez, la sensación de alivio de no serlo. J.P. Vernant, un gran especialista en temas griegos, indica al respecto:

La tragedia monta una experiencia humana a partir de personajes famosos, pero los instala y los hace conducirse de tal manera que [...] la catástrofe que se presenta soportada por un hombre, aparecerá en su totalidad como

⁷ “Los orígenes del psicoanálisis”, Carta de Freud a Fliess del 15 de octubre de 1897, en *Obras completas*, vol. 1, Amorrortu, Bs., As., 1976, p. 307.

probable o necesaria. Es decir, el espectador que ve todo con piedad y terror adquiere la sensación de que cuanto sucede a ese individuo, habría podido sucederle a él.

Conclusión

En la actualidad, los grupos abocados al estudio de la “mujer” y de las comunidades en pro de la diferencia sexual no hacen sino continuar con la reflexión de la problemática del deseo materno. Incluso algunas corrientes psicológicas identifican el “complejo de Medea”, como el sentimiento o el acto concreto de deshacerse de sus propios hijos una vez que el padre ha salido de sus vidas.

Recientemente apareció en una revista de difusión una encuesta hecha a las mujeres norteamericanas que se encontraban entre los 30 y 40 años de edad. Respecto a su deseo de procrear el 30 % de estas mujeres había decidido no ser madre.

Otro ejemplo que permite reflexionar sobre la cuestión es el reciente y divulgado caso de una pareja europea de homosexuales que deseaba tener un hijo. Contrataron a una mujer que se dedica a “rentar” su vientre y a la que inseminaron con el esperma de ambos sujetos, dejando a la suerte la cuestión genética, es decir, ambos serían los padres. Pero en el momento en que se preguntaron quién sería la madre de ese bebé, no había elementos claros para tan importante determinación, y lo único que los llevó a fijar los roles fue el hecho de que uno de ellos, judío, había perdido a gran parte de su familia en el exterminio nazi, de tal suerte que en ese momento sólo su madre estaba viva, por lo cual decidieron, para perpetuar el nombre de la familia, que él sería el padre.

Como podemos apreciar, la maternidad es una cuestión de deseo, no de naturaleza, tal como parece indicar el éxito de la variante de Eurípides con su tragedia *Medea*, pues muestra el reflejo de nuestros deseos más recónditos, tal como señala Ángel María Garibay:

“Ésta es la misión del teatro [cuya alma es el mito]: hacer que el hombre vea su vida misma en otro”⁸.

⁸ *Teatro helénico*, IMC, Toluca, 1992, p. 93.

Por otro lado, en menester reconocer que la mitografía antigua utilizó, en gran parte, creaciones literarias arbitrarias para conformar un mito y en consecuencia los estudios posteriores derivados de ella que se basan en el análisis de un mito, pensado como el relato de la “vida o hechos” de un personaje, resulta poco riguroso dado que sus cimientos son muy poco firmes. En el análisis del mito se está más bien en el terreno del análisis literario, pues determinado hecho presentado en las variantes de los trágicos sólo puede hallar explicación en la propia obra en la que se originó. Y es ahí también donde podemos encontrar la razón de la preeminencia de una variante de los mitos griegos. Sin lugar a dudas la que se impone es aquella que revela a los oyentes un elemento inconfesable de su propia vida.

Cuernavaca, Morelos, octubre de 2008

*Estanquillo*¹

¹ Estanquillo: en México, tienda pequeña o tendajón de artículos variados.

Nota a propósito de “Variedades del México Freudiano” de Carlos Monsiváis

Carlos García Calderón

Las grafías de Carlos Monsiváis conllevan un reiterado devenir por los linderos de la Cultura Mexicana y sus latentes manifestaciones en los matices que consolidan la misma. Es decir, Carlos Monsiváis es el incansable espectador de este rebuscado país. Espectador que hace de lo cotidiano una experiencia casi poética entrelazada con un humorismo-crítico-irónico. Monsiváis, a veces Carlos, ha creado un personaje que aparece, se esfuma, pero su vigencia reincide en los ecos de la cultura mexicana; igual lo podemos mirar como actor de cine, cantando una bomba yucateca con la *Maldita Vecindad*, caminando por las calles de Filomeno Mata, siendo ilustrado por Jis y Trino. De la misma manera, su escritura está tamizada por referencias poéticas, guiones cinematográficos, suspicacias filosóficas, nombres literarios, perspectivas antropológicas, extracción de la risa generada por los parlanchines políticos de este país, efectos de los *mass-media* y, por supuesto, sus documentos muestran los acontecimientos cochambrosos y dolorosos de este territorio que habitamos y solemos llamar México.

La obra de Monsiváis es referencia necesaria para comprender nuestro presente ya que sus textos se permean de signos que abren la posibilidad de intercambio con otras formas, por lo tanto con otras latitudes.

A propósito del texto: *Variedades del México freudiano* publicado en la Revista Nexos en 1978 Monsiváis revisita los efectos de la contusión de una sociedad clase-mediera que asume los conceptos freudianos como una parte vital de su existencia. Allí los nombres de Foucault, Baudrillard aparecen como signos proféticos para una escritura sobre la sexualidad. Paulatinamente se desvanece la moral que heredamos desde la Conquista de México y que curiosamente se diluye en algunas ciudades del territorio nacional, aunque curiosamente hay latitudes en el interior del país que se resisten: así el Bajío.

A pesar de la distancia que propicia el tiempo, la vigencia del texto *Variedades del México freudiano* permanece y se vigoriza frente al exceso

producido por el mundo *psi* (incluida la I.P.A) habitado por el nombre de Freud y Lacan, aunque es un psicoanálisis sin inconsciente, sin narcisismo, sin representante de la representación, sin real, sin destitución subjetiva, sin nudo-bo. Así los tiempos, entre tanto, el nuestro.

Cabe aclarar que este texto aparece antes de la expansión del VIH, signo que cambiaría radicalmente la sexualidad, pasando llanamente el discurso moral hacia un discurso educativo. Es decir la sexualidad y la corporalidad se modificaron, no por los alientos discursivos que revelarían lo sexual, sino por una cuestión, casi de salud pública. El control del cuerpo, una vez más.

Años más tarde Monsiváis en *Aires de Familia* (2000) nos afirma que *Freud*, lo post-freudiano y los nombres de *Lacan*, *Foucault*, *Derrida* nos llegan un poco tarde, quizás demasiado tarde ante los cambios emergentes de la estructura social, así la sexualidad y sus nuevos derroteros morales.

Santiago de Querétaro
Invierno del dos mil ocho.

Variedades del México Freudiano¹

Carlos Monsiváis

Después, oh flor de histeria: llorabas y reías.

Rubén Darío

Inicio estas notas con una arbitrariedad: por “México Freudiano” entiendo aquí el gran nivel de aceptación de las realidades sexuales que deriva de la divulgación de las teorías de Sigmund Freud tal y como se han ido asimilando por las diversas clases sociales. En este sentido, el México Freudiano sería, a partir de distorsiones y acomodados, la puesta al día en las primeras seis décadas del siglo XX (con derivaciones en los años siguientes) del pensamiento del gran psicoanalista. A partir de las tesis, los comentarios, la introducción de un vocabulario, la presencia del psicoanálisis y la interpretación de los sueños, lo “freudiano” cala ampliamente en la sociedad y la familia. Lo “Freudiano” es la divulgación “popular” y con frecuencia disparatada de los factores profundos que guían la vida sexual, y es la conversión de doctrinas y dudas en industria de la conciencia.

Para que este “freudismo”² se imponga como fenómeno ostentoso, fue preciso, como indica el ensayista norteamericano Leslie Fiedler,³ expurgarlo de algún modo, despojarlo de su denso estoicismo, de su visión trágica del ser humano y de sus implicaciones morales más perturbadoras. Hechos los ajustes, Freud reaparece como un guía amable, un profeta del equilibrio social que promueve un “narcisismo colectivo” obsesionado con el perfeccionamiento interior de los individuos.

Al establecerse, el México Freudiano necesita desplazar a lo que podría llamarse el México Ripalda,⁴ y a la moral tradicional católica,

¹ Publicado en la revista *Nexos* Vol. 1 N° 12, Diciembre 1978, México. El autor ha revisado el presente artículo para su publicación en *Litoral*. Carlos García Calderón ha establecido las notas al pie.

² Para este problema sobre el “freudismo” cotejar el texto de Paul-Laurent Assoun titulado *El Freudismo*, Siglo XXI Editores. México 2003.

³ Crítica literaria norteamericana.

⁴ El autor hace alusión al proceso de culturización por conducto de la enseñanza del catecismo. Jerónimo Martínez de Ripalda, nació en Teruel en el reino de Aragón en 1536. En 1551 ingresó a la compañía de

criolla, hispánica. El México Ripalda ve en el ocultamiento de la vida sexual el instrumento que garantiza la escenificación del dominio de los sentimientos íntimos, la ubicuidad de las sensaciones del pecado y la transgresión de la norma. La mirada reprobatoria del confesionario o el catecismo ripaldiano es en sí misma un aparato policíaco. El “México Freudiano” ve en la indagación de las realidades públicas y secretas del sexo una nueva formación de poder, basado en una racionalidad un tanto improbable y en la vigilancia atenta del desamparo final de las personas; así contribuye, como indica Franco Basaglia, al equilibrio y al proceso de integración y desarrollo del capitalismo.

Este proceso de carácter mundial transfiere al psicoanálisis, la psiquiatría y la psicología las funciones interpretativas y curativas del alma antes monopolizadas por la iglesia católica, define un nuevo canon de salud mental, tan discutible y tan sujeto a la manipulación como se quiera, aunque ya en los terrenos de la secularización. Bajo la capa de la pretensión científica, el “México Freudiano” (collage de creencias populares sobre el psicoanálisis y caudal de supersticiones semi-científicas sobre la conducta) construye hallazgos y dictámenes sobre la salud mental que son instancias represivas ya sujetas a debate. De modo mayoritario los encargados de ese monopolio interpretativo de la salud mental (psiquiatras, analistas, psicólogos) son durante un largo tiempo, como indica Félix Guattari, los encargados de las nuevas normas de estructuración social.

Todo el placer para el deber

¿Dónde desemboca este proceso que sólo gracias al debate internacional y a la madurez de un sector de especialistas se opone a los remanentes del ocultamiento y abatimiento de la vida sexual? ¿Cuántas frustraciones, inapetencias e incomprensiones derivan del manejo ya no clerical

Jesús. Tuvo a su cargo las cátedras de filosofía y teología y fue rector de la Universidad de Salamanca. En 1618 publicó El catecismo de la Doctrina Cristiana. Se recomienda consultar el documento electrónico “El Catecismo de Ripalda” de la Dra. Ma. Adelina Arredondo López: <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/diccionario/htm/articulos>

Cotejar el texto “La influencia de Voltaire en los intelectuales tapatíos de la primera mitad del siglo XIX” de Celia del Palacio Montiel en la compilación *Voltaire* de Carmen Silva. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995.

de la represión? En última instancia; todo sigue centrado en la Familia Mexicana, cuyo ideal, la utopía del patriarcado, se transparenta y se ejerce en unas cuantas acciones: monogamia formal y unilateral (sólo para mujeres), negación del placer, uso político de prohibiciones (y tolerancias) sexuales, elevación de la ignorancia al rango de obediencia de la ley divina o de la ley social, construcción de la índole estatal a imagen y semejanza del modelo familiar.

* * *

Históricamente, la mitología sexual de las familias se ha nutrido del proclamar ajeno y enemigo a lo que ocurra fuera del recinto hogareño. El proceso de consolidación es largo e involucra el desarrollo paralelo de la idea de Nación, el odio o el resentimiento programados y reales hacia lo diferente y la manipulación abierta de verdades o hipótesis científicas que actúan como métodos de confiscación o sojuzgamiento de las realidades.

La nación mexicana surge entre otras cosas, como el deseo de un nuevo país, una Nueva España sin las lacras visibles de la España que se ha abandonado. No hay, ciertamente, peregrinos puritanos que huyen de las prohibiciones de su fe disidente, pero sí hay creencias vagas, misticismos confusos y brumosos, supersticiones de taberna y barco que, al aislarse en la inmensidad territorial y en el paisaje hostil recién descubierto, se vuelven dogmas que son signos y formas de la razón. Según los conquistadores, aferrarse a las creencias traídas de España es conservar la razón, y allí interviene un hecho: la Contrarreforma está a la vista y el gobierno español y los conquistadores la consideran un plan de gobierno de virreinos y de comportamientos. “He aquí ante nuestros ojos una sociedad austera, piadosa, ascética, entregada a la contemplación de las llagas del Señor y de las maravillas de la Virgen”.

La religión es un desfile de rituales —a la fe por el espectáculo— que se le impone a masas ignorantes y amorfas para más recordarle que sus dioses ya no ocupan el altar mayor y que se depende en todo de los conquistadores. Se construyen templos con el ademán febril de quien erige monumentos de intimidación y búsqueda de consuelo.

Desde su inicio, la sociedad mexicana queda uncida a la Iglesia que es, y espero que tal comprensión no resulte un sacrilegio de doble filo, la televisión de aquel tiempo, que concentra la atención, el asombro, la credulidad colectiva. Sin Iglesia no hay dominio español y la institución pone sus condiciones, hagamos aquí realidad el sueño de Ignacio de Loyola y Domingo de Guzmán, mezclemos hasta confundirlos los órdenes de la vida religiosa y de la vida social.

Para la iglesia, aclara Jacques Lafaye⁵, México será la Nueva Roma o la Nueva Jerusalén. No importa que la realidad incluya epidemias de sífilis o viruela, ni que las apetencias del encomendero se sacien a diario en las indígenas⁶, que se inician en el mestizaje con el estupor del objeto de carga que tardara siglos en saberse objeto y sujeto sexual, sin culpas añadidas. Cuenta lo otro, la reverencia a los mandamientos de Dios, la celebración macerada de la Cuaresma, la solemnidad con que se extiende el brazo para que la mujer legítima se aferre a él. La Santa Inquisición controla la vida política y averigua la intimidad de los pensamientos y de las recámaras. De tu conducta que no tienes por qué llamar privada, oh súbdito, depende la conservación de tus bienes, y recuerda: si satisfaces tu cuerpo de modo heterodoxo te retorcerás en la hoguera. Hay que devolverle a la Iglesia el favor por su auspicio divino de la Conquista y omitir la existencia de los goces sensuales, y ya entrado en estos gastos, la existencia misma del cuerpo.

La humillación de la carne no es metáfora: es el pago al aliado y al cogobernante, pero es también el recordatorio del deber primordial: la apariencia ascética da fe de la seriedad con que se implanta el Nuevo Mundo. La sociedad censura toda presencia pública del sexo y hasta las masas indígenas van acostumbrándose a vincular sexo con degradación y alejamiento del sexo con espiritualidad. Sólo los animales —es la moraleja de esta lógica de dominio— ven el coito como natural. En rigor, el virreinato le entrega a la nación independiente un legado: el conjunto de represiones públicas que las instituciones encabezan, para empezar la supresión de cualquier marginalidad. Casi al arribar los españoles, con el asco descrito por Bernal Díaz del Castillo, liquidan a los miembros

⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, F.C.E, 3ra ed, 1999.

⁶ Cabe revisar el texto de Tzvetan Todorov: *La conquista de América: el problema del otro*, Ed. Siglo XXI, 1997, donde se describe la violencia generada por el encuentro de dos mundos.

del harem masculino del cacique de Cempoala; y en el virreinato los somáticos (palabra que surge al esdrújular los españoles la voz “sodomitas”) expían agónicamente su pecado nefando. Y se multiplican las prohibiciones que encarecen la sensación de falta ante Dios y la Corona de España.

En 1778 un tratado de la mortificación publicado en Puebla aclara: “Lo quinto, no toque sin causa justa a otros en las manos, rostros, ni cabeza, aunque sean criaturas, ni halague a otros animales, que con la blandura de sus cabellos suelen no pocas veces, causar deleites sensuales”.

La nueva nación recibe el desdén pregonado por el sentido del tacto y la rendición ante ese conjunto desensualizado, la familia.

De la Madre Patria al paterfamilias

La nación emergente va obteniendo las legitimaciones que requiere una Sociedad Civilizada que apenas es la suma de familias unidas por creencias y prohibiciones compartidas. Desde los márgenes, los que no pertenecen a esa sociedad, imitan como pueden sus costumbres, se enterran irregularmente de su mal proceder y se inhiben con desconsuelo. El siglo XIX es el espectáculo de minorías que combaten entre sí, predicán la libertad de cultos o el regreso a la monarquía, le guardan fidelidad externa a sus legítimas esposas, conciben el amor como la pureza y el placer como aquello que no se atreve a decir ni su nombre ni sus posturas. Estas características (compartidas internacionalmente) indican la sobrevivencia en el siglo XIX de teorías y prácticas de la cultura sexual del virreinato, sin que nadie se dé por afectado, como lo prueba la casi total ausencia literaria de los personajes del libertino⁷ y de la cortesana. Antes, durante y después de la Guerra de Reforma, la Iglesia eleva los arquetipos de la castidad y el sexo por obligaciones reproductivas, para que la sociedad obedezca y la gleba (que no obedecerá) se intimide y se sienta de nuevo fuera de la norma y digna de desprecio. Tal vez una de las razones que expliquen el registro casi nulo de las rebeliones

⁷ Dicha figura aparece majestuosamente en la novela *Las amistades peligrosas* de Choderlos de Laclos. Editorial Cátedra. 1990. Se han realizado varias adaptaciones cinematográficas de dicha novela, pero cabe rescatar la versión filmica de Milos Forman: *Valmont*. La figura exaltada del libertino también la encontramos en: *Extravíos o mis ideas al vuelo*, de Charles-Joseph de Ligne, Editorial Sexto Piso, México, 2004.

urbanas, es el juicio sobre los *léperos* por quienes podían documentar sus luchas los vieron, con otras palabras, como meras variantes de la animalidad. No pertenecen a la sociedad, fornican sin pudor, viven en el hacinamiento y la promiscuidad. No son nada, cerdos con el uso del habla, materia prima del resentimiento, que acecha la zona luminosa de la vida decente ante Dios y ante los hombres. Aun más; se les permite sexualizar el lenguaje (la *leperada* es voz de origen social inequívoco) porque el habla sexualizada refrenda las bajezas de sus apetitos. De eso se trata, de un lépero, de un afectado de la lepra de la pobreza, sólo se espera que, por contraste, ratifique la moral social dominante. Mientras, la mujer en casa, y de preferencia, con la pata rota.

* * *

El mensaje social del siglo XIX no es tan uniforme como lo insinúan estas generalizaciones, aunque tampoco las variantes son demasiadas. Para construir a la nación es indispensable primero construir a la Sociedad, y por eso, el nacionalismo incluye entre sus premisas la idealización de la mujer, indispensable como aliciente espiritual para el hombre, **Hombre, mujer**: estos dos términos sólo afectan a los miembros de la Sociedad. Fuera de este ámbito, de las familias incluidas nadie idealiza a la mujer, nadie ensalza su dulzura y su aire virginal, nadie ve en lo virginal un adjetivo laudatorio. En rigor, poco puede decirse hasta bien entrado el siglo XX, de la vida sexual de las mayorías, que permanecen como terreno indocumentado, zona de los apetitos y las represiones que a nadie le importan. Si, previsiblemente, la relación sexual es allí más natural, debió serlo también el que esa naturalidad exhibiese el comportamiento animal, otro elemento que justificaba la condición de explotados y marginales.

* * *

El siglo XIX, un tiempo del sentimiento de culpa. No trato de psicologizar el pasado. Tan sólo apunto a la gran estrategia de inhibición que se da en el proceso formativo de las hoy llamadas “clases medias”. La honra es método que tasa la propiedad y preserva el status. Entonces,

fuera del modelo procreador empieza el vacío, la zona que entrega todo —respetabilidad, hidalguía, honra, hombría de bien— a un momento de frenesí. Fuera del “creced y multiplicaos” comienza para la mujer la traición al destino sublime de su cuerpo, la correa de transmisión entre el instinto y la prole. No enjuicio a las bisabuelas: trato de situar los elementos de la moral heredada, muchos de ellos transmitidos hasta hoy, que han frenado y mutilado el desarrollo social. Uno, preponderante, sostenido por el confesionario y la hipocresía autodefensiva de las mujeres, es la noción inacabable de estar en falta ante los ojos de Dios, que es la sociedad. Este elemento por así decirle “legendario”, le permite rápidamente a la Iglesia rehacerse de su derrota ante los liberales de la Reforma: pierden la guerra pero, a través de las mujeres, se apoderan de la paz. El Estado se separa de la Iglesia pero sigue unido a ella a través de la mitología familiar.

En este sentido, la vida sexual de la dictadura de Porfirio Díaz no es sino la prolongada escenificación de temblores, vicios, arrepentimientos y exámenes de conciencia. Culpa ante Dios, la sociedad, el goce corporal, la satisfacción del instinto, los siete minutos de placer, la intensidad del orgasmo. La Sábana Santa (que oculta el cuerpo de la esposa) no es una anécdota; es la declaración de que las formas sociales rigen incluso la intimidad. El Manual de Carreño⁸ tampoco es sólo banalidad regocijante. Es el mayor canto en español a la insignificancia de la carne y de la omnipotencia de las formas desensualizadas. Los otros porfirianos, los de los burdeles y las tarjetas postales libidinosas y las figurillas de barro con penes gigantescos y las estampas acariciadas y desgastadas en la noche, y los soldados y los caballerangos acosados por señores armados de monedas de plata, estos personajes si bien no se incorporan a un clásico como el victoriano *My Secret Life*⁹ le entregan a sus fantasías la dimensión más precisa: el sexo que ocurre en otra sociedad, en otro país.

En apartamentos orientales, enfundados en batas persas, rodeados de objetos estéticos, prodigando sándalo, estos “libidinosos” se conside-

⁸ Manuel Antonio Carreño, “*Manual de urbanidad y buenas maneras*”. Ed. Patria. 2004. Documento ortopédico, que es parte de la cultura mexicana desde 1934 y que actualmente se sigue publicando. Es un catálogo de cómo comportarse y ser decente en sociedad.

⁹ Dicha figura aparece majestuosamente en la novela *Las amistades peligrosas* de Choderlos de Laclos. Editorial Cátedra. 1990. Se han realizado varias adaptaciones cinematográficas de dicha novela, pero cabe rescatar la versión filmica de Milos Forman: *Valmont*. La figura exaltada del libertino también la encontramos en: *Extravíos o mis ideas al vuelo*, de Charles-Joseph de Ligne, Editorial Sexto Piso, México, 2004.

ran, en su búsqueda ávida y casi exclusiva del deleite sexual, “menos mexicanos” que el resto. De hecho —así lo prueba el elevado número que de entre ellos falleció debido a enfermedades venéreas— son los poetas y artistas del Modernismo, con su delicioso extranjerismo, los que huyen de los apremios de Nación y sociedad en medio del enrarecimiento atmosférico y la obsesión sexual.

Ante la ira pública y el regocijo privado se extingue el siglo XIX mexicano que acepta a la sensualidad de la poesía y el arte como la única a su alcance, las que Foucault llama “espirales perpetuas del poder y del placer”. Casi no se localiza, por ejemplo, el placer de exhibirse, de escandalizar o de resistir, la actitud enfática de la Iglesia suprime la mayoría de dispositivos de saturación sexual. No hay, digamos, la importancia concedida a la pubertad, ni se atiende a la posible sexualidad infantil, ni hay llamados de alerta sobre los “peligros de la masturbación”. Nuestro siglo XIX —que culmina su serie de fantasías oficiales con los sueños científicos del positivismo— elude la mención del sexo. Prevenir sobre la masturbación es recordarle al adolescente la existencia de su pene. (Para esta mecánica social, eso equivale a decirle al carente de noción alguna sobre el sindicalismo que no se afilie a un sindicato). La burguesía que emerge entre y desde las facciones revolucionarias, hereda sin problema este peso del silencio, el sexo es lo que no se nombra: y sólo dentro de los sótanos del habla, a la vez expresión de clase y de temperamento personal.

La hipocresía del burgués mexicano del siglo XX es, en este sentido, un doble anacronismo: no sólo es mojigato frente a los burgueses de las metrópolis, también lo es ante sus propias realidades sociales al posponer hasta fechas muy recientes el tratamiento natural de lo sexual. La burguesía mexicana tarda en hablar del sexo, y nada más lo hace obligado por la internacionalización cultural del país y al comprobar el enorme retraso que le significa —social y políticamente— la moral feudal de los conservadores con sus indignaciones escénicas (“Vete y peca más pero en otro lado”, apostrofa el padre airado a la hija embarazada). El culto del honor: es el gran final de la mitología sexual del siglo XIX. De la década de 1920 a la de 1950 se agudiza la lucha por la racionalidad “freudiana”.

El sexo existe. Yo lo vi. No me lo han contado. A la extrema derecha del asunto le importa sobremanera. Es su reducto predilecto y si pierde las prerrogativas sobre la moral desistirá de su primer lenguaje público.

De allí que el psicoanálisis debe esperar hasta la década de 1950 para intervenir prestigiosamente en México, y esto gracias al ejemplo norteamericano. Lo que le pasa a la clase media de Estados Unidos se vuelve la utopía definitiva de la clase media mexicana.

Y conoceréis la verdad y la verdad os aterrará

El caso más extremo, el espacio del primer gran combate entre las tradiciones rígidas y las primeras divulgaciones científicas es la educación sexual en las escuelas públicas.

A principios de los años treinta la sociedad Eugénica Mexicana presionó al gobierno para que estableciera un plan de educación sexual. En su informe de 1932, la sociedad Eugénica menciona la frecuencia de embarazos antes del matrimonio, enfermedades venéreas y “perversión sexual” (sic) y concluye: “Hay que informar adecuadamente a los jóvenes, ya que los hogares no parecen cumplir con esta tarea: el sexo era tema prohibido por razones religiosas”. La respuesta de la derecha es contundente. Su vocero, el periódico *Excélsior*, editorializa el 16 de marzo de 1933: “Un programa como el propuesto por la sociedad, ayudaría a la corrupción de las mentes jóvenes... La mayoría de los miembros de la sociedad son **inconformes sexuales**”. Además, *Excélsior* pide una investigación formal al respecto y aseguraba que la Sociedad Eugénica es dirigida por dos mujeres: una recientemente divorciada y **la otra de nacionalidad rusa**.

La batalla por la información sexual se intensifica al aceptar el Secretario de Educación Pública Narciso Bassols el informe de la Sociedad Eugénica y recomendar un programa de educación sexual en secundarias y quinto y sexto de primaria. Al publicarse estas recomendaciones de la SEP, la Unión Nacional de Padres de Familia (entonces un organismo no tan fantasmal) se opuso (30 de mayo de 1932) a la educación sexual en manos de maestros que podrían “encontrar en la exploración de ese tema extraordinariamente peligroso, medios de violar niños inocentes”. Para la Unión, la educación sexual no es necesaria porque “la civilización ha existido diez mil años sin que se instruya formalmente a los niños acerca del comportamiento sexual”. Se califica al proyecto de complot comunista contra la estabilidad social de México. A su vez, la Federación del Distrito Federal intervino y, generosamente, aprueba la educación

sexual a muchachas de más de 21 años y muchachos de 14, con lo que, de paso, condena el plan de gobierno. En varias ciudades del país hay grupos que reclaman el derecho y el deber exclusivo de los padres en materia de educación sexual de los niños y que denuncian la “pornografía” en las escuelas (Información de John A. Britton en “Educación y Radicalismo en México”, Sep/Setentas).

Más que la fobia contra el proyecto de educación socialista se concreta el odio contra la educación sexual. A principios de 1934, las agrupaciones de Padres de Familia publican dos documentos en oposición a la “instrucción regular de los procesos de reproducción humana” que planea la SEP. *Excélsior* y *El Universal* publican en primera plana esquemas de los cursos probables. (La descripción de la niña comparaba su maduración con aspectos correspondientes de la flor). La SEP desmiente: “No se impartirán ni se piensa impartir educación sexual en las escuelas públicas y aclara el 10 de enero de 1934: “Los esquemas publicados son parte de un estudio sobre educación sexual.

Días después, al comentar un folleto de William J. Fielding “La educación sexual del niño”, *Excélsior* se enardece: “Lo que cada niño debería saber, es un buen ejemplo del tipo de pornografía que se usaría en las escuelas públicas”. Bassols notifica: “El folleto no está destinado a los niños sino a un programa de instrucción para los padres”. Añade el Secretario: “*Excélsior* es una publicación al servicio de la reacción de derecha contra la educación sexual.

Llega el momento de la acción directa. El 28 de enero, en un mitin, dos mil padres de familia acuerdan no mandar a sus hijos a la escuela si la Secretaria persiste en la educación sexual. La Unión Nacional de Padres lanza su táctica intimidatoria: todas las madres debían enviar cartas de protesta al presidente de la República. Los maestros que den instrucción sobre reproducción humana, deben de sufrir el aislamiento de los padres y el boicot de los niños. Se habla de organizar comités de huelga en cada distrito escolar.

El 17 de febrero, la Unión Nacional de Padres¹⁰ votó la huelga contra la educación sexual, convencida al parecer de que ya se impartía. La Asociación de Padres, en su turno anunció el boicot económico y social

¹⁰ Cabe aclarar que dicho formato colectivo no ha desaparecido, pero actualmente gastan sus energías implementando discursos alrededor de los valores y, por supuesto, en contra del aborto y de la homosexualidad.

contra cualquier maestro afiliado al programa criticado. El éxito de los huelguistas no es desmesurado: sólo 40 de las 485 escuelas oficiales del Distrito Federal van a la huelga. Más que la huelga, el arma fundamental de la derecha es el rumor calumnioso: el proyecto de educación sexual se califica de “propaganda subterránea e insidiosa” patrocinada con dinero bolchevique. Se esparcen las invenciones. La más común: maestros que seducen a muchachos estudiantes en nombre de la educación sexual. Con tal de garantizar su verosimilitud dan nombres, citan lugares. Nada verificable pero a quién le importa.

Durante la campaña, *Excélsior* es reiterativo: “¡La educación sexual ya existe!”. Ejemplos: una clase de biología de tercero de secundaria sobre la reproducción de plantas y animales, un curso de higiene del adolescente en la Escuela Nacional Preparatoria. El periódico oficial, *El Nacional*, contraataca y señala al instigador verdadero, el clero. Y el 9 de marzo de 1934 Bassols renuncia a la Secretaría; cuatro días después, los padres de familia suspenden la huelga aún sostenida en veinte planteles. Y en los años siguientes, el proyecto de educación sexual se lleva a cabo en forma paulatina, y se evita en lo posible provocar a la derecha fiel a su consigna: “En materia de libertades no es aún el tiempo y nunca lo será”.

La Nación en el diván

A mediados de la década de 1930 se inicia la “nacionalización” de las doctrinas (divulgaciones) freudianas. Al principio se va de lo general a lo particular. No son los individuos sino la Nación misma la que padece inhibiciones y complejos, a ella la visitan Electra, Yocasta y Edipo, la que amanece disminuida psicológicamente por el despojo de 1847 y anochece bañada en llanto por los hijos que ella misma asesinó.

El libro de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) aunque más inspirado en Adler que en Freud, resulta típico: no es un mexicano sino **el** mexicano el que padece sentimientos de inferioridad y por tanto, es la nación y no sus componentes individuales la revisable por el psicoanálisis. “Tal vez nuestros errores —dice Ramos— son errores de madurez que la madurez corregirá. Nuestra psicología es la de una razón en la edad de la fantasía y la ilusión, que sufre por ello fracasos

hasta que logre adquirir un sentido positivo de la realidad. Hasta ahora, los mexicanos sólo han sabido morir: pero ya es necesario adquirir la sabiduría de la vida”. A partir de este ensayo seminal, escritores, psiquiatras, y psicólogos se esclarecen o se obnubilan explicándolo todo a la luz de sublimaciones, a la luz de la existencia del clítoris o del falo como astabandera.

Al mismo tiempo, entre la burguesía y las clases medias se va afirmando, con lentitud primero y con rapidez beligerante después, un proceso donde el sexo (su mención y su indagación semi-policial) deja de ser lo deleznable ante los ojos de Dios para volverse lo destellante a la hora del ascenso social. El uso de los términos, impreciso pero amoroso, va haciendo las veces de expropiación popular de una “experiencia clínica”: el mexicano tiene complejo de inferioridad, dice Ramos, pero en el tránsito de lo Nacional a lo individual las clases dominantes se descubren felices y orgullosas poseedoras de una nueva residencia y un complejo de Edipo. Este psicoanálisis instantáneo y para las masas —tan agudamente satirizado por James Thurber, J. S. Perelman y ahora Woody Allen— atraviesa por la consagración del cine de símbolos que ve en el inconsciente lo aterrador, el pozo de la esquizofrenia, la pesadilla indescifrable con la que uno acaba reconciliándose. En breves años, la burguesía se jacta de contar ya a su inconsciente entre sus posesiones más entrañables y la conciencia de haber actuado bajo las órdenes precisas del inconsciente se vuelve gran entretenimiento y la señal de arribo.

El machismo: “no le pego para que me obedezca, sino para darle gusto”

Los caminos de la represión sexual aceptan modificaciones e innovaciones. Durante un largo tiempo, un método de control es la amenaza de las enfermedades venéreas. Después aparece el machismo, nombre que es un programa ideológico, voz que resume una tradición y adelanta la rigidez de un comportamiento. De hecho, el machismo que conocemos es un invento cultural, un primer producto de la “freudianización” del país. Los primeros investigadores de lo mexicano como categoría aislable, analizable en su perfecta inmovilidad, han leído a Freud, Jung y Adler y desde la década de 1930 los divulgan y los adaptan. El Mexicano tiene

complejo de inferioridad; el Mexicano es macho; el Mexicano es esquizofrénico. En la mitología sexual prevaleciente, las tensiones del deseo se resuelven y disuelven en el melodrama. (“¡Si no enloquezco, te me vuelves obsesión erótica!”). El molde del machismo “reeduca”, él sirve también para someter el impulso rebelde, y le quita poder persuasivo a la conducta civilizada. La consigna prende en las clases populares, le da dimensiones nuevas y más institucionales a la conducta de siempre. Siempre han sido machos pero el revuelo sobre el término y el debate sobre el comportamiento genera una confusión que a ratos deleita a los aludidos. El macho domina, explota y golpea a la mujer y, por lo tanto, ha diluido por un rato su resentimiento. Que a él, en su turno, lo dominen y exploten a horas hábiles.

La clase media contempla desde lejos a las masas y las entiende a través del desprecio: son víctimas de su naturaleza primitiva, son inferiores porque entre su psique y su conducta no hay la distancia de la civilización. A las fuerzas sociales las explica el idioma de las motivaciones psicológicas, no del proceso de las fuerzas sociales. Serán sus complejos los que descubran a los marginales y no su marginalidad. Lo importante no es cambiar al mundo, sino entenderlo; es la conclusión implícita de esta filosofía social.

Teatro y política sexual

Sin paradoja alguna, en el teatro y el cine que frecuentan las Malas Familias (las marginadas) la sexualidad actúa sin demasiadas reticencias. Allí reina el albur¹¹, la referencia directa a órganos genitales, las bromas sobre la homosexualidad, la identificación del coito y la política y de la derrota con la penetración anal. Esto divierte en una escena. Es el mundo del rencor divertido contra los gobernantes y del ansia jamás satisfecha de menciones ambiguas que aluden a deseos jamás satisfechos. A la decencia le urge serlo de modo contundente y por eso inventa la “procacidad”, concepto “subversivo” asociado con la vulgaridad y el “primitivismo”. La “procacidad” le da coherencia a los *sketches*, hace

¹¹ Cabe destacar el trabajo de A. Jiménez titulado *Picardía Mexicana*, el autor recorre y registra las producciones culturales que genera la leperada, el albur, el graffiti en relación con lo sexual y por lo tanto de la comicidad envuelta en el lenguaje.

inteligibles situaciones que no lo son en principio, le ha añadido gracia a comentarios patéticos, le ha dado sentido al movimiento de los cómicos, ha lanzado estilos, desexualizado andares y comportamientos. Un ejemplo clásico: el caminar libidinoso, de parodia sexual del peladito mexicano se convirtió en el meneo chistoso de Cantinflas. Un ejemplo clásico: la carga de ferocidad “obscena”, detentada por el albur, con su exigencia de rendición sexual del adversario, se vuelve museo verbal, el albur como el show del ingenio donde los participantes depositan su esperanza en distribuir la “grosería” de su lenguaje por el Qué Dirán de los burgueses (entre otras cosas por sus carencias económicas que no les permiten decorar su juego de apariencias) obreros y marginados van al teatro de revista o a las carpas a convertir insatisfacciones o placeres sexuales en sentido del humor, al revés de lo habitual en el teatro burgués que suele depositar su sentido del humor en las connotaciones e insinuaciones de lo prohibido.

A partir de la década de 1930, el teatro mexicano “freudianiza” de modo creciente y discreto el entendimiento de las relaciones humanas. Tal “freudianización” es muy tímida al principio, el público todavía deposita el peso de su identidad en la conservación intacta de la familia y sus tradiciones. Reconocer la fuerza del instinto equivaldría a ponerle cerco a la quietud y la felicidad del núcleo hogareño. Lo inevitable: este “freudismo” teatral se revela como incertidumbre, confusión de los sentimientos, escenas terribles donde la verdad pugna por salir de los labios de los protagonistas y el amor filial aún sigue siéndolo, ignorante de las revelaciones de Edipo. La “freudianización” de la escena prosigue gracias a la insistencia de los dramaturgos obstinados en explorar a la familia, para allí comprender a la sociedad. La familia es el centro del universo pero el centro de la familia es lo que se dice o se nombra a medias. La política es el centro de la vida nacional, pero en el corazón de los políticos hay dudas y perplejidades, fuerzas del inconsciente que amenazan la seguridad de los actos del gobierno. El ingenio verbal es el eje de la vida social pero detrás de ese donaire hay sufrimiento y razones oscuras. Xavier Villaurrutia y Rodolfo Usigli, los dramaturgos más notables de este período, al aludir al sexo lo diluyen y afantasma, señalándolo como aquello que se inicia al descender el telón. En la comedia de costumbres de Villaurrutia el sexo es otra molestia peligrosa, en Usigli es oportunidad para discurrir interminablemente sobre el sentido

de la vida humana; en Celestino Gorostiza, es lo que ocurre debido a nuestras bajas pasiones. *Jano es una muchacha*, la más compleja de las piezas de Usigli, es una rendición ante los poderes del inconsciente. *El niño y la niebla* de Gorostiza declara al inconsciente el nuevo nombre del destino. El público —los testimonios de época son irrefutables en una sola dirección— acude al teatro a solazarse con las terribles “verdades-sobre-ti-mismo” y a comprobar de paso que el tabú lo sigue siendo, que la austeridad del lenguaje lo degrada y acartona, que las pasiones todavía son el otro nombre del abandono de la respetabilidad, que la lujuria está proscrita, que los celos son obligación de un buen propietario, que la tragedia perfecciona, que el honor familiar deja de ser idea rectora desplazado por las facilidades del ocultamiento. El Estado prohíbe las “audacias”, usa de la censura para proteger a sus ciudadanos del contagio de los tiempos difíciles y en teatro y cine suprime las escenificaciones del deseo, las “malas palabras”, las referencias a minorías sexuales y las nociones subversivas como “adulterio con final feliz a cargo de toda la compañía” y “amor libre sin castigo”. Esta farsa de la decencia se extingue, más o menos, en la década de 1960.

Del hambre al hartazgo, a la insatisfacción

Con el aumento de las libertades expresivas, se insiste en el teatro en exploraciones trágicas de la obsesión, (exploración que las puestas en escena vuelven melodramáticas). El infierno de inhibiciones y deseos se concentra ya no en casas sino en departamentos: el divorcio es el acto sacramental de la vida nueva: el odio al esposo o la esposa, el principio de la creatividad; el matrimonio es la versión infernal de la disolución de los lazos humanos. Para este teatro, la vida doméstica —la sexualidad domada y cotidiana— es el sufrimiento que es diversión invertida, la realidad que va de la violencia de los sentidos al amor que es masoquismo.

La neurosis escenificada y examinada minuciosamente es la gran compensación del público, y de allí que la nueva épica para familias se integre con las variantes de la frustración sexual. Los mensajes, como aclara Baudrillard¹² en su ensayo sobre Foucault, son transparentes:

¹² Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2001. p. 32.

- Tienes un sexo y tienes que hallarle un buen uso.
- Tienes un inconsciente y es preciso saber liberarlo.
- Tienes un cuerpo y hay que saber disfrutarlo.
- Tienes una libido y es preciso saber gastarla.

De la revolución sexual a las leyes del valor mercantil. La necesidad de poder y la modernización de las colectividades halla su expresión límite en el melodrama psicosexual o en las películas y telenovelas de tono inexpresivo y dulzón donde quinceañeras enamoradas y adolescentes súbitamente otoñales rondan las realidades del amor. Se niega lo afirmado por el Marqués de Sade¹³ en la obra de Peter Weiss: el teatro es un excitante. Por el contrario, se piensa en el teatro como distensión y apaciguamiento del espectador. Se alejan o se arrinconan y se aplazan con ahínco las obras tensas o críticas, ni política ni moral, ni sexualmente se debe perturbar al espectador. El teatro es fantasía, simulacro, truco, engaño colorido, características que encuentran sus redefiniciones en lo despolitizado, lo dessexualizado, lo inerte. “Tienes una sociedad y debes desafiarla moderadamente para mejor acatarla en lo esencial”. No importan, por ejemplo, las obras de Tennessee Williams, en especial *Un tranvía llamado deseo*¹⁴, con su **primal scream** del sexo, se ve sólo como la confrontación de la locura con la fuerza bruta. Una muestra nítida de cómo batallas sociales por el adelanto y la liberación, pueden ser eficazmente mediatizadas o disueltas en el comercialismo.

La afirmación del cuerpo

Una forma primordial de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo
Michel Foucault.

Reprimida, la sexualidad en la provincia se aclara y se desdibuja a la vez gracias a la murmuración, los *ghettos* de las zonas rojas o el onanismo como saber de salvación; en el cine se entiende el uso del cuerpo a través

¹³ George Bataille, *Sade*, publicado en Litoral° 32, Epeele, México, 2002.

¹⁴ Tennessee Williams, *Un tranvía llamado deseo*, Editorial Océano, México, 1998.

del andar de las prostitutas, o el ademán de gallardía de los charros cantores; el contorneo rendido y la rigidez pretenciosa. Luego, la buena sociedad que ya cuenta con gimnasios y academias de danza, lanza su modelo de sexualidad juvenil, rubio y atlético. Los medios masivos pregonan esa forma aceptada de la sexualidad posible y concebible (que excluye a todas las demás, en el afán de aumentar la culpa en quienes, no siendo perfectos se atreven a hacer sexo). De la afirmación del cuerpo como afirmación de ropa (el charro) o como petición de compra (la puta) se pasa a imágenes del cuerpo como plusvalía de seguridades psicológicas: “Mi valor depende de cómo me mueva o cómo me inmovilice”. Un método recurrente para la existencia del cuerpo del obrero es su negación programada: que ya no se gaste la salud de los trabajadores en la vida nocturna, hay que protegerlos, cerrar bares y cantinas populares a la una de la mañana para evitar las desveladas, persigamos a las prostitutas, burlémonos de los jóvenes con su movimiento oscilatorio. “Tu sexualidad, obrero, es cosa que no te importa. Tu salud y tu espermatozoos también pertenecen a la fábrica”.

De cómo vino Ripalda y se fue

Ya en la década de 1960 el “México Ripalda” se refugia, en versiones cada vez más abreviadas, entre los núcleos de las Buenas Costumbres. Una a una —y en esto hay evidentemente un progreso social que no niega ni disminuye— el “México Freudiano” gana las batallas importantes: notoria reducción de la censura cinematográfica y teatral, afirmación paulatina del desnudo (primero justificado por el arte y luego por la perfección según los espectadores) y sobre todo, la insistencia en la educación sexual. Además, el vocabulario de origen psicoanalítico impregna el habla de todas las clases sociales: complejo de inferioridad, traumas, pulsiones. Las obras completas de Freud se publican en español a partir de 1922, con prólogo de José Ortega y Gasset; cincuenta años después, el inconsciente le ha ganado la batalla al sentimiento del pecado. Ya después vendrá el imaginario colectivo.

Ya en la década de 1970, al producirse el debate sobre los nuevos libros de texto gratuito, a la derecha le afectan más las referencias a la justicia social que al sexo, aunque para guardar las formas sigue quejándose de la información innecesaria para niños de 12 a 30 años de edad. Y el “México

Freudiano” gana de modo aplastante, ya no hay modernización que importe que excluya al sexo. Eso no quiere decir, ni mucho menos, que algunos sectores del país no sean pre-freudianos al pie de la letra, ligados a las supersticiones más extremas. Eso no afecta a gran parte del sector campesino. (Es el “hombre aculturado” el que se obsesiona con el sexo). Pero no es redituable amedrentar con el fuego eterno o la perdición del alma de las hijas, ya la noción de subdesarrollo requiere de un aparato analítico y psicológico que al mismo tiempo la confirme y la oculte. La derecha detenta plazas fuertes (el Bajío, fundamentalmente), luchará hasta la extenuación contra el derecho al aborto —su causa mayor—, reprime hasta donde le es posible. Pero ha perdido la mayoría de sus controles privilegiados y ya no cuenta con la incondicionalidad de las autoridades. Hacen *mutis* como personajes centrales el Velo, la Virtud, la Honra, las Familias Decentes. Entran a escena el coito, el orgasmo sin culpa, las familias modernísimas, las publicaciones sexistas que hablan de liberación sexual.

* * *

En México, el primer conocimiento masivo del lenguaje freudiano se da a través de la nota roja¹⁵. Goyo Cárdenas, estrangulador de mujeres, es un paranoico, Higinio Sobera de la Flor, el asesino, es un esquizofrénico. La mentalidad popular se estremece y desde 1945 ve en estas calificaciones el principio de una nueva era donde la perturbación mental lo explica todo. Una vez más, la psicología vagamente freudiana nos condiciona para que aceptemos toda crueldad como sexual en su origen. Así se dice hoy: “La policía está llena de torturadores psicópatas” en vez de señalar, más naturalmente, que el sistema necesita ir formando los psicópatas que le hacen falta.

El triunfo del Freudismo

De la reverencia a la aceptación. El lenguaje se freudianiza y se puebla de voces como traumas, neurosis, complejos, pulsiones, transferencias.

¹⁵ Revisar de Carlos Monsiváis, *Los mil y un velorios*, Alianza Editorial, México, 1994.

Las palabras sagradas magnifican las proporciones de los hechos y se describen a sí mismas como abstracciones. En lo tocante al lenguaje, su desexualización ha sido desacralización. Por mucho tiempo, las “obsenidades” retienen el control del idioma sexual: decir chingada equivale a sexualizar la conversación y la tesis de Octavio Paz¹⁶ de que la Chingada es la madre, equivale en este lenguaje de la psicología *pop*, a declarar a la Chingada lo profano y lo inconsciente. Tal mitología es liquidada por:

a) La insistencia de que el lenguaje es nacionalidad (colecciona albures para fijar etimológicamente la esencia patria)

b) El cine y el teatro de la apertura echeverrista con su libertad para extraer a la Chingada, Carajo y demás de la oscuridad maldita y colocarlas a la cabeza de las voces humorísticas.

El lenguaje sexual siendo igualmente autoritario y machista, pero este machismo integrado abandona la sonora eficacia de sus grandes modas prohibidas.

El proceso de internacionalización (o como quiera decirseles) de los sectores medios derrumba, no muy paulatinamente, las cercas de la moral tradicional. No es concebible el anacronismo del pudor para quienes viajan, leen *best-sellers* descarnados, se enteran con detalle de la revolución sexual, discutan las entrevistas de *Play Boy*, creen religiosamente en el cine europeo, están al tanto de que el incesto fue moda bíblica y de que nadie puede vivir bien sin traumas. La terapia de grupo colectiviza el confesionario y señoras gordas y ejecutivos, acuden al análisis para incorporarse a la moda y hallar el formato (la calificación) cultural de sus angustias o de su falta de angustia. El animador Raúl Velasco declara: “A mí el análisis me enseñó a ser productivo”. Los chistes van sacralizando lo que de otro modo hubiese permanecido en las semi-sombras de lo inaccesible. (No por complejo sino por caro: el costo de tres o cuatro sesiones a la semana demuestran que el inconsciente es un lujo burgués). Se insiste: el sentido de la experiencia analítica es adaptar al analizado al mundo, a la realidad. De nuevo, analistas, psiquiatras y sociólogos actúan ejecutivamente a nombre de la familia: hay que reprimir a Eros,

¹⁶ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2001. p. 32

hay que introducir una sensación de seguridad, hay que —en palabras de Laing— promover el conformismo y la obediencia, privar a los niños del sentido del juego, inducir el temor al fracaso: promover un respeto por el trabajo y reiteradamente, por la respetabilidad. En ése sentido, hay dos niveles. Uno, el popular de la difusión sexológica que en fechas recientes conoce su abyección en los libros de Reuben y su nivel medio de excelencia en Masters y Johnson, y que adquiere su apoteosis en las escuelas activas y la salud mental de los niños burgueses que ya saben cómo llegaron al mundo, pero que no se enteran de la raíz de su privilegio. En el segundo nivel, la psicología y la psiquiatría clínica al servicio incondicional del poder.

Casi epílogo

Ante las propuestas revisionistas (todo lo que viene desde Jung hasta hoy, con la antipsiquiatría y la escuela lacaniana) no hay mayores defensas. Por un tiempo, el “México Freudiano” responde con burlas, ataques, indiferencia o control político que se multiplica a través del culto mágico de la psicología en industrias, colonias populares, Secretarías de Estado, etc. El examen psicológico es el nuevo e indispensable certificado de primaria. La locura¹⁷ es la ignorancia de lo sagrado, y se quiere acentuar el que sólo psiquiatras y psicólogos son los legítimos depositarios de la lógica de la razón. Ante los embates del feminismo, el “México Freudiano” —ya respetable y en el poder— reacciona con burlas, concesiones (desaparece la Epístola de Melchor Ocampo), ataques y defensa institucional del sexismo. Lógica de la razón (según el capitalismo) y lógica de la familia (según el sexismo), se unifican en la defensa de sus intereses.

Ya para 1990, el “México Freudiano” permanece, en lo básico, como referencia cultural.

Se desmorona la vasta desolación de una cultura que para mejor dominar a las mayorías, singulariza lo sexual y finge otorgarle una autonomía. Lo sexual se confiesa y, al mismo tiempo, huye, se vuelve espectral, evaporable; lo sexual, dentro de esta cultura de masas, se

¹⁷ Retomar a la *Historia de la Locura* de Michel Foucault, F.C.E., México, 2000.

vuelve la permanente actualización de un deseo dentro de un placer. Orgasmo y orgía, teatraliza y ridiculiza, se vuelven la parodia del deseo y la burla del coito. Estas multitudes que van del *burlesque* al boulevard a la mexicana, reciben a cambio de su ánimo calenturiento la demostración y la minimización de sus visiones sexuales. Se trata de reconocer la obsesión, no sin degradarla.

“Deseoso es aquel que huye de su madre” dijo Lezama Lima y en México masivamente, primero como creencia y luego como chiste, las menciones de las distorsiones freudianas aclaman el complejo de Edipo como la más prestigiosa relación filial. Mientras, la industria de la interpretación instantánea pide que todo se mida a través de los símbolos. Concluida la moda de psicoanalizar al país, vienen los exámenes clínicos del fútbol soccer, el toreo, el box, la lucha libre. De nuevo, todo es pintoresquísimo; lo que realmente importa es, por ejemplo, la psicología industrial cuyo control real perfecciona el espacio de sometimiento y credulidad. La supuesta verdad científica avala los métodos de selección y de exclusión.

*Litoral
publicaciones*

Litoral publicados en español

Nº 1: Lacan censurado

Jean Allouch, *Lacan censurado*. Jean Allouch, *Freud desplazado*. Philippe Julien, *Lacan, Freud: un encuentro fallido*. Marcelo Pasternac, *Aspectos de la edición de los Ecris en español*. Gérôme Taillandier, *Algunos problemas del establecimiento del seminario de Jacques Lacan*. Gérôme Taillandier, *Nota complementaria al establecimiento del seminario de Jacques Lacan*. Danièle Arnoux, *Sobre la transcripción*. Michel Cresta, *Sobre los fragmentos de un lenguaje más amplio*.

Nº 2/3: Blasones de la fobia

Jean Allouch, *El "pas-de-barre" fóbico*. Guy Le Gaufey, *El lugar-dicho*. Nicolle Kress-Rosen, *Dificultades de las teorías de la angustia en Freud*. Erik Porge, *Del desplazamiento al síntoma fóbico*. Erik Porge, *Una fobia de la letra: la dislexia como síntoma*. M. Pasternac, *Los escritores de Lacan en español: errores, erratas, notas y discrepancias*.

Nº 4: Abordajes topológicos

Erik Porge, *De la escritura nodal*. Anne-Marie Ringenbach, *La disimetría, lo especular y el objeto a*. Anne-Marie Ringenbach, *El toro y la puesta en juego de la disimetría*. Danièle Arnoux, *0 + 8 = 0*. Erik Porge, *El nudo borromeo*. Mayette Viltard, *Una presentación del corte: el nudo borromeo generalizado*. Erik Porge, *El imbroglio de la falta*.

Nº 5/6: La instancia de la letra

Jean Allouch, *La "conjetura" de Lacan sobre el origen de la escritura*. Danièle Arnoux: *Un concepto de Freud: Die Rücksicht auf Darstellbarkeit*. Philippe Julien, *El nombre propio y la letra*. Albert Fontaine, *...autor no-identificado*. Albert Fontaine, *Los silencios de la letra*. Pascal Vernus, *Juegos de escritura en la civilización faraónica*. Pascal Vernus, *Escritura del sueño y escritura jeroglífica*. Mayette Viltard: *El trazo de la letra en las figuras del sueño*. Mayette Viltard, *Leer de otro modo que cualquiera*.

Nº 7/8: Las psicosis

Philippe Julien, *Lacan y la psicosis*. Jean Allouch, *Ustedes están al corriente, hay transferencia psicótica*. Erik Porge, *Endosar su cuerpo*. Anne-Marie Ringenbach, *Avatares del cuerpo y de su envoltura*. J. Capgras y J. Reboul-Lachaux, *La ilusión de*

“Sosías” (documento). Jean Allouch, *Tres faciunt insaniam*. Erik Porge, *La presentación de enfermos*. Albert Fontaine, *Para una lectura de Louis Wolfson*.

Nº 9: Del padre

Philippe Julien, *El amor al padre en Freud*. Erik Porge, *Como es dicho del padre*. Irène Diamantis, “No Uno sin el Otro”, o el goce que no era necesario. Guy Le Gaufey, *Padre ¿no ves que ardes?* Jean Allouch, *Una mujer debió callarlo*.

Nº 10: La transferencia

Philippe Julien, *Enamorodiación y realidad psíquica*. Jean Allouch, *So what?* Danièle Arnoux, *El amor entre saber e ignorancia*. Guy Le Gaufey, *El “dès (a) ir”*. Erik Porge, *La transferencia a la cantonade*. Mayette Viltard, *Sobre la “liquidación” de la transferencia*. José Attal, *Transferencia y el fin del análisis con el niño*. Guy Le Gaufey, *El blanco de la transferencia*.

Nº 11/12: La declaración de sexo

Jean Allouch, *Un sexo o el otro*. Philippe Julien, *Entre el hombre y la mujer está el a-muro*. Guy Le Gaufey, *Algunas apreciaciones sobre la hipótesis de la bisexualidad en Freud*. Rodrigo S. Toscano, *Del albur*. Michel Grangeon, *Crux Logicorum*. Bernard Casanova, *De uno que dice que no*. Marie-Lorraine Pradelles, *Identidades y doble filiación*. Anne-Marie Ringenbach, Mayette Viltard, *Cambiar de punto de vista*. Wilhelm Fliess, *Masculino y femenino*. Moustapha Safouan, *La formación de los psicoanalistas según André Green*.

Nº 13: El niño y el psicoanalista

Martine Gauthron, *Con un niño un analizante pasa*. Mayette Viltard, *Arrugar la palabra*. Anne-Marie Deutsch, *La Tara y el símbolo*. José Attal, *A propósito de la adopción*. Anne-Marie Ringenbach, *Algunas dificultades de la intrusión de lo vivo en la imagen*. Eugenia Sokolnika, *Análisis de una neurosis obsesiva infantil*. Mayette Viltard, *Punto de vista sobre la identificación*.

Nueva serie de la revista Litoral (EDELP)

Nº 14: Lacan con Freud

Mayette Viltard, *El ejercicio de la cosa freudiana*. J. Allouch, *El sueño a prueba del garabato*. Erik Porge, *Freud, Fließ y su hermosa paranoia*. Albert Fontaine, *Freud y Tausk*. Odile Millot, *SIGmund y Julius Freud*. J. Allouch, *Dialogar con Lacan*. Danielle Arnoux, *¿De quién es la culpa?* Antonio Oviedo, *Perturbar las evidencias*.

Nº 15: Saber de la locura

Jean Allouch, *Perturbación en Pernepsi*. Marta Olivera de Mattoni, *Objeción a una locura maternal*. Hélyda Peretti, *Las bonnes-soeurs Christine y Léa Papin*. Mayette Viltard, *Scilicet*. Erik Porge, *Presentar un cuadro de persecución*. Pedro Palombo, *Manualidades de una nota al pie*. Marcelo Pasternac, *Lacan "corregido y aumentado"...* (*En Español*). Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los "Escritos" de Lacan en español*. Jean Allouch, *Oh los bellos días del freudolacanismo*. Vincenzo Mattoni, *Los puntos sobre la íes*.

Nº 16: Antecedentes lacanianos

Jean Allouch, *Sobre el primerísimo viraje doctrinal de Jacques Lacan en el que también rompe con el discurso psiquiátrico más avanzado*. Georges Lanteri-Laura, *Proceso y psicogénesis en la obra de J. Lacan*. Danielle Arnoux, *La ruptura entre Jacques Lacan y Gaëtan Gatian de Clerambault*. Jean Allouch, *El punto de vista lacaniano en psicoanálisis*. Charles-Henry Pradelles de Latour, *El cráneo que habla*. Jacques Lis, *El espacio de la mirada en pintura*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición de los "Escritos" de Lacan en español (II)*. Ernesto Lansky, *Danza sin plumas*.

Nº 17: La función del duelo

Jean Allouch, *Ajó*. M.-M. Chatel, *A falta de estrago, una locura de la publicación*. L. M. Schneider, *La muerte angelical*. Jean Allouch, *Un Jacques Lacan casi sin objeto ni experiencia*. Marcelo Pasternac, *"Freud y Lacan" de Althusser (Ira. parte)*. Anne-Marie Ringenbach, *La botella de Klein, el pase y los públicos del psicoanálisis*.

Nº 18/19: La implantación del significante en el cuerpo

Albert Fontaine, *La implantación del significante en el cuerpo*. Michel Foucault, *Siete proposiciones sobre el séptimo ángel*. Mayette Viltard, *Hablar a los muros*. Anne-Marie Ringenbach, *Membranas, drapeados y botella de Klein*. Jean Allouch, *Un "problema Milner"*. Guy Le Gaufey, *La depuesta del analista*. Marcelo Pasternac, *"Freud y*

Lacan” de Althusser (2da. parte). José Ricardo Assandri, *El artefacto biográfico de Roudinesco*.

Nº 20: Su santidad el síntoma

Jaques Maître, *Historias de síntomas, historias del alma*. Jean Allouch, *El síntoma como ocupando hipotéticamente lugar de santidad*. Jacques Sédat, *Dos textos de Marc-François Lacan*. Marie-Magdeleine de Brancion, *Diálogo con el síntoma*. George-Henric Melenotte, *Consideraciones sobre dos presentaciones clínicas de Lacan*. Jean Allouch, *Necrología de una “ciencia judía”. Para saludar Mal d’Archive de Jacques Derrida*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (IV)*. Rosa López, *Sobre los tres puntitos de Freud (...), y después Lacan (...), y después...* Graciela Leguizamón, *Nombrar un caso, titular un libro*. Pedro Daniel Murguía, *Un “saber” que anuda. Presentación del libro de J. Allouch, FREUD, y después LACAN*.

Nº 21: Los giros de la transferencia

Raquel Capurro, *Un lugar marcado*. Guy Le Gaufeys, *Ignoro, luego existo*. George-Henri Melenotte, *Cuando Freud vacila, Jung tiene pesadillas*. Mario Betteo Barberis, *Übertragung, transfert...* Françoise Jandrot, *El viraje Schreber*. Roland Léthier, *Skias onar anthrôpos*. Danielle Arnoux, *Los Claudel bajo el sol subterráneo de Coufontaine*. Vincenzo Mattoni, *Primeras menciones y citas de la tesis de Lacan en castellano*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (IV)*.

Nº 22: El color de la muerte

Mayette Viltard, *“Volverse del color de los muertos”*. Declaración acerca del cuerpo del simbólico. Jesper Svenbro, *Los hijos, las palmeras y las letras fenicias*. Charles-Henry Pradelles de Latour, *La excepción, la falta simbólica y su institucionalización*. Raquel Capurro, *Aventuras de Freud en el país de los argentinos de H. Vezzetti*. Ernesto Lansky, *Cuando Freud trata con la muerte de personas queridas*. Silvio Mattoni, *El lamento de Hécuba*. M. Betteo Barberis-S. Fendrik, *Otro público para dos notas sobre Madres de la Plaza*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los “Escritos” de Lacan en español (V)*.

Nº 23/24: Ejercicio de artista

Jean Allouch, *Tres análisis*. Roland Léthier, *El Ángelus de Dalí*. Danielle Arnoux, *La obra de ruptura. La edad madura de Camille Claudel*. Antonio Montes de Oca, *Junglemen in agleement: el acuerdo entre Joyce y Jung*. Marta Olivera de Mattoni, *La invención de la soledad de Paul Auster*. Zulema Fernández, *Una promesa incumplida*. Mario Betteo Barberis, *El jardín secreto del pintor*. Bernard Casanova, *Pero qué, si son*

locos. Silvio Mattoni, *Iris de niñas*. Carlos Schilling, *Una vía interrogativa*. Marcelo Pasternac, *Elementos para disponer de una edición confiable de los "Escritos" de Lacan en español (VI)*.

Nº 25/26: La función secretario

Mireill Blanc-Sanchez, *La palabra confiscada*. Michel Foucault, *¿Qué es un autor?* G. Lanteri-Laura, *J. P. Farret y el problema de la estenografía de los enfermos*. Jean Allouch, *Intolerable "Tú eres esto"*. Bernard Casanova, *Estallidos de clínica*. Raúl Vidal, *Sobre un guiño de J. Lacan*. Martine Gauthron, *Max Graf, go-between entre Freud y Hans*. Marta Iturriza, *El pasaje al público*. José Assandri, *La evicción del origen*, Guy Le Gaufey. Ernesto Lansky, *Sobre La etificación del psicoanálisis y El psicoanálisis, una erotología de pasaje de Jean Allouch*.

Nº 27: La opacidad sexual

Frédéric Gros, *Notas sobre la sexualidad en la obra de Michel Foucault*. Michel Foucault, *Caricias de hombre consideradas como un arte y Elección sexual, acto sexual*. Jean Allouch, *Para introducir el sexo del amo*. Mayette Viltard, *Saló o las 120 jornadas de Sodoma*. Rodolfo Marcos-Turnbull, *Posing as*. David Cooper, *La política del orgasmo*. Jean Allouch, *Acoger los gays and lesbian studies*.

Nº 28: La opacidad sexual II

Jean Allouch, *Homenaje de J. Lacan a la mujer castradora*. Jean Louis Sous, *Bozz y la "paternidad"*. Gloria Leff, *Anteros... ¿asunto de mujeres?* Mayette Viltard, *Foucault-Lacan: la lección de las Meninas*. Marcelo Pasternac, *Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault*. Beatriz Aguad, *La Historia de la sexualidad: una escritura revoltosa*. José Ricardo Assandri, *La hora del lobo, la hora del carnero*. Graciela Leguizamón, *Sobre El sexo de la verdad de J. Allouch*.

Nº 29: ¿Eros erógeno?

Claude Calame, *El "sujeto del deseo" en la lucha con Eros: entre Platón y la poesía mélica*. Jean Allouch, *El estadio del espejo revisitado*. Guy Le Gaufey, *Una relación sin conversa*. Raquel Capurro, *Trastadas libidinales en la práctica del secretario*. Rodolfo Marcos-Turnbull, *Un Proust que vive en México*. Raquel Capurro, *Auguste Comte. Actualidad de una herencia*. Ernesto Lanski, *Una erótica de la enseñanza*. José Ricardo Assandri, *¿Por qué Diótima es una mujer?* David Halperin. *Cóctel sólo para hombres*. Beatriz Bertero de Sema, *L'irrésistible ascención du pervers entre littérature et psychiatrie*.

Nº 30: Las comunidades electivas. I ¿Nuevos modos de subjetivación?

Leo Bersani, *Socialidad y sexualidad*. Jean Allouch, *¿Soy alguien, o qué? Sobre la homosexualidad del lazo social*. Marta Olivera de Mattoni, *Figuras comunitarias*. Mayette Viltard, *Pasolini, Moravia, una muerte sin cualidades*. Graciela Leguizamón, *Bersani lee a Freud*. Graciela Brescia, *Una página en blanco*. Sandra Filippini, *Esa mujer es su padre*.

Nº 31: Las comunidades electivas. II. Espacios para el erotismo

Marguerite Duras, *El Navire Night*. Leo Bersani, *Sociabilidad y Levante*. Christiane Dorner, *Hablan de la amistad, Bersani, Foucault, Bataille*. David Halperin, *Iniciación*. Beatriz Aguad, *La resistencia: una posición "Queer"*. Alicia Larramendy de Oviedo, *Jorge Bonino, o la comunidad en acto*. Anne-Marie Vanhove, *La comunidad electiva no hace obra, existe*.

Nº32: La invención del sadismo

Octavio Paz, *El prisionero*. Annie Le Brun, *¿Por qué Juliette es una mujer?* Jean-Paul Brighelli, *Justine o la relación textual*. Georges Bataille, *Sade*. Jean Allouch, *Sesos muchacho*. José Assandri, *Fetichismus*. Susana Bercovich, *Aproximación a una erótica del poder*. Ricardo Pon, *El legado de Caín*. Margo Glantz, *Navire Night de Marguerite Duras*.

Nueva serie de la revista Litoral (Epee)

Nº 33: Una analítica pariasitaria; raro, muy raro

Jean Allouch, *Horizontalidades del sexo*. Jean Allouch, *Este innominable que se presenta así*. Vernon Rosario, *Perversión sexual y transensualismo. Historicidad de las teorías, variación de práctica clínica*. Mayette Viltard, *El psicoanalista, ¿un caso de ninfa?* Danielle Arnoux, *Paul Claudel, un sacrificio gozoso*. Roland Léthier, *Cuando murió el poeta*. Elena Rangel, *Ultrasensual*. Guy Le Gaufey, *Morir para que "todos" se mantenga*. José Assandri, *El arte de la injuria*. LECTURAS: Susana Bercovich, "Faltar a la cita" de Jean Allouch. Comentario y cosechas. Ricardo Pon, *LaKant con Sade*. PERSPECTIVAS SADIANAS: Nora Pasternac, *Octavio Paz sadiano*. Silvio Mattoni, *El cuerpo del abismo*. Carlos Bonfil, *La transgresión permanente, Saló o las 120 jornadas de Sodoma*.

Nº 34: Muerte y duelo

Jean Allouch, Actualidad en el 2001 de *Erótica del duelo*. Pola Mejía Reiss, *Lugar de calaveras*. Andrés Medina Hernández, *Una mirada etnográfica a la Fiesta de los Muertos en la Ciudad de México*. Araceli Colin, *Funerales de angelitos: ¿rito festivo sin duelo? Rito y desmentida a falta de una vida con historia para un duelo sin memoria*. Marco Antonio Macías López, Un matiz respecto al duelo en la locura de Carlota. Jorge Huerta, *Relaciones peligrosas o muerte por amor de un libertino*. Lucía Rangel, *Pauline Lair Lamotte: duelo y goce*. Luis Tamayo, *El fin del duelo*. Jesús Araiza, *Duelo y melancolía: Aristóteles, Freud y la Medea de Eurípides*. Fanny Blanck-Cereijido, *Duelo, melancolía y contingencia del objeto*. Julio Barrera Oro, *Los inmortales*. Mara La Madrid, *María Claudia: duelos. De "desaparecidos" y sobrevivientes. Temas de actualidad*. Revista *L'Unebévue*, Reencuentro con "la joven homosexual" de S. Freud. Acerca de Margarete Cs. y "la joven homosexual" de Freud. SUPLEMENTO: Yoko Ogawa, *El anular*.

Nº 35: L'amour Lacan I

Jean Allouch, *El mejor amado*. Luis Tamayo, *¿Amor puro en la Grecia clásica y en la filosofía?*. Mirta Graciela Brescia, *Joy de amor*. Pola Mejía Reiss, *Bosquejo*. NEOLOGISMOS Y PALABRAS OLVIDADAS: Dominique de Liège, *Boltanski, Roubaud, Lacan*. Jesús R. Martínez Malo, *Algunas digresiones que, a manera de divertimento, surgieron en mi alma a propósito del almo*.

Nº 36: *L'amour Lacan II*

Mayette Viltard, *De la lluvia de fuego al nuevo amor, la Comedia de Lacan*. André Pézard, “*Nomina sunt consequentia rerum*”. Jesús Martínez Malo, *Cornatz lo còrn*. NEOLOGISMOS: Marcel Bénabou, *Presentación de El OuLiPo*. Marcel Bénabou, *La galera o Por qué participé en la confección del volumen titulado 789 néologismes de Jacques Lacan*. Jacques Roubaud, *Quien mate ama matema*. EN CHINA: Laurent Cornaz, *Una demanda que no hay que traducir*. TEATRO: Pola Mejía Reiss, *Kleist y Petrushka*. ECOS DE PRESENTACIONES: Vladimiro Rivas, *El Anular* de Yoko Ogawa, una secreta muerte de amor.

Nº 37: *Almar*

Laurent Cornaz, *Novedades de Heloísa*. Rosa Verónica Peinado Vázquez, *Alcibiades: el fracaso filosófico de Sócrates*. Elena Rangel Hinojosa, *Roissy, un significante al borde de un agujero*. Louis-Georges Tin, *La invención de la cultura heterosexual*. NEOLOGISMOS: Yan Péliissier, *789 néologismes de Jacques Lacan, reacciones con ecos y glosas sobre un glosario*. ECOS DE PRESENTACIONES: Marcelo Pasternac, *Estilo, amor Lacan y contingencia*. Lillian von der Walde Moheno, *Comentarios acerca del amor y temas medievales*. FILOSOFÍA ANGELÉTICA: Rafael Capurro, *Hablar de amor*.

Nº 38: *Georges Bataille: el extremo de lo posible*

LOS PUNTOS SOBRE LAS ÍES: Guy Le Gaufey, *El acuerdo del acuerdo*. Guy Le Gaufey, *Construir la realidad, dicen*.

GEORGES BATAILLE: EL EXTREMO DE LO POSIBLE: Roland Léthier, *Bataille con Lacan*. José Assandri, *Georges Bataille, la revista Documents y las moscas*. Margo Glantz, *Bataille y la imposibilidad*. Salvador Elizondo, *Georges Bataille y la experiencia interior*. Juan García Ponce, *La ternura de Georges Bataille*.

EL DOLOR Y EL MONO NO AWARE: Fabienne Bradu, *El dolor*. Gloria Josephine Hiroko Ito Sugiyama, *Yoko Ogawa o la estética del duelo*.

NEOLOGISMOS: Antonio Montes de Oca, “Thunderation!” (*Un paréntesis joyceano*). Salvador Elizondo, *James Joyce: La primera página de Finnegans Wake*.

Nº 39: *Presencias*

Jean Allouch, *Spychanalyse II*. Laurent Cornaz, *El amorciencia*. Guy Le Gaufey, *El falo flotante*. Marie-Claude Thomas, *CIERTO ESPEJO DE PARLURE o cómo la apariencia le vino a Lacan*. Manuel Hernández García, *La posición depresiva*. Mario Betteo Barberis, *Lengua vulgar ... lengua comediantes; metalengua*.

PROSA: Annick Allaigne, *Tobeyo o del Amor, Homenaje a México de Juan Gil-Albert: el amor creador*.

Nº 40: Inquietante extrañeza

Poema de W. H. Auden, *En memoria de Sigmund Freud*; George-Henri Melenotte, *Desde Freud*; Jorge Baños Orellana, *Resto, cicatriz y derrame*; Francisco Naishtat, *Bataille o la dialéctica genealógica de la finitud*; Marie Claude Thomas, *Sensaciones de lengua*; Pedro Palombo, *Perfil psicológico del "médium"*; Josafat Cuevas S., *El SPA del SPI o... ¿dónde quedó el psicoanálisis?* PROSA: Cristina Múgica, *El Quijote y la reversibilidad carnavalesca*.

Nº 41: Nacida de la vergüenza, improvisación de un cáncer.

El sujeto, una vez más

El drag-book de Catherine Lord, *Marie-Magdeleine Lessana*; La conflagración de la vergüenza, *Mayette Viltard*; Planeta cáncer y la parodia de las normas, *Alicia Larramendy*. EL SUJETO, UNA VEZ MÁS: Sobre la destitución subjetiva, *Jean Allouch*; Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault a propósito del caso, *George-Henri Melenotte*; Ejercicios espirituales foucaultianos, *Guy Casadamont*; Sujeto y verdad práctica en Aristóteles, *Jesús Araiza*. EL AMOR EN LA LITERATURA DEL AL-ÁNDALUS: *Modi Amandi Infidelium*, *Jesús R. Martínez Malo*. CARTOGRAFÍA ERÓTICA: Historia de la construcción de la identidad sexual en la Antigüedad griega y romana, *Sandra Boehringer*.

Cuadernos de Litoral

El psicoanálisis, una erotología de pasaje

Jean Allouch. 1998.

El sexo de la verdad. Erotología Analítica II

Jean Allouch. 1999.

¿El recto es una tumba?

Leo Bersani. 1999.

¿Por qué Diótima es una mujer?

David Halperin. 1999.

El sexo y el espanto

Pascal Quignard. 2000.

San Foucault. Para una hagiografía gay

David Halperin. 2000.

***Litoral* en México, Epeele, ha publicado**

El sexo del amo

Jean Allouch. 2001.

Revista Litoral 42
se terminó de imprimir en
febrero de 2009 en
Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.
Calle 2 núm. 21, San Pedro de los Pinos,
03800 México, D. F.,
Tel. 5515-1657

¿DÓNDE ESTÁ EL SUJETO?

Pensar sin reflexionar en absoluto

Guy Le Gaufey

De la vanidad referencial

Jean Louis Sous

FREUCAULT y el fin del sexo

Leo Bersani

Después de una lectura

Marta Iturriza

Contribución al debate sobre el psicoanálisis como
ejercicio espiritual. Performance textual.

Susana Bercovich

CREENCIA / ESPIRITUALIDAD

Nota editorial: la carta de Oskar Pfister a Sigmund Freud

Carta a Sigmund Freud

Oskar Pfister

Freud y Pfister: Un conflicto irresoluble, una amistad incuestionable

Ricardo Blanco Beledo

El psicoanálisis: sin “religio” pero con espíritu

Luis Tamayo

Los dos discursos de Roma

Jesús Martínez Malo

LO QUE LLEGA DE LA TRAGEDIA GRIEGA

La tragedia del deseo

Eduardo Bernasconi

La Medea de Eurípides: el predominio de una versión

Rosa Verónica Peinado Vázquez

ESTANQUILLO

A propósito de Variedades del México Freudiano

de Carlos Monsiváis

Carlos García Calderón

Variedades del México Freudiano

Carlos Monsiváis