

ISSN: 1659-4134

OTRA ESCENA

Revista del programa de formación en Psicoanálisis Del Grupo de los martes a las 7 p.m.

Volumen 1

Número 1

Febrero 2008



*Revista del programa de formación en Psicoanálisis
Del Grupo de los martes a las 7 p.m.*

OTRA ESCENA

Michel Tort

Sexualité violente dans la psychanalyse

Marina Lieberman

Poder o no poder... decir

Víctor Novoa; Paula Barredo

Lewis Carroll: imagen y pedofilia

Ginnette Barrantes Sáenz

Lacan totemizado

Francisco Rengifo

La responsabilidad del sujeto

Conferencia

Daniel Gerber

El sueño de Freud

Traducción

Françoise Gorog

¿Culpable? ¿No culpable?

Re-edición

Jesús González Requena

Del soberano bien (y de su relación con la diferencia sexual)

Comentario de libro

Mónica Bagnarello

Gradiva, un relato sobre un deseo encubierto

Volumen 1, Número 1, Febrero 2008

OTRA ESCENA

*Revista del Programa de formación en Psicoanálisis
del Grupo de los Martes a las 7 p.m.
San José, Costa Rica
www.psicoanalisiscr.com*

Revista semestral internacional

Directora: Priscilla Echeverría Alvarado, Msc. Psicoanalista

Subdirector: Glenn Fonseca, Lic. Psicoanalista

Comité editorial:

Víctor Novoa, Msc. Psicoanalista. México.

Sonia Cruz, Msc. Psicoanalista. Costa Rica.

Daniel Gerber, Msc. Psicoanalista. México.

Lucía Molina, Msc. Psicoanalista, Costa Rica

Raquel Montes, Msc. Filósofa. España.

Pares consultores:

Beatriz Calvo, Lic. Psicoanalista. Costa Rica.

Eunice Michel. Msc. Filósofa. México.

Ma. Isabel Ortigoza, Msc. Psicoanalista. México.

Ma. José Rambla, Msc. Psicoanalista. Costa Rica.

Susana Bercovich. Msc. Psicoanalista. México.

Jerry Espinoza, Lic. Filósofo. Costa Rica.

Mariano Fernández, Lic. Psicoanalista. Costa Rica.

Ronald Solano, Filólogo, Psicoanalista. Costa Rica

Rocío Murillo, Psicoanalista. Costa Rica.

Mercedes Quirós, Psicoanalista. México.

Revisión de estilo: Ana Rojas, Dra. Periodista.

Diseño gráfico: La Cabeza estudio. Priscilla Aguirre. D.G.

Página web: Mis chunches. Alberto Messeguer, Lic. Inf.

La Revista **Otra escena** se publica 2 veces al año (agosto y febrero). Es una revista internacional de Psicoanálisis que circula en la red electrónica (Internet) y no requiere de suscripción. **Otra escena** es una publicación del Programa de formación en Psicoanálisis del Grupo de los Martes a las 7 p.m. que tiene su sede en San José, Costa Rica.

Publicamos contribuciones de Psicoanálisis y crítica del Psicoanálisis, de clínica psicoanalítica, de la relación del Psicoanálisis con otros saberes, con las Artes, las Ciencias Sociales, la Filosofía, el Derecho, y las Ciencias Políticas, estudios interdisciplinarios, estudios de género y teoría Queer. Nuestra intención es abrir un espacio para la discusión y la interacción. También aceptamos comentarios de textos, cine, arte y literatura siempre que exista una relación con el Psicoanálisis y las Ciencias Sociales, así como comentarios o reportajes de Congresos, seminarios y demás eventos. Nos preocupamos por introducir entrevistas a autores destacados internacionalmente así como re-ediciones de textos que inciden en la crítica contemporánea. Cada volumen contiene 3 ó 4 artículos inéditos de fondo, 1 ó 2 conferencias o entrevistas, 1 ó 2 reediciones, y puede contener revisiones de libros o comentarios de obras o de eventos, así como cartas de los lectores. El Comité editorial y el equipo de pares consultores provienen de diferentes partes del mundo y son especialistas en diversas disciplinas que tienen relación o son interlocutoras del Psicoanálisis. **Otra escena** publica contribuciones de autores y autoras de

cualquier país en los idiomas inglés, francés, castellano y portugués, e insertamos extractos en castellano e inglés. Solicitamos a los escritores y escritoras de los artículos atenerse a la normativa que nos permita mantener la revista indexada en catálogos internacionales, con el fin de permitir una mayor difusión del pensamiento contemporáneo.

El proceso que seguimos es el siguiente:

1-Se recibe el artículo y se revisa en sus aspectos formales, esto es, el cumplimiento de la normativa. Este trabajo es realizado por la persona que ocupa la Dirección de la revista y el subdirector o subdirectora.

2- De no cumplirse con la normativa, en términos de un máximo de 10 días, será devuelto al autor o autora con el fin de que lo revise.

3- Si se cumple con esta normativa, se remite a revisión de pares consultores quienes tienen un máximo de 30 días para ello.

4- Después de esta revisión, se somete a Comité editorial quienes tienen 30 días para dictaminar.

5- La Dirección y subdirección acogen las evaluaciones y envían a los autores o autoras una carta con las observaciones o con la aceptación final del artículo.

6- De existir la necesidad de revisión y reformulación de algunos aspectos en el artículo, el autor o autora dispondrá de dos semanas para su corrección y envío a la revista.

7- Se procede por parte de la dirección y subdirección a la revisión de las correcciones y a la organización del material en la revista.

8- Queda a criterio de la dirección y subdirección la ubicación final del artículo en la revista en los diferentes apartados de ésta.

La revista en su totalidad y los artículos individuales pueden imprimirse para lectura personal pero no modificarse en su contenido. Toda referencia textual debe darle créditos al autor o autora y a la Revista **Otra escena**. Si se desea utilizar en otras publicaciones, el interesado o interesada puede comunicarse con la directora de esta revista a través del correo electrónico: priscilla.echeverria@psicoanalisiscr.com Los derechos de esta publicación son reservados y pretenden proteger a los autores y autoras ya que esta publicación es sin fines de lucro. Esta revista y sus artículos individuales no pueden ser vendidos o negociados en todo o en parte.

Los contenidos u opiniones que los autores y autoras desarrollan, son de su exclusiva responsabilidad. La Revista Otra escena no asume ninguna responsabilidad legal de los mismos.

Columna de la directora

Presentamos el primer número de la Revista Otra escena. Resulta una gran ocasión para el Grupo de los martes a las 7 p.m., luego de un largo periodo de estudio y preparación en la teoría y la clínica psicoanalíticas. La idea de la revista surgió como corolario al programa de formación en Psicoanálisis que nos hemos planteado para este segundo periodo y que pretende ser un puente a la escritura. He ahí la razón de su nombre. Otra escena refiere a Freud y al Inconsciente y a esa multiplicidad de posibilidades de lectura que el Psicoanálisis abre.

El Psicoanálisis es por su propia constitución una crítica permanente, un constante cambio de lugar. Por esto es que resulta tan importante contar con espacios donde las preguntas fluyan, el cuestionamiento, la polémica, la relación y el debate con otros saberes. Es a través de ese rodeo por el Otro que podemos vernos a nosotros mismos en nuestra propia práctica cotidiana, en el momento en que se abre el espacio de la intimidad del diván para encontrar las coordenadas históricas de la discursividad normativizante, de la cual nos es requerido desprendernos.

Otra escena pretende ser un espacio más para la discusión abierta y directa, para la exposición de nuestro pensamiento a los otros, para correr el riesgo de ser criticados y para poder ejercer una crítica a nuestros propios planteamientos, al discurso que nosotros mismos reproducimos o generamos y por supuesto para contribuir con eficacia a la lectura de los tiempos contemporáneos.

En este número recibimos la contribución de **Michel Tort**, quien muy amablemente nos ha cedido un artículo derivado de una conferencia pronunciada por él en Chile. Apreciamos mucho la apertura que hemos encontrado en uno de los intelectuales más reconocidos en Francia y

aprovecho para agradecer públicamente la generosidad que ha mostrado con el Grupo de los martes al cedernos varios de sus escritos como material de estudio. En este escrito, **Michel Tort** propone un lugar para el Psicoanálisis en el tema de las violencias sexuales. La tarea del psicoanálisis sería el abordaje de lo que interviene a nivel psíquico, más allá de lo que él considera son los escollos que habría que sortear: a) Cierta discurso psicológico que configura una argumentación que lo hace formar parte de un discurso modernizado sobre el mal. Y b) los discursos que, acuerpados por un liberalismo sexual, minimizan los efectos de las violencias sexuales.

En este sentido, **Víctor Novoa y Paula Barredo** abordan la temática de la pedofilia a partir del análisis del literato Lewis Carroll, reconocido no solamente por sus dos obras de Alicia, sino por ser uno de los más destacados fotógrafos del S. XIX. Su pasión por las niñas es interpretada por Novoa y Barredo a partir de la estrategia del entrelazamiento de “..lo biográfico, el correlato histórico y lo subjetivo...como elementos que se encuentran...determinados desde el nivel de la estructura del inconsciente”.

Francisco Rengifo por su parte, interroga el concepto de responsabilidad en el Psicoanálisis y sostiene que en Freud y Lacan se encuentra una propuesta ética diferente a la de las Filosofías. La responsabilidad para el Psicoanálisis está en el “bien decir”.

En este mismo sentido de los efectos del acto de la palabra, **Marina Lieberman** nos escribe del decir como fundamento de lo humano en la relación con los otros. Afirma que el sufrimiento y el goce se encuentran en la zona donde no todo, sin embargo, se puede decir, condición entonces, del encuentro del sujeto con lo imposible.

Daniel Gerber sigue este mismo hilo del encuentro del sujeto con lo imposible, en una conferencia que ha presentado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en mayo de 2006 en el homenaje a los 150 años del nacimiento de Freud.

González Requena sostiene que la función paterna permite al sujeto enfrentar el goce mortífero y que la castración es la vía por la cual se apuntaría al fin de análisis en la perspectiva de una ética psicoanalítica que le requiere de una renuncia a los bienes en tanto espejismos imaginarios.

Françoise Gorog interroga acerca de la falta del padre en Kierkegaard y la vinculación que esto tendría en la melancolía y la culpa que encuentra en él a través de la lectura de su obra. La angustia sería consecuencia del pecado hereditario. En palabras de la autora: “¿De qué naturaleza fue la falta del padre en quien elevó la angustia a la dignidad de concepto?”

Ginnette Barrantes parte en su escrito de lo que ella llama la enlacanoamericanización, esto es, la erección de un Lacan totemizado en América Latina, que se habría producido a partir de la visita de Lacan (“en-corps”) a Venezuela. Su crítica concluye que el sostenimiento de los emblemas del padre muerto aparta a los lectores de Lacan en español, de efectuar una lectura crítica que contemple el pasaje de su obra al español y el lugar y función que ocupa en su obra el autor.

Mónica Bagnarello se propuso brindarle al lector o lectora su propia perspectiva acerca del texto base del famoso artículo de Freud sobre la Gradiva de Jensen.

Esperamos que el esfuerzo de análisis y escritura de nuestros colaboradores y colaboradoras sea a su vez un aliciente para que nuestros lectores y lectoras den un paso adelante en la compleja tarea del escribir y que las líneas que hoy aquí se publican sean el pre-texto de múltiples y sabrosas

discusiones y polémicas de las cuales esperamos tener pronto noticias ya sea a través de nuestra página de correspondencia o de las mismas colaboraciones en artículos inéditos. Estaríamos así cumpliendo nuestro objetivo de abrir Otra escena.

Priscilla Echeverría Alvarado, Directora

Contenidos

Otra escena. Volumen 1, número 1, febrero 2008.

Columna de la Directora.....	6
1. Michel Tort	
Sexualité violente dans la psychanalyse.....	12
2. Marina Lieberman	
Poder o no poder... decir.....	36
3. Víctor Novoa, Paula Barredo	
Lewis Carroll: imagen y pedofilia.....	54
4. Ginnette Barrantes Sáenz	
Lacan totemizado.....	79
5. Francisco Rengifo	
La responsabilidad del sujeto.....	100
 Conferencia	
6. Daniel Gerber	
El sueño de Freud.....	120
 Traducción	
7. Françoise Gorog	
¿Culpable? ¿No culpable?.....	134
 Re-edición	
8. Jesús González Requena	
Del soberano bien (y de su relación con la diferencia sexual).....	166
 Comentario de libro	
9. Mónica Bagnarello	
Gradiva, un relato sobre un deseo encubierto.....	202

Anexos

10. Resúmenes y abstracts.....207

11. Currículum vitae Directora y subdirector.....220

12. Currículum vitae Comité editorial.....221

13. Currículum vitae pares consultores.....223

14. Currículum vitae autores y autoras.....227

15. Normas de publicación e instrucciones para autores y autoras.....232

Michel Tort

michel.tort@wanadoo.fr

Sexualité violente dans la psychanalyse¹

Resumen

El autor inicia su recorrido indicándonos que el reconocimiento de la extensión de las violencias contra los niños y niñas y contra las mujeres no ha dejado de avanzar, lo cual produce transformaciones importantes de las mentalidades, cuando políticas sexuales consecuentes son manejadas por la vía de la legislación.

El artículo discurrirá tratando de situar el tema de los aspectos psíquicos de las violencias sexuales. Para hacerlo inicialmente nos advierte que es preciso evitar dos escollos.

El primero: Algunas construcciones psicológicas, que argumentan a partir de las fuentes pulsionales e inconscientes de las violencias sexuales se deslizan hasta devenir la forma modernizada del discurso sobre el mal

El segundo: Propuestas que marginalizan los efectos de las violencias sexuales y que pueden llegar hasta su denegación, esto sucede muchas veces tras la pantalla de la “libertad sexual”.

Nos indica que el psicoanálisis ha contribuido de manera significativa a reconocer el estrago en los sujetos y las generaciones venideras, producto de las violencias sexuales. Por ello se propone intentar situar de una manera diferente la contribución del psicoanálisis al tratamiento de las violencias sexuales.

¹ Este artículo tomó forma como tal a partir de la Conferencia pronunciada en Santiago de Chile el 30 de Octubre del 2007.

Palabras claves:

Violencias sexuales, mujeres, niños y niñas, psicoanálisis, aspectos psíquicos

Abstract

The author begins his journey indicating that recognition of the extent of violence against children and women has continued to advance, producing major changes in attitudes, when sexual consistent policies are handled through the legislation.

This article is trying to put the issue of psychological aspects of sexual violence. To do this we initially note that we must avoid two pitfalls.

The first: Some psychological constructs, which argue from the sources of unconscious drives and sexual violence is shifted to the point of becoming a modernized form of discourse over evil

The second pitfall: Proposals to marginalize the effects of sexual violence and who can get to your refusal, this happens often after the display of "sexual freedom".

Tell us that psychoanalysis has contributed significantly to recognize the havoc in the subject and future generations resulting from sexual violence. It is therefore proposed to attempt to place in a different way the contribution of psychoanalysis to the treatment of sexual violence.

Keywords:

Sexual violence, women, children, psychoanalysis, psychological aspects

Michel Tort

Psicoanalista y filósofo

Sexualité violente dans la psychanalyse

Introduction

La reconnaissance de l'étendue des violences faites aux enfants et aux femmes n'a cessé de progresser. Elle produit des transformations importantes des mentalités lorsque des politiques sexuelles conséquentes sont menées par la voie des législations. Ce qui n'est pas le cas lorsque l'impunité à l'égard des violences sexuelles et autres est en fait organisée et garantie par le pouvoir d'état lui-même : cas de loin le plus répandu sur la planète .Aux violences sexuelles traditionnelles liées à la domination masculine, à la soumission aux religions, qui a pour fonction de contribuer à reproduire cette domination,se sont ajoutées récemment des violences qui sont analysables comme des réactions collectives masculines à l'effritement de cette domination dans les pays dits, par anticipation, démocratiques et dans les tyrannies par mesure prophylactique .La réinstauration de la charia,de la loi coranique dans les pays musulmans est l'exemple princeps de l'institution d'une chaîne de violences sexuelles d'état.

Dans ce contexte, la question des aspects psychiques des violences sexuelles doit être située en évitant deux écueils. Le premier écueil consiste dans un traitement des aspects psychiques des violences sexuelles qui en ferait leur raison dernière, ce qui n'est évidemment pas sans rapport avec la psychologisation de la justice et avec l'importance d'un traitement psychiatrique, nosographique, soucieux principalement de fournir des indices permettant de contrôler la récidive, dans un contexte d'hyper-médiatisation des questions de sécurité, utilisées à des fins politiques. Les effets produits par les violences sexuelles, surtout lorsqu'elles s'exercent

sur des enfants ou prennent des formes insoutenables, suscitent des indignations vengeresses et un recours à l'invocation de forces magiques, perverses. A certains égards, les constructions psychologiques concernant les sources pulsionnelles et inconscientes des violences sexuelles se prêtent aisément à devenir la forme modernisée du discours sur le mal: la notion de perversion assure généralement le passage, avec ce qu'elle conserve de halo moral. On trouve ainsi des psychanalystes² pour remonter que l'augmentation qu'ils croient observer des violences sexuelles est un des aspects du malaise de la jeunesse, lié à une transformation du lien social moderne. Celui-ci relierait une bande de frères sans Dieu, résultant du déclin de la fonction paternelle et produisant un affaiblissement du surmoi qui rend impossible la résolution de la crise oedipienne et notamment la castration phallique. La démocratie fraternelle, promettant à tous le droit de jouir, instaurerait le règne de la perversion.

Nombre d'analystes relie directement cette perversion à l'économie libérale. À l'économie libérale correspond la « nouvelle économie psychique ». Si l'on sort des repères du père patriarcal, on débouche sur la foire, sur le règne généralisé de l'objet de jouissance, en lacanien le fameux objet « a ». Là où le libéralisme sexuel est généralement regardé comme libérateur, les adeptes de « l'ordre symbolique » voient surtout l'esclavage de la jouissance. Seul trait identitaire à l'horizon: la communauté de jouissance d'un objet quelconque et l'intolérance à la limitation, les créatures se transformant elles-mêmes en objets; de la « névrose de papa » solidaire du patriarcat de papa nous aurions glissé à la perversion généralisée,³ on va le voir... de maman et fiston.

² Confronteur texte du Rassial, JJ. (1998) De la violence sexuelle in Adolescente No. 31 Violence p. 137-145

³ Confronteur Melman Ch. L'Homme sans gravité. Denoël, 2002

L'inconvénient majeur de cette psychopathologie sociale est sa trop grande généralité. Les violences sexuelles sont hétérogènes, elles sont le fait de sujets disposant de fonctionnement très différents, même si certaines pratiques (viols collectifs, viols et meurtres de masse) peuvent réunir dans la violence des individus profondément différents le temps d'un « même » acte. Il n'est donc pas pertinent de globaliser « la violence sexuelle » en la ramenant à une disposition psychique d'époque globale.' Au moment même où la psychanalyse est amenée à reconnaître la nature historique de ces violences sexuelles, elle re-construit un historique métaphysique de leur production qui annule l'apport psychanalytique.

Mais un autre écueil consiste à l'inverse dans une marginalisation de l'économie psychique par rapport aux causalités socio-économiques ou politiques, marginalisation qui peut aller jusqu'au déni. Du côté du droit se développe ainsi une contestation de l'aspect anti-juridique de la criminalisation actuelle du sexuel depuis les années 80 :critique au nom de la liberté sexuelle, du durcissement des peines,récusation de la protection par l'Etat de l'intégrité sexuelle. Autrement dit, dès lors que l'ordre sexuel traditionnel, fondé sur la préservation du mariage et des droits qu'il assurait sur la sexualité de l'autre, s'effondre, les libertaires se plaisent à imaginer une sexualité libre de toute limite représentée par le consentement de l'autre.' Au nom de la liberté sexuelle tout est fait pour dénier la réalité des atteintes liées aux crimes sexuels: les sanctions sont jugées « d'une gravité sans aucune mesure », il est fait état des « supposés troubles psychiques »des criminels sexuels.

Le déni des forces psychiques qui interviennent dans les violences sexuelles s'exprime pourtant en toute candeur au nom d'une certaine interprétation de la liberté sexuelle. La même juriste française, Marcela Iacub s'est rendue célèbre par sa critique provocatrice de la criminalisation du sexuel, dans un livre intitulé « le crime était presque sexuel » (Iacub, 2002):

elle critique l'invocation de « violences psychologiques » du point de vue des violences psychologiques, les femmes *ne seraient pas en reste*. « La violence psychologique est l'arme féminine par excellence » nous rappelle M. Jacub. La violence physique et sexuelle des hommes n'est pas loin d'être présentée comme la conséquence logique de la violence psychologique des femmes, selon les schémas machistes les plus éculés (« elle l'a bien cherché »). On assiste donc à un retour en force de l'argument naturaliste: « l'amour, (..nous dit le même auteur).. surtout lorsqu'il se présente dans sa version passionnelle, ne voisine-t-il pas avec une forme de violence psychologique »? Conclusion: il vaut mieux

... s'assujettir à la méchanceté de son prochain (entendez de son homme) qu'à l'arbitraire d'un juge. Cet argumentaire repose sur le déni des relations de pouvoir abusif exercé sur l'autre, sur un déni de ce que la psychanalyse décrit des conduites perverses: non pas quelque vague « perversion généralisée. (op. cit.)

Mais l'ensemble des formes érotiques de la haine, avec les pratiques sexuelles qui lui sont associées.

Pourtant **ce déni des violences psychiques sexuelles** est difficile à soutenir. **La psychanalyse a contribué, au contraire, c'est un fait**, de manière significative à faire reconnaître les effets ravageants des violences sexuelles sur les sujets et leurs répercussions sur les générations à venir. Ces générations les psychanalystes en reçoivent depuis des décennies les représentants, enfants adolescents ou adultes: soit dans la suite immédiate des traumatismes, des viols et autres agressions sexuelles, soit dans le lointain après coup des histoires qui se disent dans le décours d'une psychanalyse ou d'une psychothérapie et qui découvrent l'économie

psychique de ces désastres subjectifs. Il faut donc maintenant essayer de définir autrement la contribution de la psychanalyse à la conception et au traitement des violences sexuelles.

Violences sexuelles et théorie de la séduction

L'histoire de la psychanalyse elle-même est traversée par la question des violences sexuelles. En 1897 Freud, après avoir, sur la base du discours des patientes et patients, construit une « théorie de la séduction » qui liait la survenue des symptômes à des attentats sexuels dans l'enfance, abandonne cette théorie au profit de l'idée que, dans l'immense majorité des cas, les scènes de séduction correspondent à des fantasmes sexuels récurrents, dont le canevas est ce qu'il nomme « complexe d'Oedipe ». Cet abandon arrangeait considérablement la figure du Père, dont le rôle dans la séduction revenait avec une insistance monotone, dans ces premiers travaux. Par la suite, la théorie du « complexe d'Oedipe » éclipsa presque totalement les situations de séduction réelle, au point qu'il devint classique et de bon aloi de soupçonner dans l'allégation de faits de séduction une défense des sujets contre leurs fantaisies oedipiennes (leur propre désir de séduire leur père).

Les choses prirent un autre tour avec le développement, par les psychanalystes, dans les vingt cinq dernières années, d'une clinique psychanalytique du traumatisme, des abus sexuels, de l'inceste, qui n'a cessé de se diversifier et de s'affiner. Il ne s'agit plus de relancer le débat « fantasme ou réalité de la séduction », mais d'explorer les nombreux chemins de la violence réelle, dans leur complexité et leur étendue jusque là considérablement sous-estimée. Les véritables débats cliniques sont par exemple constitués par la controverse sur « le polymorphisme des pédophilies » (Bouchet- Kervella, 1996 (2), p. 489-497), l'opportunité de distinguer la violence et la séduction etc.

Bien évidemment le développement de cette clinique n'a pas lieu par hasard dans les années 80. Elles se caractérisent par la mise en place de ce que Janine Mossuz –Lavau appelle « les lois de l'amour » c'est-à-dire l'ensemble de la législation qui à partir des années 70, sous la pression des mouvements féministes, modifie le statut des rapports de sexe (avortement, contraception, viol etc.).

Dans quelle mesure la théorie psychanalytique était-elle capable d'entériner le changement impliqué par ce qui est une autre articulation, empirique, clinique, entre le fantasme et la réalité des violences, la question était posée. Le réexamen conceptuel de la violence sexuelle dans la psychanalyse s'effectua dans les années 80 par des voies diverses.

En 1984, l'ouvrage de J. Masson remet en question la version officielle concernant la « théorie de la séduction » sur la base d'un document explosif, le texte intégral de la correspondance entre Freud et Fliess, caviardé par les éditeurs de Freud. Il ressortait de la nouvelle édition que Freud avait été engagé bien plus profondément et plus longtemps que ne le concédait la vulgate dans l'adhésion à la théorie de la séduction. Tout un matériel témoignait de la réalité des séductions. La liaison entre la névrose et les expériences sexuelles infantiles préoccupait depuis longtemps Freud, qui se serait intéressé dès son séjour à Paris aux effets des abus sexuels, étudiés par les médecins français, déjà divisés à l'époque sur le crédit à accorder aux récits des enfants et des patientes.

La version officielle a pesé lourdement, dans la pratique, jusqu'en 1980, pour faire basculer a priori les relations de séduction sexuelle des patients du côté du fantasme, avec les détestables conséquences qu'on peut aisément imaginer. C'est précisément ce point qui a cédé dans les pays démocratiques dans les années 80, lorsque socialement on a commencé à accueillir autrement, puis à organiser le signalement des abus sexuels, des incestes et des violences

sexuelles en général.⁴ (Op. cit. et Fassin, 2004, p. 97-147). Ce n'est pas un hasard si Masson, qui est en relation personnelle avec la juriste féministe **Catherine Mc Kinnon** a soulevé les problèmes présentés par la lecture des textes freudiens, puisque c'est aux Etats –Unis l'époque des premières Sex wars (Fassin, 2002). Dans sa préface JM Masson insiste au demeurant sur le fait que la distribution des positions entre ceux qui seraient pour le fantasme et ceux qui tiendraient pour la réalité des scènes de séduction n'est pas purement scientifique, mais revêt aussi le sens d'un **clivage politique**. Selon lui, l'idée que les violences sont essentiellement l'expression des dispositions pulsionnelles constitutionnelles convient parfaitement à ceux qui se représentent que l'ordre qui régit les générations et le rapport des adultes à des enfants, des femmes avec les hommes est dépourvu de violence, mais revêt la figure de l'ordre des choses. **On conviendra en effet volontiers** que la vocation de la psychanalyse n'est pas de faire peser sur les sujets, les violences sexuelles des générations qui précèdent, en les présentant comme l'ordre des choses.

Il a fallu attendre 1982 pour qu'un psychanalyste (Roos, 1993, p. 551) s'intéresse au pourtant très singulier père d'Oedipe, Laios, pédophile et meurtrier, alors que le complexe de son fils, Œdipe, avait donné lieu depuis un siècle de psychanalyse à d'innombrables lectures le rattachant au mythe. Témoignage de la difficulté à accommoder sur la relation du père au fils (et pas simplement du fils oedipien au père), comme si le père était tenu hors de l'inconscient, pure figure du fils.

⁴ Masson J M. *Le réel escamoté*. Aubier, 1984.

Confronteur le collectif *Les enfants victimes d'abus sexuels* 1992, PUF et *Le traumatisme de l'inceste*(coll)1995, PUF

C'était donc une nouveauté importante de réintroduire Laios dans le champ analytique. Mais s'agissait-il vraiment d'entériner dans la théorie l'existence de la séduction réelle et de l'inscrire dans la métapsychologie. On peut se borner, en effet, à interpréter le mythe de Laios comme un fantasme homosexuel du fils (« on me désire », mon père me désire) et l'inscrire nombre des fantasmes originaires, comme le fait prudemment Paul Denis. Le père est sauvé, sa violence n'est que le fantasme du fils.

'Une remise en perspective plus générale des enjeux apparaît dans les travaux de la Jean Laplanche, qui a développé une « théorie de la séduction généralisée » (Laplanche, 1997) selon laquelle la sexualité, forcément traumatique, était dans tous les cas introduite par l'adulte dans le psychisme de l'enfant, qui n'y est jamais préparé. En généralisant la séduction Jean Laplanche radicalisait la séduction freudienne, revenant sur le fameux « abandon », mais en lui conférant ainsi une tout autre portée et en soulevant d'autres problèmes. La question n'est donc pas de savoir si Freud a abandonné ou pas le théorie de la séduction, mais d'analyser ce qu'elle représentait pour lui. Le problème n'est plus d'incriminer les pères ou non. Il s'agit d'admettre qu'ils sont porteurs transmetteurs du sexuel (les mères aussi).

Du débat sur la réalité et le fantasme de la séduction à la clinique des abus sexuels

A partir des années 80, la problématique psychanalytique des violences sexuelles n'est plus principalement constituée par les discussions sur les fantasmes de séduction et la « théorie de la dite séduction. Elle s'élabore désormais sur le terrain empirique du traitement des victimes et des auteurs d'agressions sexuelles, dans la consultation psychanalytique, sous toutes ses formes. Les faits de violence sexuelle se présentent aussi bien dans la cure classique (lorsque les psychanalystes sont disposés à les accueillir) que dans la consultation de psychanalyse d'enfant

ou dans les divers dispositifs susceptibles **d'accueillir les agresseurs sexuels de la prison aux consultations ouvertes en ville** (Bouchet-Kervella, 1996).

Il s'agit d'un champ clinique qui, tout en étant, dans certaines de ses formes, articulé sur les dispositifs sociaux de consultation liés à la justice, est a priori étranger aux visées de protection sociale et aux **politiques de sécurité, puissamment médiatisées**⁵. Il s'agit de recevoir et de proposer des traitements à des sujets victimes ou auteurs d'agressions sexuelles.

Mon souci est de dégager quelques aspects des problématiques psychanalytiques qui se sont fait jour, des controverses qui font la fécondité de ces travaux, ceci sans perdre de vue la question de savoir comment ces constructions se rapportent explicitement ou à leur insu aux questions de politique sexuelle dont les savoirs et les pratiques sont forcément tributaires.

L'un des points les plus intéressants apparu dans le débat psychanalytique concerne la qualification même du sexuel dans l'expression « violences sexuelles ». Véritable paradoxe: ce n'est pas, autrement dit, un questionnement sur la réalité ou non des violences, mais sur le sens exact qu'il y a à déclarer ces violences « sexuelles ». Apparemment rien de plus évident que le sexuel, surtout dans les circonstances des actes de violence sexuelle, où le sexuel semble particulièrement, trop évident. Or, contre cette perception commune la situation analytique, sur la base de l'expérience de la dynamique des sujets, telle qu'elle se produit dans l'espace très spécifique de **la cure psychanalytique**, redéfinit, construit la qualification du « sexuel ». Loin que nous puissions nous prévaloir des évidences du « sexuel » les crimes de sexualité, la sexualité criminelle nous introduit, aujourd'hui, à peine et avec peine, dans un nouveau monde sexuel. Nous commençons seulement à accéder à la violence sexuelle telle qu'elle peut ainsi être décryptée. Ce n'est pas faute qu'elle se manifeste empiriquement, à la fois dans sa réalité, de plus

⁵ Spectaculairement orchestrées par la politique sexuelle pénale de Nicolas Sarkozy à l'égard de.

en plus aveuglante et dans l'essai de maîtrise jouissive que représente l'hyper médiatisation du crime et de la sexualité.

A propos du sexuel dans le crime et du criminel dans le sexuel

Un premier type de reconfiguration de la conception des violences sexuelles se dégage notamment des travaux d'un psychanalyste français, Claude Balier (1996). A partir de son travail dans le cadre carcéral d'un SMPR, donc dans les conditions de détention des sujets, il a consacré plusieurs ouvrages aux comportements sexuels violents. Contrairement à la représentation commune, qui associe spontanément agression sexuelle et perversion (souvent au sens commun) les agressions sexuelles ne se caractérisent pas, pour Balier, par la recherche à tout prix de satisfactions érotiques, mais par leurs visées narcissiques. Dans le viol la rencontre avec une femme ou un enfant réitère de manière contingente l'intrusion par l'objet primaire et la violence sexuelle serait au service d'un narcissisme triomphant. Pour ces sujets, qui ont fait l'expérience passivante de la toute-puissance de l'objet primaire et de son intrusion, ce n'est pas la problématique du désir qui est en cause mais une visée de domination phallique. Le viol est compulsif: il faut au sujet un objet à forme humaine à pénétrer; l'idée est celle d'une charge pulsionnelle cherchant un chemin vers l'abaissement de tension par le passage à l'acte ou le cauchemar, lorsque, comme en détention, l'acte est impossible.

Meurtre et viol plutôt que viol et meurtre.

Deuxième aspect : la relation nouvelle entre viol et meurtre. Contrairement à la représentation de bon sens qui sépare le viol du meurtre et qui, sous sa forme libertaire, s'efforce même, on le verra, de souligner l'absurdité d'une pénalisation du viol plus sévère que celle du meurtre,

l'expérience de certains analystes qui travaillent avec des sujets violeurs et meurtriers est au contraire qu'en un sens tout viol se présente comme un meurtre en puissance ou le premier moment d'un meurtre. Il n'est pas indifférent sans doute qu'avant de centrer son travail sur les comportements sexuels violents Balier ait consacré un travail aux comportements violents en général. « Le viol est un meurtre qui laisse la victime vivante » résume assez bien un auteur dans la même perspective (Bessoles, 1997a). Il ne s'agit pas tant de restituer les conséquences psychiques du viol, certes obstinément déniées, mais de penser autrement l'articulation du viol et du meurtre, leur profonde solidarité métapsychologique. Pour Claude Balier, le sadisme n'est pas forcément le moteur du meurtre. L'intention meurtrière, d'autre part, est présente dans la plupart des cas d'agression sexuelle.

Le discours pédophile, par ailleurs, sur « le droit à une sexualité autre » recouvre le désir de possession de l'enfant pour conforter le narcissisme phallique des sujets. Enfin il souligne l'ivresse de toute-puissance des sujets lors du meurtre, les fantasmes de relation sexuelle incestueuse, l'identification héroïque à l'imgo paternelle perturbée, et le fantasme d'auto engendrement. A la base du passage à l'acte criminel on trouve un fantasme de scène primitive, caractérisé par un mélange de deux en un, une confusion pénétrant-pénétré. La perception d'un enfant, dans le cas des agressions pédophiles, se trouve en relation directe avec le fantasme inconscient, avec une explosion des limites entre dehors et dedans.

Il est manifeste la dynamique réelle de ces sujets, telle qu'elle peut ressortir ainsi des tentatives de les aborder par la psychanalyse se situe sur un plan totalement différent des profilages nosographiques experts, purement descriptifs, au service du dépistage et de quelque rééducation.

Dans cette perspective, d'autre part c'est le statut donné au sexuel lui-même qui change

de nature. Non seulement parce que le sexuel c'est ce que la victime paradoxalement vient incarner, la victime incarnant le sexuel de l'agresseur comme source d'excitabilité. Mais parce que, chez certains auteurs, comme Balier, l'agression sexuelle est tenue pour le « négatif d'un moment de psychose où prévaut la pulsion d'emprise et l'identification projective ». Bref, la liaison entre le viol et sa potentialité meurtrière, qui est cliniquement peu contestable, dans nombre de cas, tend d'abord à faire ressortir puissamment les relations de l'un et l'autre avec la psychose. D'autre part elle tend à relativiser explicitement la qualification de « sexuel » jusqu'au paradoxe, où l'on pourra énoncer : « le viol n'est pas un acte sexuel », pour tenter de bien marquer que l'économie du viol est au antipodes de la satisfaction sexuelle fantasmée le concernant dans le sens commun. (Bessoles, 1997b)⁶. On retrouverait dans l'agression sexuelle la solution « auto-calmanante » que représente le crime par rapport à des menaces d'effondrement, l'effacement du registre de la représentation, en sorte que la violence emprunterait le déguisement du sexe.

Cette position n'est pas sans soulever certaines difficultés que D. Bouchet-Kervella a formulées, au moins concernant la pédophilie. Les enjeux sont importants et je me borne à les dégager. Il s'agit d'abord restituer la diversité de certaines violences sexuelles, les conduites pédophiliques, en montrant que le schéma qui les tire vers la psychose n'est guère applicable à la majorité des situations de la pédophilie, dans lesquelles il est difficile de ne pas évoquer la perversion.

Mais la question posée est aussi de penser la différence, et le rapport entre les violences qui s'attaquent à l'enfant - fétiche et celles qui visent le féminin. La position qui tend à faire des violences sexuelles des manœuvres d'autoconservation narcissique aboutit à certaines

⁶ Confronteur aussi Bessoles (1997) . Agression sexuelle et fonction auto-calmanante Topique (92), p127-140.

formulations paradoxales comme de qualifier l'agresseur sexuel « agresseur du sexuel », tout en lui donnant le féminin comme cible, ce qui rejoint d'ailleurs l'intuition selon laquelle le viol à grande échelle collective participe de la visée d'extermination des femmes. Nous allons retrouver cette question dans une autre configuration.

Le crime sexuel, essence du crime.

Une autre perspective se fait jour, plus théorique que clinique, concernant la re-conceptualisation du sexuel à travers les crimes sexuels, dans les derniers travaux de Jean Laplanche, dont on a évoqué précédemment les constructions concernant la séduction généralisée. On retrouve ici la dialectique entre crime et sexuel ; mais au lieu qu'elle aboutisse, à une sorte de déssexualisation des crimes sexuels (« le viol n'est pas un acte sexuel »), on assiste ici au contraire à une réversibilité parfaite du crime et du sexuel, dans laquelle tout viol est un crime et tout crime est sexuel. Telle est une des conséquences tirée par Laplanche de son idée de la séduction généralisée: si la sexualité n'est pas spontanée dans l'infantile mais vient de l'adulte, cela renverse, selon lui, la perspective du « crime sexuel ». Pourquoi? Comment? (Laplanche, 2001)

1. Un premier aspect prend la forme d'une critique de la déssexualisation de l'acte du crime, relevée par Laplanche chez certains psychanalystes: en déssexualisant le sadisme (comme s'il n'était pas sexuel), le narcissisme (comme s'il n'était pas sexuel), l'agression enfin (comme si elle n'était pas sexuelle mais relevait d'une autre pulsion, d'emprise etc.) on liquide pour lui la composante sexuelle du crime. Plutôt que de situer le crime en le rattachant à une pulsion de mort non sexuelle, Laplanche propose de penser ce qu'il nomme « la pulsion sexuelle de mort.»

2. Un second mouvement invite à re-sexualiser l'inceste que l'anthropologie a étrangement déssexualisé, en le reliant uniquement à l'alliance, comme c'est manifeste chez un Lévi-Strauss. Ici s'ouvrent d'importantes questions: quel est le sens du tournant anthropologique qui aurait effacé l'inceste comme sexuel? quel tournant nouveau s'ouvrirait en le re – criminalisant? Selon Laplanche le « système symbolique » (entendons sans doute « l'ordre symbolique » qui se transforme sous nos yeux) cherchait à lier la sexualité infantile polymorphe et la « déhiscence » de ce système laisserait « resurgir le crime » comme sexuel. Il ne s'agit pas d'invoquer quelque « criminalisation du sexuel » comme certains, juristes libertaires ou libéraux, mais de s'interroger sur les conditions dans lesquelles la « criminalité normale » du sexuel, sa propension infantile à abuser de l'autre se trouve soumise ou non à de nouvelles conditions d'exercice.

3. Cela implique une redéfinition de la violence sexuelle, qui n'est ni nosographique ni juridique, mais psychanalytique. La violence sexuelle est la violence exercée par quelqu'un en proie à la sexualité infantile; le modèle en est l'abus sexuel adulte, avec sa relation de domination, qui revient à imposer à l'enfant sa propre sexualité infantile. Dans cette perspective, le sexuel psychanalytique est bien distingué du genré, sexué: est sexuel un fonctionnement qui génère de l'excitation. Le sexuel phallique occupe une place privilégiée, comme forme particulière de la sexualité prégénitale susceptible d'être mise en jeu dans l'usage adulte de la sexualité infantile.

D'autre part, le sexuel a partie liée avec la domination: domination peut être entendu dans le cadre de la psychanalyse comme toute relation de pouvoir qui s'exerce sous la forme d'un abus, dont le modèle est la relation adulte- enfant. Les relations adulte- enfant sont le modèle de toutes les relations de domination et sont inéluctablement sexuelles.

Enfin le paradoxe central de la construction de Laplanche, et qu'il donne comme celui de la sexualité, est qu'il faut bien admettre à la fois que l'introduction séductrice du sexuel est de structure et que les situations traumatiques (le crime sexuel) se distinguent de la séduction généralisée. Cela suppose à la fois que le sexuel infantile induit par l'adulte est transformable en sexuel adulte ;que cette transformation dépend de l'adulte,des adultes ;que les modèles sociaux de transformation s'exercent sur les sujets pour normes la transformation ou la non transformation; que ces modèles sont à la fois structuraux (il s'agit de l'opération de faire passer le sexuel, intromettre le sexuel dit Laplanche), mais en même temps historiques .On peut supposer,bien que Laplanche ne développe pas véritablement ce point que le trait structural qui opère(ou non) chez l'adulte pour écarter l'abus sexuel est la limitation des formes de sa jouissance de l'enfant.

Les deux développements que j'ai mis en regard ont en commune de tenter des reformulations du « sexuel » des violences sexuelles selon la psychanalyse. A première vue elles ne semblent pas véritablement compatibles et je n'entreprendrai pas ici d'essayer de surmonter leur contradiction, ce qui n'est sans doute pas insurmontable.)

Le rapport entre les constructions de la psychanalyse et le débat public sur les violences sexuelles.

Une dernière question apparaît sur laquelle je terminerai cet exposé. Elle concerne le rapport entre les constructions de la psychanalyse et le débat public sur les violences sexuelles. La clinique psychanalytique des violences sexuelles s'est constituée sur la base de la pénalisation de ces violences et sur la base de dispositifs de cure liés à l'incarcération des auteurs ou à l'accueil des victimes. Mais la référence à la psychanalyse présente deux figures bien différentes

selon qu'il s'agit de la clinique psychanalytique ou de ce que j'appellerai l'idéologie psychanalytique, que nombre de psychanalystes diffusent et qui n'est constituée que de stéréotypes sociaux inanalysés et revêtus d'oripeaux « psychanalytiques ».

Certains discours sur l'inceste illustrent aisément le propos. « La prohibition de l'inceste et le fantasme incestueux ont l'âge de l'humanité, le passage à l'acte aussi. Crime humain par excellence (comme le parricide) l'inceste, son fantasme, occupe en psychanalyse une place privilégiée. A l'heure où les violences incestueuses mobilisent l'attention générale, comment en renouveler la compréhension? » (André, 2001). Ainsi la nouveauté paraît venir du côté de la psychanalyse, susceptible de renouveler une question aussi ancienne que l'humanité. Mais la renouveler avec quoi? Avec la conception du fantasme incestueux? Restera alors savoir quoi faire du passage à l'acte incestueux, puisque c'est lui qui occupe, en effet, et pour cause, « l'attention générale ». Il est difficile de penser que la seule contribution actuelle de la psychanalyse se ramène à soutenir que les violences incestueuses soient de l'ordre du fantasme.

Un second point est remarquable. On s'accorde en effet à considérer que les violences incestueuses sont dans leur immense majorité le fait des hommes. Or c'est au contraire le personnage maternel qui va surgir dans la théorie dès lors que le passage à l'acte incestueux est abordé, comme si la véritable contribution de la psychanalyse pour renouveler la question résidait dans la mise en cause de la mère, des mères.

Ce déplacement est perceptible dans le consensus étonnant pour incriminer la mère. Freud en tête évidemment. En 1912 le 24 janvier, dans un débat de la Société de Vienne que relève Laplanche on saisit bien comment lors même qu'il est clair que «le père éveille la sexualité il n'en demeure pas moins innocent». A propos de toujours la fameuse « fantaisie de séduction » Freud écrit que...

...le noyau de vérité qu'elle contient réside dans le fait que le père a effectivement, dans la toute première enfance, éveillé par ses tendresses innocentes, la sexualité de la petite fille. Ce sont les mêmes pères tendres qui s'efforcent ensuite de désaccoutumer l'enfant de la masturbation dont ils avaient été la cause innocente. (Freud, dit. Laplanche, J. ,2001).

Changement de décor lorsqu'il s'agit de la mère: 11 janvier 1911 « l'action majeure que provoque l'aspect de l'enfant, c'est l'éveil de la sexualité infantile propre à la mère. D'une part s'éveille un élément de désir sexuel, d'autre part le refoulement sexuel, souvent maintenu avec difficulté, se remet en jeu. » Texte remarquable qui formule clairement l'idée d'une introduction du sexuel chez l'enfant par l'adulte, dont Laplanche développe les implications, en même temps qu'il manifeste le deux poids deux mesures entre le père innocent et la mère toujours incestueuse. « La relation mère-enfant nécessairement incestueuse » titre André Green, qui décide de laisser de côté la réalisation de l'inceste père- fille et père –fils au profit de « l'inceste potentiel avec la mère, passage obligé » pour affirmer « il y a quelque chose de fondamentalement incestueux dans la relation la plus ordinaire avec l'enfant » (Op.cit.p.37), en insistant sur le fait que cette relation érotique primordiale mais permanente est déniée dans les versions anglo-saxonnes ,jugées(comme il se doit) plus puritaines (Op. cit. p. 40).

Mais la question se pose avec d'autant plus d'acuité que le thème de « l'inceste maternel » se voit lié en permanence dans les années 90 à celui du déclin du père, dont le rendement idéologique est gagé sur certaines constructions psychanalytiques données pour des évidences in aeternum .Rien de plus parlant qu'un texte d'Aldo Naouri « un inceste sans passage

à l'acte: la relation mère –enfant (Op. cit. p.91). Tout converge pour faire de la thèse de l'inceste maternel, fonctionnel ou pathologique, l'explication tant des violences incestueuses des hommes que du déclin du père. Ceci ressortirait de l'observation même des enfants. La « propension incestueuse naturelle de la mère » s'impose contre le chromo idéalisant les mères d'un enfant-roi. Bien que cet inceste ait toujours déjà eu lieu, il est présenté comme un « inceste sans passage à l'acte ». Dans cette perspective il n'est plus très difficile de répondre à la question: comment passe –t-on des violences sexuelles agies par les hommes principalement aux incestes maternels: il suffit de supposer que ces mères sont à l'origine finalement des violences agies, mieux vaudrait dire des « violents agis ».

Evidemment la question que l'on se pose est de savoir pourquoi, si la relation mère –enfant est intrinsèquement incestueuse, il est devenu nécessaire de le publier si récemment: qu'est-ce qui dans l'actualité exige de lancer une croisade anti-incestueuse? C'est ici qu'intervient l'appel au discours sur le déclin du père. Si les pères ont perdu leurs pouvoirs historiques ils ne sont plus en mesure ni en état de faire pièce à la réincorporation gloutonne des mères, désormais sans limite. Tel est le thème développé dans un ouvrage symptomatique « l'infamille » (qui joue sur les mots infamie e famille=la famille infâme). La société sans pères était encore habitée par les pères, alors que l'infâme famille, la non-famille qui règnerait aujourd'hui avec l'éclatement des formes familiales ouvrant le règne des mères, débouche sur la promotion de l'infantilisme, la recrudescence des abus sexuels et un climat incestueux généralisé (Op.cit. p. 83-151) .

La violence sexuelle, le père et la psychanalyse

L'idée répandue que la violence, les violences multiformes dont les sociétés modernes sont, de plus en plus selon certains, affectées, résulteraient en définitive du déclin de l'autorité paternelle n'est pas nouvelle: elle accompagne depuis le début la régression des pouvoirs du père, dans la perspective de les restaurer. Tout contribue à camper un père fragile, dont la fragilité même compromettrait l'équilibre social, alors qu'il serait désormais admis, grâce à « la psychanalyse » que la « fonction du père » est vitale pour le sujet. Insidieusement un renversement se produit. Au lieu d'admettre que la violence, c'est d'abord tout bonnement la position du père traditionnel, avec l'importance considérable de sa violence incestueuse (et tueuse), « la violence » dont on s'inquiète de plus en plus résulterait au contraire du défaut de la référence paternelle. Certes, dira-t-on, les pouvoirs du Père pouvaient aller de pair avec « une certaine violence, mais cette dernière serait infiniment moins problématique que la violence généralisée qui se dégagerait dès lors que « le Père » comme de nos jours perd ses pouvoirs. On dénie la violence exercée en toute impunité par les pères depuis des siècles et ce que le Code civil avait relancée.

En fait viols, violences, sur les quels on s'interroge aujourd'hui ont quelque rapport avec l'évolution des rapports de sexe. Les hommes sont restés sur le carreau de l'égalité des sexes. La violence est le langage des hommes (avec le silence), une fois que les valeurs « masculines » (homophobie, concurrence, lutte à mort), jusque là dominantes, se sont effondrées ou sont fortement mises à mal. Ce qui vaut pour l'analyse aujourd'hui des phénomènes de violence, vaut évidemment pour une histoire des violences paternelles et plus largement parentales.

Il faut essayer de concevoir une autre manière de situer les données de la psychanalyse par rapport aux transformations du lien social et des rapports de sexe que celle qui consiste à

expliquer les violences sexuelles par un effondrement des bienheureux ordres symboliques du passé. Ces derniers, qui n'avaient rien de bienheureux, se caractérisent en fait sans exception par des rapports de pouvoir qui organisent la domination masculine, avec une représentation naturaliste du sexuel qui l'accompagne, sexuel qui serait « naturellement », (c'est-à-dire masculinement) « violent. Si le désir est « naturellement violent » l'exercice de la violence masculine sur les femmes est aussi naturel et donc normal. Au moment même où cette articulation de la sexualité et du pouvoir vient en débat dans les pays dits démocratiques, il y a donc un déni des relations de pouvoir et un déni du fait qu'elles s'exercent justement dans la sphère sexuelle, qui persiste.

La psychanalyse peut aisément servir à rationaliser une représentation naturaliste du désir, qui reproduit les stéréotypes les plus communs de la violence masculine. Si l'on refuse cette utilisation naturaliste de la psychanalyse, qui est pourtant récurrente, il faut aller beaucoup plus loin avec les données que l'application de la psychanalyse aux agresseurs sexuels met à notre disposition.

La psychanalyse montre que les désordres défensifs violents résultent de l'attitude intrusive et défaillante de l'objet primaire (dit la mère généralement). Mais au lieu que cette constatation débouche sur une accusation généralisée « des mères », après la mise en cause des « déclins du père », on peut considérer que les relations à l'objet primaire dépendent des dispositifs historiques des rapports de sexe. Qu'est-ce qui caractérise ces derniers sinon la reproduction à l'échelle sociale de sujets masculins qui présentent des potentialités de violence sexuelle dans la mesure où le machisme triomphant exalte le narcissisme phallique des garçons avant de déplorer ensuite hypocritement ses conséquences violentes. Il n'en faut pas moins combattre la tentation de chercher à rabattre la violence sexuelle et meurtrière sur « le masculin »,

en le naturalisant. Mais comme certains travaux psychanalytiques ont commencé à le faire sous l'impulsion des féministes américaines, il est possible de poser le problème autrement. Le « masculin » actuel résulte lui même d'une certaine organisation des relations aux parents qui pourrait changer. Il faut alors notamment s'interroger sur la construction et l'exploitation du phallocentrisme. Certes le surinvestissement de l'organe phallique fait partie des positions incontournables pour les deux sexes, mais, s'il représente une épreuve psychique, il n'en représente pas la solution. Or c'est précisément ce narcissisme phallique qui fait l'objet d'un véritable culte dans la plupart des sociétés sous toutes les formes possibles et imaginables. La psychanalyse n'a pas vocation de verser de l'eau à ce moulin. Au lieu par conséquent, de positiver a priori « la masculinité », sous la forme de l'exaltation du narcissisme phallique agressif, il s'agit alors de montrer comment cette masculinité est construite comme une formation réactionnelle contre la féminité, l'effroi, la dépendance du garçon à l'endroit de la mère. C'est le garçon qui doit refouler sa féminité. La masculinité souvent décrite comme le non féminin, s'identifier à la mère serait mettre en péril sa puissance virile. Si ce régime dominant de la sexualité phallique est une construction historique, il en résulte que l'on peut alors parfaitement concevoir d'autres constructions des masculinités. En sorte que les constatations actuelles de la clinique (notamment l'effet de ce régime sur les conditions de reproduction de l'aspect violentmeurtrier des hommes) sont susceptibles d'évoluer, si l'on imagine d'autres configurations sociales du rapport aux parents, d'autres conceptions des identifications sexuelles.

Referencias

- André, J. (2001). *Incestes*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 37, 40, 91.
- Balier C. (1996) *Psychanalyse des comportements sexuels violents*. Paris : PUF
- Bessoles, Ph. (1997a). Le meurtre du féminin. Clinique du viol- Paris: Saint Maximin éditions Théètète.
- Bessoles, Ph. (1997b). Agression sexuelle et fonction auto-calmanche. *Topique* (92) Paris, p. 127-140
- Bouchet- Kervella, D. (1996). Entre violence et érotisme, le polymorphisme des conduites pédophiliques. *Review Francaise de Psychanalyse* (2), p. 489-497.
- Fassin, E. et Fabre Clarisse (2003) *Liberté, égalité, sexualités*. Paris: Belfond p. 97-147.
- Iacob Marcela. (2002). *Le crime était presque sexuel*. Paris : EPEL.
- Laplanche, J. (2001). *Le primat de l'autre*. Paris: Flammarion.
- Masson, J. (1984). *Le réel escamoté*. Aubier.
- Masson, J. et al (1992). *Les enfants victimes d'abus sexuels*. Paris : PUF .
- Masson, J. et al (1995). *Le traumatisme de l'inceste*. Paris : PUF.
- Melman Ch. (2002). *L'Homme sans gravité*. Paris: Denoël.
- Rassial, JJ. (1998) De la violence sexuelle in Adolescente No. 31 *Violence*, Paris, pp. 137-145.
- Roos, J. M. (1993). In : Marie –Claire Durrieux Le complexe de laios selon JMR Laios pédophile ? *Review Francaise de Psychanalyse*, Paris, p.551.

Marina Lieberman

marinalieberman@yahoo.com

Poder o no poder... decir

Resumen

El decir, como fundamento y despliegue de lo humano, es lo que nos vincula al mundo, es decir, a los otros; pero no todo se puede decir. El sufrimiento y el goce están íntimamente relacionados y se ponen en escena en esa zona donde el decir encuentra sus límites y el sujeto su imposibilidad.

Palabras clave:

Decir, falo, castración, otro, cuerpo, goce, síntoma, imposibilidad, dolor, deseo.

Abstract

Saying, as foundation and unfolding of the human, is what ties us to the world, that is to say, to the others; but not everything can be said. The suffering and the enjoyment are intimately related and they are put in scene in that zone where saying meets its limits and the subject its impossibility.

Key words:

Saying, phallus, castration, other, body, enjoyment, symptom, impossibility, pain, desire.

Marina Lieberman Radosh

Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Departamento de Educación y Comunicación, Licenciatura en Psicología.

Poder o no poder... decir

Somos seres que hablamos, ésta es nuestra condición. Si pudiéramos hacer una observación “objetiva”, si pudiéramos decirlo así, si fuéramos ajenos a nosotros mismos, diríamos –además de muchas otras cosas, tal vez- míralos: cómo hablan. Se dicen cosas. Escriben, incluso. Mira todos esos aparatos que tienen, cada vez más y más sofisticados, sólo para poder decirse cosas, todo el tiempo.

Están dos personas sentadas en una mesa de un café y ¿qué hacen? Hablan, no importa de qué, una dice algo, luego se calla y la otra dice otra cosa y llevan horas haciendo eso, llega la mesera y las interrumpe para decir alguna otra cosa, le responden, y siguen ¿en qué íbamos? En eso suena un ruido extraño que hace callar a ambas, una de las personas saca de su bolsa o bolsillo un teléfono celular. Alguien más le habla. Ahora está hablando con un ser invisible, que desde otro lado, también habla, mientras su compañera de mesa, espera que deje de hablar para que pueda seguir hablando con ella. Pero tal vez se cansa de esperar y entonces saca su propio aparatito y busca alguien más con quién hablar. Dos personas sentadas en una mesa de un café hablan con otras dos personas en otros lugares más o menos lejanos, hasta que, alguno de los otros dice, espérame, me están llamando por el otro teléfono, luego te hablo. Más tarde uno de estos seres llega a su casa y lo primero que hace es revisar la contestadora a ver si alguien llamó y si dejó mensajes... luego va a la computadora se conecta a la red y busca los correos que le hayan

mandado, para decirle alguna otra cosa... y puede ser que al final del día, el mensaje que esperaba no haya llegado. Tal vez, en su casa hay otros seres con quienes también habla, ¿cómo te fue? ¿bienatí? ¿Bienquéhiciste? Estuve platicando con fulana ¿Y qué dice? Entonces hablan de lo que hablaron con otros. Luego ven tele para que algo más les hable de otras cosas, o leen libros, o periódicos, o los recibos de la luz y el teléfono... Y cuando se duermen sueñan, que es cuando algo más les dice cosas raras que a lo mejor olvidan al despertar o recuerdan y se lo dicen a algún otro, etc.

Esta es nuestra condición. Hablamos porque podemos hablar. Pero, a veces, hay cosas de las que no podemos hablar. Y cuando esto ocurre, nos sentimos mal.

Poder o no poder decir, that is the question.

En español, la palabra poder tiene al menos dos sentidos, uno remite a lo que es posible – y por lo tanto a lo imposible- y la otra a lo que está permitido – y, por lo tanto, a lo prohibido.

Entre estos dos sentidos, hay un equívoco, un malentendido. Cuando decimos: *hay cosas que no se pueden decir*, ¿a cuál de los dos sentidos nos referimos? *Eso no me lo puedes decir* ¿quiere decir: *es imposible, para el decir, abarcar eso, o no te permito que digas eso, o por favor, eso no me lo digas porque no puedo tolerarlo?*

Estructuralmente hablando, es decir, la manera en la que estamos contruidos, que no incluye solamente carne y hueso, sino lenguaje, resulta que tenemos esta posibilidad de decir, pero que hay algo, que también forma parte de nuestra conformación y que es imposible de decir.

Ahora bien, esta condición no nos es indiferente. Cada palabra que decimos o no decimos tiene efectos sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas y las de los otros. No nos da igual que algo se diga o no se diga y de qué manera y quién la diga. Pero, sobre todo, no nos da igual que de eso que se diga haya o no alguien que escuche.

Decir cualquier cosa es decirle a alguien, y, no importa lo que estemos diciendo, lo fundamental es que el motor de ese decir es una petición. Pedimos que alguien escuche y, de preferencia, responda, para que nos diga qué fue lo que dijimos, porque cuando hablamos, no sabemos lo que estamos diciendo hasta que alguien más responde. Esto del decir no es una descripción “neutral” ni inocente. No es como decir: las plantas requieren del sol para metabolizar la clorofila y vivir. Hablar es intentar poner a la vista de otro algo que nos pasa. Es decirle a otro, mírame, aquí estoy. Es pedirle a otro que dé cuenta de nuestra existencia. No existimos solos, sino siempre en, con, para otros. Por esto dice Lacan que toda demanda es demanda de amor. En otras palabras, en el decir se encuentra, aunque no sea evidente, una petición de amor. Entenderíamos aquí que amor es algo muy descolorido y, a la vez, muy específico: amar es registrar la presencia de otro. Y sí, en parte, sin embargo, desde hace muchos siglos sabemos, aunque no queramos saber, que cuando hablamos de amor estamos implicados, como se dice, en cuerpo y alma, y no sólo en alma.

Hay algo que llamamos deseo. Para Freud, un deseo es lo único que puede poner a trabajar al aparato psíquico. El organismo necesita alimento para ponerse a trabajar, pero lo que la psique necesita es deseo y, paradójicamente, este alimento psíquico es un vacío. El deseo es un vacío que hace un llamado, y, ¿cómo puede llamar un vacío? En última instancia no puede, por eso hablamos, para traducir el llamado del vacío. Sólo que para poder traducir, se requieren dos sistemas similares, dos lenguas distintas y al mismo tiempo semejantes. Y el deseo, así planteado como vacío, no es un sistema lingüístico. Por lo tanto, decir que hablar es traducir el llamado del vacío, es ya un equívoco. Es solamente un intento, siempre fallido. Cada vez que decimos, algo se pierde en y para el decir.

El deseo es inconsciente. Se habla desde el deseo, pero no podemos decirlo, no acabamos de decirlo, por eso seguimos hablando.

El deseo se distingue de la necesidad, dice Lacan,

...por su carácter paradójico, desviado, errático, excentrado, incluso escandaloso (...)

El deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión.

(Lacan, 1988, p. 670-671).

El deseo, entonces, no puede decirse, pero insiste en este intento todo el tiempo. Cuando Freud, en *La interpretación de los sueños*, en 1900, habla del origen del deseo, como esto que pone en marcha al aparato psíquico, incluye desde el inicio al otro. El organismo vivo tiene necesidades y, en el caso humano, esas primeras necesidades (el alimento, la primera) son satisfechas por otro llamado *madre*. La necesidad no es el deseo, la satisfacción de ésta tampoco. Para Freud, la necesidad deja una huella y la satisfacción otra. Huellas que él llama mnémicas. Trazos que fundan la memoria. Pero además, la huella de esa experiencia no es solamente la tranquilidad de la necesidad satisfecha, sino una vivencia de placer. El deseo será un movimiento del psiquismo desde el recuerdo de una huella hacia el recuerdo de la otra -durante el instante que dura la ausencia del otro- en un intento de repetir la experiencia placentera. Por eso, el deseo se inaugura a partir de un otro que primero imprime su presencia y después se ausenta. Pero este otro, que llega y se va, habla. No llega a satisfacer la necesidad así nada más, llega diciendo lo que esa necesidad le dice a ella. Y cuando se va, se va diciendo que si estuvo rico, que qué bien le

comió su bebé, que al ratito regresa. Y así se inaugura la espera, que es una de las formas más patententes del deseo. Dice Barthes: ¿Estoy enamorado? Sí, porque espero.

En la espera se origina la pregunta y en la pregunta el deseo. La primera pregunta no es acerca del deseo *propio*, sino por el deseo del otro. Es un poco burdo decirlo así, pero digámoslo: el bebé no se pregunta *qué desea*, tiene hambre y frío e incomodidad, lo que se pregunta es *¿dónde está esa cosa grandota llena de leche y calorcito y brazos acolchonados que viene a quitarme este dolor? ¿Por qué no está aquí todo el tiempo? ¿Por qué se va? ¿Adónde va? ¿Qué hay allá en el mundo que la lleve lejos de mí? ¿Hay mundo? ¿No soy yo el mundo?*

El deseo se origina a partir de la pregunta por el deseo del Otro, es decir, el deseo se origina porque hay un Otro que desea. Y ese deseo del Otro, es, como ya dijimos, un vacío, algo que llama hacia algún lugar distinto de donde está. Aunque se pueda articular la pregunta tal cual: *¿qué deseas?* y aunque alguien se atreva a responder de la manera más romántica o terrible: *a ti*, en estas frases no está el deseo, el deseo se escapó en el instante de decirlo.

A esto que no tiene palabra, que es eso que al otro lo llama, que el sujeto se da cuenta de que es algo que está en otro lugar, porque si no el otro no tendría a qué irse, esto que hace la diferencia entre ser o no ser, estar o no estar, tener o no tener, se le llamará falo. Y desde el principio, queda claro que el falo es poder. Esta madre que tiene en sus manos a ese pequeño incipiente ser tiene, al principio, todo el poder. Salvo por el falo. Esto es, el falo es lo que hace posible la pregunta. Es lo que no se sabe qué es pero algo ha de ser. Algo ha de ser que hay en algún lugar que produce la ausencia. Es un supuesto, una hipótesis, si no hubiera falo, nada haría falta al otro y por lo tanto, tampoco al sujeto. Y si nada hiciera falta no habría deseo. Ni nada que decir.

Si el falo tiene algo que ver con el poder es porque se trata de poder o no poder decir. El falo existe como significante porque existe su carencia. Tiene sentido hablar de falo porque hay castración. En el cuerpo de la madre es donde encuentra sentido el falo porque es lo que no tiene. Tiene sentido hablar porque hay algo imposible de ser dicho.

Para empezar a hablar del falo, Lacan, siguiendo a Freud, inicia con el complejo de castración, es decir, para poder hablar del falo hay que hablar de la falta de falo. El complejo de castración es inconsciente, es lo que regula la posición del sujeto, que es también inconsciente.

No podemos permitirnos olvidar esto, porque si le quitamos el adjetivo *inconsciente* a estos elementos, nos desviamos de la perspectiva psicoanalítica que es clínica, los síntomas, en el sentido analítico, es *lo que es analizable* en cualquier estructura (Lacan, 1988: 665). Lo que es analizable es inconsciente: es un saber que no se sabe, pero que se puede descifrar, hasta cierto punto. No todo es descifrable porque no todo está escrito. Ese punto, en donde nos topamos con algo irreducible, según Freud (y Lacan lo asume, aunque le dé sus giros), es el complejo de castración. La castración es un complejo, para Freud, y para Lacan un nudo.

Un nudo es lo que nos constituye como sujetos, literalmente es, como lo indica la palabra nudo, lo que nos amarra al mundo, lo que nos da un lugar y una posición. Pero un nudo también puede querer decir enredo y, en efecto, lo es. Lo que nos amarra al mundo y nos da lugar, se estructura como síntoma.

Lo que nos da la posibilidad de *estar* en la vida, es, en última instancia, algo que no es posible decir. El punto donde ya nada puede decirse es el origen de todo lo que puede ser dicho.

Hay de nudos a nudos. El nudo de Lacan (por decirlo así) es el nudo borromeo, que es el que amarra a los tres registros en los que nos encontramos los sujetos, *el mundo* donde vivimos, es ese nudo: real, simbólico, imaginario.

Cuando hablamos, desde esta perspectiva, hablamos de inconsciente. Pero hay lo que no puede ser dicho (en ningún idioma, ni dialecto, ni expresión de ningún tipo), y que está ahí presente, al mismo tiempo, lo no descifrado, lo irreducible, lo irreversible. Pero el punto es que de eso inefable, podemos tener atisbos, vistazos, murmullos... a veces. El sonido hace posible el silencio. Pero sólo hay sonido sobre un fondo de silencio.

Sabemos, sin saber que sabemos, que hay algo que se escapa siempre al saber, de eso, preferiríamos no saber nada, hacemos todo lo posible por no saber nada de eso, sin embargo, hay síntomas, que son el modo de decir que hay lo indecible y que eso nos hace sufrir. Lo que no podemos decir, nos duele, duele no poder decir. Aunque eso mismo puede hacernos soñar, e incluso reír. Recordemos que para Freud las formaciones del inconsciente son los sueños, la psicopatología de la vida cotidiana, los síntomas y los chistes. Lacan lo dice así: el síntoma está estructurado como un chiste, y aunque eso no le hace gracia a casi nadie, de cualquier manera, puede hacernos reír.

Cada sujeto se posiciona –en lo inconsciente– con respecto al falo, es decir, es una posición sexual.

Gran enigma, gran molestia, gran descubrimiento: “todo” gira alrededor del sexo, no hay *ser*, sino *ser sexuado*. Y esto del sexo no se reduce a datos biológicos, es decir, no se trata de que la anatomía nos proporciona pene o vagina, eso no es un problema, es un hecho; el problema es que tenemos esa posibilidad de preguntarnos por qué algo que está puede no estar, o por qué algo se puede y algo no se puede, hay problema porque estamos en el *mundo* del problema, es decir del lenguaje, se trata de algo que nos es dado y quitado en un mismo instante: el falo, es decir, su falta. El falo es un significante y lo que nos dice es: hay falta. Sólo que no *lo* dice, no *se* dice,

sino que *me* lo dice. Se lo dice a cada sujeto de manera distinta, es lo que nos hace distintos, *me falta, te falta, les falta, nos faltamos...*

El complejo de Edipo, con su origen en el mito, no va nunca sólo, sino de la mano del complejo de castración. Así es desde la lectura y reinención freudiana del mito: El incesto no es un acto de copulación entre consanguíneos, sino el acto prohibido por un padre asesinado. El origen del deseo es el origen de la ley. Y en el origen, cuenta el mito, fue una falta cometida la que desencadenó la tragedia. La tragedia del deseo.

No sabemos lo que queremos y esto nos inquieta y molesta. Cuando alguien logra decir: *lo que quiero es esto*, eso tranquiliza, por un momento, importa menos si lo consigue o no. Lo que ahí funciona es el significante. Y funciona porque hay represión. Porque en ese decir, justamente lo que se escapa es el deseo, que volverá a hacerse presente en el instante siguiente. El deseo precipita, enloquece, desorganiza. La calma, el sosiego, son momentos en los que el deseo duerme en el confortable lecho del orden fálico: duérmete, mañana será otro día. Tampoco esto es verdad, porque el dormir es el estado para que el deseo se despliegue con más tranquilidad, es decir, con menos ataduras, más enloquecidamente: los sueños.

¿Por qué el sexo? ¿Por qué todo –todos y todas- gira(mos) alrededor del sexo? Lo sexual no es lo genital, es el falo y lo Otro. En el momento en que hay lenguaje hay sexo. (Cuevas de Lascaux). El significante es el origen de la diferencia. La primera diferencia es lo que se puede decir y lo que no se puede decir. Pero eso es inconsciente, ahí se ubica la llamada represión originaria, es la que deja fuera de la conciencia todo lo que no podrá ser dicho y el saber de que se dice porque no puede decirse todo. El falo es lo que se puede decir y lo primero que se dice es *¿Y el falo?* El falo dice que hay algo que queda sin decir.

El falo es el orden o el orden es fálico porque acomoda las cosas en su lugar. O sea, es lo que le da lugar a las cosas que en cuanto tienen lugar ya no son cosas, sino significantes. La palabra es la ausencia de la cosa. Entonces la cosa es que puede estar o no estar y datis decuéstion. El falo es un significante que está en el lugar donde falta un significante, para decir eso: falta un significante.

El falo ordena. No sólo es el orden, sino la orden. El falo manda, dirige, indica hacia dónde.

Chiste: ¿Cuál es la diferencia entre teta y mama?

Teta es un órgano, mama es una orden.

El orden y la orden siempre son fálicos.

La primera orden, la más originaria es esa: di, pide, pide-me. Es así lo que le da orden, porque sólo hay orden en el campo simbólico. Así que la primera orden es, de cualquier manera esa: mama. Y no es un asunto machista, sino materno.

La primera ubicación del *infans* en el *mundo* es a partir del falo, porque el organismo se alimenta, el sujeto mama. Y el que no chilla no mama. Por eso, antes que cualquier otra orden está esa: *chilla*. Porque entonces *chilla* querrá decir (diga o no diga nada) *tengo hambre* y eso querrá decir (quiera o no quiera) *dame*.

La diferencia de los sexos es consecuencia y no causa del orden fálico. La castración que hace que cobren efecto tanto la amenaza –para el hombre- como la nostalgia –para la mujer- es la de la madre. El falo es lo que le falta a la imagen deseada, dice Lacan. Ella, que todo lo sabe y todo lo puede, no puede ser que no todo lo tenga. El instante traumático de la mirada fatal, o mejor, el vistazo –the glance- es origen de nuestros males. Es ese momento el que prefigura el destino, es decir, la estructura de cada sujeto: el Otro está castrado.

El falo es lo que sostiene porque se sostiene, pero se sostiene porque puede caer. Se erige un monumento al falo porque es lo que siempre cae, es lo que nunca está ahí donde lo buscamos. En el cuerpo, eso se dibuja. Se figura plásticamente, como hacen los sueños.

Todos estamos buscando el falo porque es el significante de la falta. Siempre creemos que el Otro lo tiene, o el Otro lo sabe, o el Otro lo es. Siempre nos equivocamos. Porque nadie sabe cómo se dice eso que no se puede decir

Dice Lacan que el significante entra en lo real dividiendo al sujeto (y al mundo). Lo que dice el significante, diga lo que diga, es que hay algo indecible. Y lo indecible, su lugar, su *Heim*, está en el sexo. La experiencia sexual es un sitio privilegiado, no sólo por lo que es obvio (o no tan obvio), por el placer que conlleva, sino porque enfrenta a cada sujeto con la diferencia radical que lo constituye como sujeto: el encuentro de dos cuerpos deseantes, lleva al descubrimiento de la diferencia, no nada más entre estos dos cuerpos, sino entre cada sujeto y su propio cuerpo. El cuerpo del otro, eso que hace tanto ruido, sin poder decir de qué está hablando, la mirada de otro sujeto sobre el cuerpo propio, es lo que más se acerca a la experiencia de la llamada escisión subjetiva. Es un momento de extrañamiento. El cuerpo es un extraño que habita en el sujeto. Bataille dice que el erotismo es lo que hace al humano lo que es, a diferencia del resto de los animales, por algo que él llama la experiencia interior, que le es dada al hombre en el instante en que tiene conciencia de desgarrarse él mismo.

Esta experiencia, para Bataille, tiene que ver con la muerte. Sin embargo, la muerte no es una experiencia, o al menos no es una de la que nadie pueda hablar. Y es por eso que se parecen. El placer involucrado en la experiencia sexual no es problema. Lo problemático es que además de lo placentero, hay algo más. Freud lo situó *más allá del principio de placer*, y lo llamó *pulsión de muerte*. Lacan, *goce*.

La pulsión de muerte, dice Freud, es muda, a diferencia de Eros, que es siempre escandaloso. Del goce no se puede hablar, dice Lacan. Es más, de lo que no se puede hablar es del goce. El goce es siempre inconsciente. En el síntoma, por ejemplo, está articulado el deseo y también la culpa. Un síntoma puede ser descifrado y hasta “curado”, porque en primer lugar le dice algo al sujeto que lo padece, aunque no se lo diga con palabras que entienda, sí le dice que ahí hay algo para ser escuchado.

El goce no. El goce es silencioso. La condición del goce es el silencio. Un silencio que no pide respuesta, que no hace un llamado. Bataille dice que el erotismo solicita el silencio.

Pero, entonces ¿cómo podemos estar enterados de que hay algo así, llámese goce o pulsión de muerte, si son mudos para el propio sujeto? Por la angustia.

Si el sexo resulta problemático para el sujeto, es porque algo en ese camino desde el deseo hacia el placer, que lo rebasa y lo lleva más allá, hasta el goce, se interpone la angustia. La angustia es una señal de alarma que, sin palabras, hace un llamado al sujeto. En el goce el sujeto está perdido. La angustia lo llama de regreso, a pesar suyo, a costa del sacrificio del goce. A costa del sacrificio de su pérdida, que no puede decirse que sea suya, porque él (o ella), mientras gozaba, estaba ausente. Con Freud, podemos decir que ese lugar donde el sujeto está ausente de sí mismo, eso que le es ajeno y extraño, que no habla, pero que siempre insiste, se llama *ello*. Ello está en mí sin ser *yo*. Está en mí sin ser *mío*. No puedo reconocirme ahí. Por eso podemos hacer oídos sordos y ojos ciegos y creer que *eso* que me pasó no tiene nada que ver conmigo. Sin embargo, algo me dice que algún pedazo de mí estuvo ahí y, a veces, puedo escuchar esa indicación y entonces, lleno de espanto, preguntarme, ¿qué tengo que ver yo en todo esto?

Dice Freud: “Donde ello era yo debo advenir”. Esta frase tiene muchas lecturas, todas problemáticas. En este contexto, podemos leerla así: *Donde ello era, ahí estuviste, mano*.

El falo, entendido como significante de la ausencia, como el significante del deseo del Otro, es la única posibilidad que tenemos de dar cuenta de que *algo de mí* se pierde. El falo es lo que articula al sujeto con el deseo, con el deseo del Otro, con el Otro. Es lo que lo sostiene en el campo del lenguaje.

Porque *donde ello era ahí estuve*, pero como ausente. No puedo dar cuenta de que yo ahí estuve, porque para eso necesito palabras y es exactamente eso lo que no hay para decir ello. No me queda de otra, por otro lado, porque aunque parezca que sí y yo quiera creerlo, no fue nadie más quien ahí estuvo. No puedo contar nada de lo que me pasó cuando ahí estuve. Por eso necesito al falo. Para decir lo que me faltó, lo que no pude, lo que no supe. En el *Comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud* lo dice de la manera más explícita: “Voy a decirle lo que no soy; cuidado es exactamente lo que soy” (Lacan, 1988, p. 860).

Porque la pérdida radical no puedo saberla ni decirla. La única manera de hablar del falo es desde su falta y eso muestra a la vez que oculta, o vela, como dice Lacan, el hecho de que el falo es significante de la ausencia y el significante es la ausencia de la cosa.

Se puede decir que, para hacerse sujetos, el hombre tiene que perder lo que cree que tiene y que la mujer tiene que perder lo que no tiene. Pero *lo que tiene o no tiene* es ya una metáfora. Lo que se pierde es algo que ni siquiera puede decirse que no tiene. Sin embargo, hay ahí en el *tiene que* una indicación, incluso una orden. *Tienes que poder decir, para lograrlo tienes que perder... lo que no tienes ni eres*. Por eso duele. Porque estamos sujetos a un orden que nos ordena en la imposibilidad. Y como lo imposible de decir, es decir de pensar, es imposible saberlo, esto se experimenta como impotencia: *yo no puedo* quiere decir *tiene que poderse*. Esta es, al menos, la interpretación neurótica de la imposibilidad. No es posible “entender”, con las

herramientas del lenguaje, como dice Lacan, el imposible. Así como en el inconsciente, dice Freud, la muerte no existe.

Con esto nos aproximamos a esa instancia llamada superyó, que es eso que ordena y exige siempre imposibles, y, por lo tanto, siempre castiga. La única salida en este callejón es el humor, que es ese prodigio en el que la orden resulta, finalmente, una broma de muy mal gusto, pero broma, a fin de cuentas y con un cierto gusto.

Si de lo que se trata es de poder o no poder decir, el amor tiene que ver con soportar lo imposible de decir, pero diciéndolo. El cuerpo no dice, goza. Cuando dice es por medio del síntoma, pero sólo es síntoma si es escuchado porque se dice para alguien. En el síntoma hay algo de goce, por supuesto, pero hay decir y las palabras frenan o fracturan el goce. Cuando no hay palabras que se interpongan, sólo hay goce.

Chiste: En el 2001, en el mundo se gastó 5 veces más dinero en implantes de senos y en Viagra, que en la investigación para curar el Mal de Alzheimer... Por tanto, es inevitable que en 10 años más, habrá en este planeta un gran número de personas con enormes tetas y tremendas erecciones, ¡pero incapaces de recordar para qué carajo sirven!

Se podría decir que lo real es lo que es estrictamente impensable, dice Lacan en el seminario RSI, (1974). Tan simple como eso. Todo lo demás, todo lo pensable, no es lo real. A lo que más se puede acercar el pensamiento es al borde, donde se desgarran toda comprensión. El erotismo es una aproximación al borde porque contiene un instante impensable. No se dice ni se escribe ese instante, pero se puede escribir algo de la desgarradura. El erotismo deja al sujeto la experiencia de la desgarradura. La experiencia erótica gira alrededor de un pedazo de experiencia irrecuperable. El llamado *objeto a*, es nada más uno de los intentos más lúcidos de escritura de

este pedazo. Hay escrituras de borde, como la de Bataille y la del psicoanálisis. Pero no hay escritura de lo real.

Ahora bien, sabemos que el sujeto no es autor sino efecto del significante. Sabemos que el significante está en el campo del Otro. El Otro es la estructura del lenguaje, es quien impone su ley al discurso, el sujeto cree que puede tomar la palabra, cuando es la palabra quien lo toma a él. Y lo encadena, en la cadena significante. Este es nuestro hogar, fuera de él no hay mundo. Pero lo que dice Lacan, lo que poetiza Bataille, lo que está en Freud, si se lee con atención, y lo que muestra la experiencia clínica (en sus dos posibles variantes: analizante y analista), y lo que ocurre todos los días, algunos peores que otros, es que hay algo más. Que nuestro gran Otro, nuestro mundo, nuestra verdad, está incompleto. Ni siquiera él lo puede todo. Porque no puede decir lo indecible. No puede incluir en su campo, el pedazo perdido. Pero tampoco puede, y quizá aquí está el punto más agudo de *su impotencia*, no puede tampoco evitar que eso inefable irrumpa y desgarré su campo. Peor todavía, si hay un pedazo irrecuperable –para el Otro- es solamente porque hay Otro. Y todavía más, eso que hace al Otro impotente frente a lo inefable, lo que agujerea al Otro descompletándolo, es el propio sujeto con su existencia desgarrada y desgarrado porque para tener lugar en el mundo –que es del Otro- ha tenido que arrancarse de ahí dejando un pedacito suyo fuera de sí. Pero ese pedacito suyo, no es un don, porque el Otro –quien en esta lógica insensata, pero lógica inevitablemente, por ser *logos* y no otra cosa- tendría que recibirlo, no puede reconocerlo. No puede recuperarlo para él tampoco. Por eso es que ese pedazo se pierde radicalmente. Y desde el principio. Y es, con todo lo doloroso que parece, lo que causa el deseo.

En estas circunstancias, el sujeto, agradecido a pesar suyo, con lo que lo encadena y acoge (el significante), no soporta que haya algo impensable. Aún cuando esto sea su causa. Y porque, hay que decir, para no dejar de pisar tierra firme, que el Otro sea el amo del saber, y que éste sea

un saber agujereado, el sujeto, no lo sabe, ni quiere saberlo. Es el inconsciente. Lo real es lo imposible.

Cortázar, en *Rayuela*, propone una definición de realidad que se parece mucho a esto real en la vida cotidiana: “Esto es la realidad, pensó Oliveira (...) esto que acepto a cada momento como la realidad y que no puede ser, no puede ser” (Cortázar, 2000, p. 397).

No puede ser que haya imposible. Como imposible es insoportable. El modo neurótico de soportar lo insoportable es llamarlo prohibido. En primer lugar, porque así se puede llamar. Lo llamado es lo prohibido y lo prohibido llama. Llama porque es prohibido.

En francés, prohibición se dice *interdicto*: prohibido decir. Desde el psicoanálisis, lo prohibido por excelencia es el incesto. Pero, dice Bataille,

...la prohibición del incesto es solamente un caso particular del *interdicto informe y universal del que la sexualidad es el objeto*.

El movimiento carnal es singularmente extraño a la vida humana: se desencadena fuera de ella, con la condición de que se calle, con la condición de que se ausente. El que se abandona a ese movimiento ya no es humano, es, a la manera de las bestias, una ciega violencia que se reduce al desencadenamiento, que disfruta de ser ciego y de haber olvidado. Un interdicto vago y general se opone a la libertad de esa violencia (...) El interdicto general no está formulado. (Bataille, 1988, p. 147)

Este interdicto informe y universal es lo que queda entredicho cuando el sujeto se ve orillado al goce. Justamente es lo que dibuja las orillas, los bordes, los límites del goce para cada sujeto. Lo prohibido, el interdicto, es significante. Es lo que hace al sujeto diferente de su cuerpo,

de su goce, es lo que lo sujeta, es, al mismo tiempo, lo que pierde y lo que lo ubica. Es imposible decir el goce, por lo tanto queda interdicto. El goce quedará sometido a tutela del significante. Y, sin embargo, se mueve... queda un resto insumiso, rebelde e irreducible, que se resistirá eternamente (mientras haya palabras) al imperio de las palabras, en contra y a pesar de la ley y del sujeto a quien habita. “El inconsciente no es que el ser piense (...) es que el ser, hablando goce y, agrego yo, no quiera saber nada más de eso. Añado que esto quiere decir: no saber absolutamente nada.” (Lacan, 1985, p. 128)

Referencias

Bataille, G. (1988). *El Erotismo*. Barcelona: Edit. Tusquets.

Cortázar, J. (2000). *Rayuela*. Madrid: Edit. Cátedra, Letras Hispánicas.

Lacan, J. (1985). *Seminario Aún*. Barcelona: Edit. Paidós.

Lacan, J. (1988). *Escritos*. México: Edit. Siglo XXI.

Víctor Novoa y Paula Barredo

vnovoac2002@yahoo.com

paulabarredo@gmail.com

Lewis Carroll: imagen y pedofilia

Resumen

Lewis Carroll es famoso por su literatura. Sin embargo, son otras dos pasiones las que definen su posición subjetiva: la fotografía y las niñas. Desde la perspectiva psicoanalítica nos acercamos a su vida y obra para encontrar en ellas una expresión singular de un tipo de perversión: la pedofilia. Carroll atesoró una extensa colección de fotografías de niñas, muchas de ellas desnudas, que obtuvo gracias a su desbordante vocación por relacionarse con la infancia, su paraíso perdido. A través de la imagen fotográfica (objeto fetiche de colección) recreaba una realidad fantasmática donde fuese posible capturar en el tiempo aquello que con desesperación veía desvanecerse: una sexualidad inocente, imposible, innegable (según la lógica pedófila) en los cuerpos y miradas de esas niñas impúberes.

Palabras clave:

Perversión, pedofilia, objeto fetiche, cuerpo-mirada fantasma, infancia, cuerpo y sexualidad. Tres ensayos para un teoría sexual, desmentida, fotografía.

Abstract

Lewis Carroll is famous for his literary work. Nevertheless his subjective position is defined by two different passions: photography and young girls. From a psychoanalytic perspective we get a closer view to his life and work and find a singular expression of a type of perversion: pedophilia.

Carroll treasured a large collection of pictures of young girls, some of which showed girls wearing no clothes that he obtained due to his overbearing desire to relate with his lost paradise, his childhood. Through the photographic image (a collectable fetish object) he recreated a phantasmagoric reality that would let him capture in time what he desperately could see vanish: An innocent sexuality, undeniable, impossible, (according to the pedophilic logic) to be found on the bodies and eyes of those naive girls.

Key words: Perversion, paedophilia, fetish object, body. Look, ghost, childhood, body and sexuality, three essays for a sexual theory, to denied, photography.

Víctor Javier Novoa Cota.
Psicoanalista.
Universidad Autónoma San Luis Potosí, México.

Paula Barredo
Psicoanalista

De Dodgson a Carroll: la pasión por Alicia y la fotografía



Lewis Carroll es mundialmente conocido como el autor de dos grandes textos de la literatura: *Alicia en el País de las Maravillas* y *Alicia a través del espejo*, en efecto, es el autor más citado en inglés después de Shakespeare. Antes de convertirse en escritor, adoptando su famoso pseudónimo, era un joven profesor de matemáticas de la Universidad de Church. Nacido en 1832, Charles L. Dodgson fue educado en el ambiente académico de la burguesía victoriana de la Inglaterra del siglo XIX. En su vida, jamás abandonó los claustros universitarios, donde vivió como reverendo, practicante de la religión, y autor de varios libros de lógica y matemática. Ahora bien, su apacible vida de letrado se vio conmovida por dos encuentros que marcaron su identidad para siempre. El primero, el descubrimiento de una novedad tecnológica de la época: la fotografía. El segundo, la amistad con las niñas, en particular, la intensa relación que durante unos 5 años mantuvo con Alicia Liddell, hija del decano de la Universidad de Church, luego devenida protagonista de sus dos grandes relatos.

En los primeros años que sucedieron a su invención, la fotografía era practicada por aficionados pertenecientes a la burguesía. En este contexto, Dodgson adquirió su primer equipo

fotográfico a los 24 años. Quizás hoy resulte difícil reponer la mitificación que ese acto tenía por entonces, cuando todavía parecía surgir de la magia. La interminable pose, la inmovilidad forzada, el silencio, la respiración suspendida, la detención del tiempo formaban parte del ceremonial cuasi religioso. “El método era místico, terrible” (Brassaï, 1970: 12), constata Dodgson. Pero las penas del retratista y del fotógrafo se truecan en delicias cuando su objetivo enfoca a una niña. Entonces cada uno de sus retratos nos hace partícipes de los indecibles momentos pasados en esta «amable intimidad». Dodgson, pionero de la fotografía amateur inglesa, es el más destacado retratista de niños del siglo XIX.



Las preguntas surgen al ver las imágenes que Dodgson nos ha dejado. Desde ellas se interroga sobre lo que se encuentra allí capturado, y que un siglo y medio después aún inquieta.

Para desentrañar estas primeras impresiones se abren múltiples vías, tan inseparables como heterogéneas entre sí: lo biográfico, el correlato histórico y lo subjetivo, pensados desde el psicoanálisis, como elementos que se encuentran entrelazados y determinados desde el nivel de la estructura del inconsciente. Si se comienza por lo histórico, es pertinente que se repasen brevemente algunas características de la sociedad victoriana, en particular, las cuestiones morales que tanto marcaron a nuestro personaje. Los comportamientos socialmente adecuados estaban

completamente codificados. La expresión de sentimientos y cuestiones personales era inconcebible en el ámbito público e incluso los diarios de Dodgson dan cuenta de que ni siquiera en ese registro tan privado podían revelarse los pensamientos que socialmente eran perseguidos. Así se comprende que respecto de la sexualidad ni la castidad fuera suficiente, se condenaban también las fantasías y los sueños ⁷

Por otra parte, la relación de los adultos con los niños era compleja, ya que si bien era bastante distante al mismo tiempo el aura de pureza angelical, que desde el renacimiento adquirió la infancia como representación social, ya se situaba sobre los niños e iba cobrando cada vez mayor fuerza. Freud cita al poeta Wordsworth por la importancia que éste atribuye a la infancia cuando expresa su idea de que el niño es el padre del hombre. Así, en el siglo XIX se comienza a pensar al niño como alguien que habita y habitará siempre en el adulto. Por su parte, Lacan comenta:

...un victoriano de la primera época, el historiador Macaulay, señalaba en esa época, que sin tratar a alguien de hombre deshonesto o de perfecto imbécil, se tenía un arma excelente acusándolo de no tener una mente totalmente adulta, de conservar rasgos de mentalidad infantil. Este argumento, tan fechable históricamente que no pueden encontrar testimonios de él en ninguna otra parte en la historia antes de esta época, indica una escansión, un corte en la evolución histórica. (Lacan, 1988, p.36).

Sin embargo, esta proximidad con el mundo infantil no comportaba una mayor atención de parte de los adultos burgueses en la crianza de sus niños. Uno de los motivos sociológicos de

⁷ Se insta al lector o lectora a confrontar el texto de Cohen, 1998, p. 274

este desinterés por sus sucesores puede encontrarse en el hecho de que la alta tasa de mortalidad infantil que aún azotaba a esta población los hacía seres “provisorios” hasta determinada edad. (Taylor, 1998: p. 35-36).

Es este el contexto en el que debemos comprender cómo Dodgson se descubre a sí mismo como un pedófilo enamorado de las niñas: se divierte por igual con sus juegos, él forma parte de su mundo en los intercambios lúdicos al punto de fascinarlas y fascinarse con su gran imaginación. El comentario que Virginia Wolf hizo sobre él esboza una explicación para este rasgo de su personalidad:

Por alguna razón, no sabemos cuál, su infancia fue bruscamente cercenada. Se le quedó grabada para siempre. No pudo lograr que se desvaneciese. Y por consiguiente, cuando se hizo mayor, este impedimento en lo más recóndito de su ser, este duro bloqueo de su infancia, privó de alimento a su madurez (Cohen, op. cit., p. 239).

Regresemos ahora a esos primeros encuentros con las niñas, allí cuando recién había adquirido su cámara fotográfica, para dar cuenta de esta peculiar relación con la infancia que signa la vida de Dodgson.

Es muy probable que Alicia Liddell fuera su primera «amiga-niña». Él mismo ha confirmado esta opinión:

La imagen en mi corazón”,
escribió a Alicia, “de aquella que fue
mi ideal de amiga-niña a través de
tantos años, está más clara que nunca.



Desde aquella época he tenido docenas de amigas-niñas, pero con ellas todo ha sido diferente (Carroll, op. cit., p. 86).

Podemos detenernos un momento a observar la mirada de Alicia (la niña de la derecha) en este retrato junto a sus hermanas, porque delata la complicidad entre la niña y el hombre detrás de la lente.

Alicia en el País de las maravillas tuvo su origen en un paseo de Dodgson con las niñas Liddell. Luego de escuchar fascinada el relato en el que ella misma devenía protagonista, Alicia le pidió a su admirado amigo que se lo escribiera. Tres años después de esa tarde idílica, él recupera el manuscrito de manos de Alicia y lo adapta para su publicación bajo el pseudónimo Lewis Carroll.

Aunque él aun era joven, veinte años lo separaban de la edad de Alicia y, desde ya, el amor manifiesto a una niña de 8 años resultaba un escándalo difícil de disimular. Sin embargo, ello no habría impedido que con Alicia la turbación de su raciocinio alcanzara un punto máximo. En ella Dodgson habría depositado esperanzas certeras de concretar alguna vez esa pasión; circulan versiones de una propuesta de matrimonio, pero en concreto nada puede afirmarse. En cualquier caso, Mrs. Liddell obligó a su hija a destruir todas las cartas del reverendo Dodgson; por su parte, sospechosamente los diarios que este escribió durante los cuatro años de más cercana relación con las niñas Liddell también desaparecieron. Los fuertes remordimientos que constan en las partes recuperadas de sus diarios, las largas páginas de auto reproches por sus pensamientos pecaminosos y sus repetidas promesas de comenzar una nueva vida, podrían leerse como testimonios de un error que no estaría dispuesto a cometer otra vez. Collingwood, el sobrino de Dodgson y su primer biógrafo, desmiente otras relaciones amorosas atribuidas a su tío

y afirma que más aún que la muerte de su padre, es el amor sin esperanzas que lo embargó con Alicia la sombra que oscureció su vida.

Fue Alice quien indudablemente era su favorita, y fue su intenso amor por ella (aunque solo fuese una niña) lo que apretó el gatillo y liberó su genio. Realmente es bastante probable que el matrimonio de Alice con Mr. Hargreaves pudo haberle parecido la mayor tragedia de su vida. (Collingwood, 1898, p. 355).

En adelante, sabría que le sería inevitable hacerse de la grata compañía de niñas porque a eso tendían todos sus deseos e impulsos, pero también que evitaría llevar sus ilusiones a otro terreno distinto del de una amistad entre un adulto y un infante. Así Dodgson dedicó su ingenio y talento a perfeccionar sus técnicas de seducción (con la escritura) y de entretenimiento (con pasatiempos y acertijos) para sostener esas amistades en el tiempo, sin volverlas relaciones exclusivas y tan determinantes para él mismo como fue la de Alicia.

Dodgson atesoró sus conquistas de centenares de niñas, llevó una contabilidad cuidada de sus nombres y edades, dejó constancia en su diario de cada nueva niña que había cautivado su interés por algún detalle y que se le imponía fotografiar. Una vez publicadas sus novelas infantiles recibió cartas de jóvenes de toda Inglaterra y, asimismo, conoció a muchas de ellas

como niñas-actrices cuando sus textos fueron llevados al teatro. Su afición por retratarlas, por guardar para sí una imagen eternizada de aquello que su cámara captura, lo llevó a realizar un insólito pedido a la Universidad de Church: la construcción de un estudio de fotografía enteramente hecho de cristal sobre su residencia universitaria. De este modo, lograba una luminosidad adecuada para su arte todos los días del año a pesar de las inclemencias del clima y de los oscuros inviernos ingleses. También creó un ambiente confortable con calefacción para que sus modelos pudieran estar cómodamente con la menor cantidad de ropa posible. “Yo soy un fotógrafo amateur, con un profundo sentido de admiración por la forma, en especial la forma humana, y una persona que cree que eso es lo más hermoso que Dios hizo sobre la tierra (Carroll, 1987, p. 95).



A sus 35 años comenzó a fotografiar niñas desnudas y lo hizo hasta abandonar definitivamente la fotografía en 1880 debido a rumores que lo incomodaban.

En 1885 inició “una forma nueva de placer artístico”, los bocetos de niñas desnudas: “Dibujar la figura del *natural* es como si me dieran nuevos poderes” (Carroll, op. cit., p. 161) Hasta dos meses antes de su muerte en 1897 se encuentran registros de fotos y dibujos de

modelos desnudas en el estudio de Gertrude Thompson. Entusiasmado por su nueva forma de experimentar «placer artístico» planeaba responder a la invitación que le hacía un artista para que visitara su taller y pudiese ensayar con modelos desnudas: “Confío... que sea una niña; pero aunque fuera adulta, prefiero probar que perder esta oportunidad”(Ibid) Lo que no soportaba eran los dibujos de muchachos desnudos, “se tiene la impresión de que necesitan ir vestidos, mientras uno se pregunta ¿por qué las encantadoras formas de las niñas han de ir siempre tapadas!” (Morton, op. cit., p.284).



El encuentro y la decepción con Alicia marcaron a Dodgson de manera definitiva. Con ella, no solo se inaugura la serie metonímica de amigas-niñas que lo acompañarían hasta el fin de su vida, sino una posición subjetiva, un lugar donde se instalaría como sujeto, escritor, fotógrafo, dibujante y pedófilo.

Alicia como mendiga.

El paraíso reencontrado

Ahora bien, ¿qué es un pedófilo? Para Philippe Forest es aquel que está ávido de pureza, de inocencia. La infancia es el paraíso que él ha perdido y al que debe regresar a cualquier precio. A través de los niños, el pedófilo recrea ese espacio esencial donde situar sus objetos, ya sean de satisfacción sexual o de ternura. Desde esta condición, Dodgson comparaba el amor a un niño

con la sensación que se experimenta al estar ante la presencia “de un espíritu recién salido de las manos de Dios sobre el que todavía no ha caído... ninguna sombra de pecado” (Cohen, op. cit., p.150).

Ya sea como condición del espíritu o como momento de la vida, para el pedófilo se trata de una búsqueda insaciable en la que los ángeles que habitan ese paraíso se transforman en objetos con una función definida para cumplir con su anhelo. En este sentido, Forest afirma que “la infancia no existe, es el sueño del pedófilo” (Forest, 1998, p. 69).

Dodgson insistía en admirar la inocencia de las niñas, así lo confiesa a una madre por carta: “Su inocente inocencia es muy hermosa y produce una sensación de reverencia, como si estuviésemos en presencia de algo sagrado” (Cohen, op.cit., p. 212). Sus convicciones lo sitúan en la dirección exactamente opuesta a la que toma Freud en su abordaje de la sexualidad infantil. De acuerdo con la lectura de Philippe Sollers, en “*Tres ensayos de teoría sexual*” (Freud, 1905, p. 1976).

Freud demuestra cómo toda esa concepción idealizada de la infancia que estaba ya a punto de desmoronarse, había adquirido otra condición en la sociedad de su época. A regañadientes se empezaba a reconocer que, con las tesis de la sexualidad infantil, el niño pasaba de ser considerado objeto sagrado a ubicarse irremediabilmente en un espacio profano.⁸

El período de inocencia inmaculada se viene abajo con las teorías del placer sexual desde edades tempranas, de las fantasías y deseos como organizadores de la sexualidad desde el comienzo de la vida. Entonces, la inocencia pasa a ser tratada como un no querer ver, un no querer saber.

⁸ Confrontar el texto de Sollers, op. cit. p. 133

Ya en esta temprana obra, Freud trata someramente el tema del pedófilo en el apartado sobre “personas genésicamente inmaduras y animales como objetos sexuales” (Freud, 1905: op. cit., p. 134-135).

En la bibliografía psicoanalítica contemporánea se define a la pedofilia de modo general como una “cierta forma de amor que apunta a cierto tipo de niños” (André, S., 1999. Conferencia en Lausanne, p.10).

Las formas en que se presenta son de lo más variadas por lo que no se puede establecer una definición que las reúna a todas. Sin embargo, es importante señalar la diferencia entre el pedófilo y el sádico, ya que un término no necesariamente acompaña al otro. El sádico pedófilo es aquel que abusa y maltrata física y/o psicológicamente a los niños y lo hace con el objeto de provocar un estado de angustia extrema, dolor y daño en su víctima. Por su parte, el pedófilo no sádico toma a los niños como objeto de ternura. Si se utiliza el término perversión es debido a que en su fantasma el goce que le provocan los niños está ligado a la desmentida de la diferencia de los sexos y de las generaciones.⁹

El tema del abuso y la explotación sexual infantil es complejo y no puede circunscribirse en el término pedofilia a los diferentes hechos que se llevan a cabo tomando como objeto a un niño.

Es decir que puede aplicarse el término pedófilo en aquellos casos en los que no haya contacto físico ni meta sexual manifiesta pero en los que el amor a los infantes sea un recurso de goce y desmentida de la diferencia sexual.¹⁰ La utilización de los términos en masculino

⁹ El tema del abuso y la explotación sexual infantil es complejo y no puede circunscribirse en el término pedofilia a los diferentes hechos que se llevan a cabo tomando como objeto a un niño.

¹⁰ La utilización de los términos en masculino “sádico”, “pedófilo” responde a la prevalencia de los varones en este tipo de actos; sin embargo, no quedan excluidas las mujeres. En cuanto a las diferencias que existen en el nivel del fantasma entre ambos, será objeto de un análisis pormenorizado en la segunda parte de este trabajo.

“sádico”, “pedófilo” responde a la prevalencia de los varones en este tipo de actos; sin embargo, no quedan excluidas las mujeres. En cuanto a las diferencias que existen en el nivel del fantasma entre ambos, será objeto de un análisis pormenorizado en la segunda parte de este trabajo.

Cuando Freud propone el mecanismo de la desmentida para dar cuenta de la no aceptación de la diferencia sexual, establece una distinción en su forma de operar con respecto a la de la represión. Mientras que esta última “*verdrängung*” actúa sobre el afecto, la desmentida “*verleugnung*” lo hace sobre la representación de una forma particular: no borra lo percibido sino lo transforma, aquello que originalmente fue horroroso se convierte en fascinante¹¹.

En cuanto al otro de la perversión se produce una transformación en la que pierde su condición de sujeto, para pasar a ser únicamente objeto ya sin singularidad y con una función bien definida. En el caso de Dodgson, sus amigas-niñas eran elegidas desde el comienzo por la fotografía que podían ser. Hubo una excepción, Alicia, ella siempre tuvo un lugar especial en el pensamiento de Carroll-Dodgson, fue la excepción que dio inicio a la serie y gracias a ella ésta se mantuvo.

En las niñas, Dodgson no buscaba su angustia ni su daño como lo hubiese hecho un sádico, su interés fue producir un estado de erotización privilegiado en un periodo de su vida preciso, para capturar y apropiarse, a través de su cámara e impresión fotográfica, de la imagen de ese momento irrepetible, único en la vida de cada una de sus modelos: “Por favor no crezcas más, si está en tu mano, hasta que te haya fotografiado de nuevo” (Carroll, op. cit., p. 107).

¿Cómo detener lo inevitable y hacer frente a la caída de sus ángeles? A través de la colección. Las amigas-niñas que se iban eran sustituidas por las que llegaban, un reciclaje constante de objetos-niñas que practicó durante toda su vida: “Nueve de cada diez de mis

¹¹ Confrontar con el texto de Freud, 1927.

amistades infantiles naufragan en el momento en que se unen los caudales de los dos ríos y estas amigas-niñas tan afectuosas se convierten en amistades sin interés que no quiero volver a ver” (Brassaï, 1970: op. cit., p. 25).

Sus fotografías muestran no sólo al niño-niña que según las ideas de la época pervivía en el adulto, ni únicamente su rostro angelical, sino también aquello que nadie quería ver ni aún teniéndolo enfrente: el erotismo infantil en “estado puro”, ese estado que él suponía existía en la infancia. Para retratar ese estado era necesario lograr una relación de intimidad con sus modelos. En este sentido, hubo ruptura y trasgresión a las costumbres de su época pero utilizando todos los medios aprobados por la misma; era una forma de poner en acto lo que llegó a hacer con sus historias literarias: poner las reglas y a los personajes de cabeza porque lo que “se decía” siempre podía significar y mostrar otra cosa. Para lograr ese tipo de encuentro dual, se anulaba la alteridad y él se colocaba al nivel de la desmentida que implica el borramiento de la contradicción, “Ya lo sé pero aún así”, según la famosa fórmula de Octave Mannoni¹².

para demostrar cómo opera este mecanismo. Con estrategias tan elaboradas y meticulosamente llevadas a cabo, la propuesta del perverso hipnotiza al neurótico, porque le muestra algo que hace límite a sus posibilidades dar sentido. El impacto de esta imagen sobre el neurótico, en lugar de llevarlo a transgredir, refuerza su represión: aquello que los neuróticos no pueden ver y que está manifiesto en la escena perversa, sigue sin ser visto. Como ejemplo de esto podemos pensar las fotos que Carroll tomaba a las niñas desnudas y mostraba a sus padres sin generar en ellos un escándalo, como hubiera sido más probable dadas las circunstancias de la época victoriana.

En este sentido, Žižek afirma que “el perverso es un “transgresor intrínseco”...saca a la

¹² Confrontar con el texto de Mannoni, 1973

luz, escenifica, práctica las fantasías secretas que sostiene el discurso público dominante” (Zizek, 2001, p. 264). En el caso del pedófilo, y aún más en el siglo XIX, lo que éste denuncia con sus escenas, es la existencia de algún tipo de sexualidad en la infancia. Vemos entonces que dentro de esta lógica lo capital a demostrar es que el niño está sumergido en una sexualidad natural bienaventurada opuesta a la sexualidad restringida y deformada de los adultos.¹³

A través de la fotografía, era posible poner en escena una sexualidad inexistente, “natural”, que correspondía a la de un tiempo anterior a la dimensión fálica. Había una vez un estado de pureza -de inocencia- que un día se perdió, pero que es posible revivir con cada nueva niña y capturarlo en la fotografía porque ahí está la prueba y la posibilidad de gozar de la contemplación de aquello que no existe.

¹³ Confrontar con André, *ibídem*.

Ese plano de la coexistencia en la desmentida, “si, pero no” en la que los dos tiempos de la afirmación-contradicción son necesarios para que se lleve a cabo, aparece en las fotos que retratan la inocencia, pero con una mirada erotizada en sus modelos. Podemos suponer que en las fotografías de desnudos¹⁴ el cuerpo surgía como poseedor de una sexualidad única porque ya daba muestras de su condición fálica, es decir del deseo, pero de una forma, y sobretodo, de un tiempo especial, que era vivido antes de llegar al límite del cambio, de la revelación de los caracteres sexuales secundarios. Una anterioridad lógica y cronológica al atravesamiento de la castración, cuando el sujeto ya ha sido tocado por ella pero aun no la ha asumido.



Es exactamente ese “momento privilegiado” el que Dodgson intentaba poner en imágenes, es decir se trataba de dar vida, mostrar y hacer eterno lo inexistente, un periodo de tiempo en el que se revela un estado puro durante el cual los sujetos no están concernidos por el falo. Entonces, la inocencia de sus niñas consistía en que ellas se encontraban afectadas por el falo “sin saberlo”. Brassai, su biógrafo afirma;

Carroll nunca amó -aunque él así lo creyera- a una u otra niña, sino a través de ella, a un cierto estado fugitivo, transitorio, este breve instante del alba que despunta entre el día

¹⁴ Dodgson tomó una gran cantidad de fotografías de desnudos infantiles según consta en sus diarios y cartas. Sin embargo, solamente tres han llegado hasta nuestros días ya que prácticamente todas han sido destruidas por sus propias manos o expresa orden a sus albaceas antes de morir. Confrontar el texto con Cohen, M: *op. cit.*, pp. 208-214.

y la noche (Brassai, 1970, op. cit., p. 25).

Las niñas de Dodgson disfrutaron con la recreación lúdica de ese espacio del “no saber” que él les preparaba cuidadosamente, pero cuando la sexualidad de sus cuerpos las interpelaba, se rompía el encanto. En este sentido, Carroll-Dodgson en la escritura, en la fotografía y en el dibujo, atraviesa la línea de lo prohibido y hace de las imágenes infantiles un estandarte-fetiché en el que se materializa aquello que al ser visto no se ve, esa imagen tan pura capaz de borrar todo tipo de diferencia. De los cientos de fotografías que sacó durante su vida las de desnudos infantiles las destruyó o pidió que lo hicieran porque su real, único, primero y último destino era solo él.

Más allá de la imagen

Las imágenes de niñas que Dodgson ha dejado que lo trasciendan invitan a reponer la escena íntima de su producción. Sus fotografías son un innegable testimonio de ese espacio privilegiado entre el autor y sus modelos, revelación de miradas seductoras, formando figuras oxímoron, donde convive el cuerpo de una niña con una mirada penetrante que conmueve toda la pose de ese cuerpo, mirada que viene tanto de la niña como de aquel que estuvo detrás de la cámara provocándola.



Algunas niñas, una vez mayores, han dejado testimonio de estos encuentros: se prolongaban por horas en las que primero Dodgson desplegaba todas sus herramientas de diversión-seducción en forma de juegos, poemas, adivinanzas, disfraces. Después de haberles

ofrecido un entretenimiento y atención inusual de parte de un adulto, comenzaba la sesión de fotos.

No hay documento alguno que refiera abuso de ningún tipo de Dodgson a alguna de sus «amigas». Por el contrario, lo que ellas expresan en sus memorias es una experiencia maravillosa que afectó positivamente sus vidas.¹⁵(Carroll, op. cit., p. 237-254; Cohen, op. cit., p. 224).

El registro que él buscaba era el de la mirada y, entonces, la escena se llevaba a cabo hasta lograrla: él viéndolas cómo lo veían, escenas que ponían en relación su intercambio de miradas para finalmente dejar testimonio de ellas.



Además de los juegos de seducción con las niñas, Dodgson debía utilizar toda una serie de estrategias para persuadir a los padres y que le permitiesen retratar desnudas a sus hijas. En esta parte del proceso del montaje de la escena, es posible ubicar el modo en que Dodgson enfrenta al mundo adulto, manipulando, disimulando, tergiversando y por ende apoderándose de las reglas, con el propósito de desautorizarlo y excluirlo de su escena privada.

La situación que se presentó con las niñas Mayhew ilustra convenientemente los pasos que tenía que dar para conseguir la anhelada exposición de las niñas frente a su cámara. Cuando escribe a esta madre de tres niñas a las que ya había fotografiado vestidas, el mensaje es claro;

¹⁵ Pueden consultarse los testimonios de cinco de sus amigas-niñas en un anexo del libro de Carroll, Lewis: *Cartas a niñas*, op. cit., pp. 237-254. También Morton Cohen recoge algunos testimonios de las niñas, op. cit., p. 224.

“me gustaría saber cuál es exactamente el mínimo de ropa con que puedo fotografiarlas, para atenerme estrictamente a esos límites... preferiría que fuera sin nada” (Carroll, op. cit., p. 95). Ante la respuesta de la madre, que solo le permite dejar a sus niñas en pantaloncito de baño, decide buscar el consentimiento del padre. En la posdata de su carta a este último, se manifiesta su intención para que la madre cambie de opinión, así como su intolerancia disfrazada en un comienzo:

Espero que a Mrs. Mayhew no le importara mi insinuación de que yo nunca trabajo bien cuando viene mucha gente. Si Ruth y Ethel traen a Janet, no es necesario que también venga ella: esto, claro está, *si* ustedes pueden confiar en que yo cumpla mi promesa de obrar estrictamente de acuerdo a los límites impuestos. Si *no pueden* confiar en mi palabra, ¡les ruego entonces que nunca más vuelvan a traer o enviar a ninguna de sus niñas! Ciertamente en ese caso preferiría que nos tratásemos menos (Ibid, p. 98).

Para armar su escena con las niñas, Dodgson necesita poner en falta a los adultos imponiendo sus reglas, desarticular sus argumentos utilizando sus dotes de lógico y así excluirlos para lograr la privacidad. Con esta operación inscribe su afrenta al orden supuestamente racional que impera en la sociedad y que, desde la lógica de la perversión, se le impone desafiar. Como hemos planteado, también las imágenes que produce llevan la marca de esta afrenta.

Con respecto a la importancia de la imagen en la perversión, Lacan destaca el privilegio que tiene en este campo, llegando a tratar a la imagen como el molde de la perversión: (Lacan, 1994, p. 122) hay una sobreimposición de la imagen sobre el símbolo, sobre el significante. Resulta entonces importante señalar el valor diferencial que tiene la imagen en las estructuras

clínicas. En las neurosis, la imagen es aquello que sirve como preámbulo para que a través del montaje de una escena se produzca un corte, y ese corte tiene como característica promover la introducción de una nueva temporalidad para el sujeto. Se puede pensar en la escena del sueño o en la que se presenta en los recuerdos encubridores o bien en las fantasías. El sujeto se ve siendo visto por él en una escena y es la mirada la que provoca un cambio en el sentido que tenía una historia, una vivencia, un recuerdo. La mirada lo traslada a una temporalidad diferente desde la cual la escena presenciada adquiere otra connotación: la imagen es el preámbulo de un corte y de la producción de un nuevo sentido a partir de una diferencia que ha sido introducida.

Para el caso de la perversión la imagen transgrede el símbolo uniéndose a él, de esta forma el efecto del corte se llevará a cabo sobre ciertos elementos significantes, mientras que otros quedarán protegidos, es decir que hay elementos que son impermeables a la aparición de esa nueva temporalidad que implica ante todo el paso del sujeto por elementos diferenciados. Así, la superposición de la imagen impide el paso del tiempo para determinados momentos de la historia, dando lugar a una temporalidad diferente que Lacan asemeja a una película que detiene su relato siempre en un mismo fotograma. En la perversión, en lugar de corte y sentido, nos encontramos con una roca que es el objeto fetiche y que no está hecho de significante sino de otra cosa: de imagen. “Resulta que el fetiche cumple en la teoría analítica una función de protección contra la angustia, y, cosa curiosa, la misma angustia, es decir, la angustia de castración” (Lacan, *op. cit.*, p. 23).

Las imágenes siempre acompañaron a Dodgson-Carroll en su mundo de amigas-niñas, ya sean sus fotografías, sus dibujos, o incluso las historias infantiles para las que siempre procuró cuidadas ilustraciones. De hecho, por este último rasgo hay quienes lo consideran el predecesor de los comics.

En Dodgson el tratamiento de la imagen es más complejo porque lo que estaba en juego era tener “el privilegio” de acceder a ese más allá de lo que ella propone, en el sentido de que únicamente podría ser evocado por quienes formaron parte de la escena, en este caso de las sesiones fotográficas, los preparativos, el tiempo en el montaje del escenario, la contemplación necesaria para buscar la mejor pose, todo lo que implicaba ese plus que giraba alrededor del escenario fotográfico. Si bien el momento culminante queda grabado en el registro fotográfico, todo aquello que fue vivido por el fotógrafo y sus modelos solo está ahí sugerido –sobre todo en la mirada- pero sin que exista realmente rastro alguno que pueda apreciarse. La foto congela en una imagen millones de instantes preciosos entre el autor y la modelo que nunca serán accesibles a algún otro, ni en algún otro tiempo. Cuando Dodgson mostraba las fotos a los padres de las niñas, enseñaba también lo que sólo él y las niñas habían vivido y que éstos no podían ver, ni siquiera imaginar. Ahí estaba la parte mágica de ese momento crucial al que se va aproximando paulatinamente hasta llegar al tiempo de la fotografía lograda donde se producía esa “unión de dos individuos en la que cada uno se ve desposeído de sí mismo y, durante un instante más o menos frágil, más o menos transitorio, virtual incluso, se convierte en parte constituyente de dicha unidad. Tal unidad se realiza en ciertos momentos de la perversión” (Lacan, op. cit., p. 87).

En los intervalos que había entre las sesiones fotográficas, Dodgson, el matemático, el lógico, el coleccionista, opera cuantificándolo todo: las amigas, las cartas, los besos, así hasta lo incontable, como por ejemplo el valor estético de una niña. Veamos lo que Dodgson escribe a una madre: “Confío en que me permitan sacar varias fotografías de *Janet* desnuda: a su edad, parece casi absurdo insinuar cualquier escrúpulo en cuanto a ropa. Mi gran esperanza, lo confieso, es *Ethel*, que (artísticamente) vale diez Janets” (Carroll, op. cit., p.98). Así se comprende un poco más el ansia de Dodgson por cristalizar en imágenes-fetichismo aquello sagrado que encuentra en sus

niñas. Dándoles un valor objetivo, contándolas como piezas de colección, convirtiendo su valor en moneda de cambio, las niñas devenidas objeto nunca le faltarían. De este modo recuperaba lo único que en realidad desde su lógica configura el horror de una pérdida: esto es la pérdida de la infancia. Algo de esto comunica en la foto que le tomó a Alicia cuando ya era una mujer casada.



Alicia mayor

En efecto, para los pedófilos la infancia no es un momento, una etapa transitoria de la vida, un tiempo destinado esencialmente a terminarse, sino una especie de estado del ser que hay que restituir en una temporalidad indefinida. En la lógica pedófila, el niño constituye el desmentido opuesto a la división del sujeto: “el «sujeto-niño» encarna el mito de una completud natural en la cual deseo y goce no están separados” (Cfr. André, op. cit., p. 12).

Justamente, esas imágenes que Dodgson ha dejado poseen una sensualidad que impacta por estar transmitida desde la mirada infantil. Esas niñas que se muestran adultas en lo que sugieren de deseo, de saber, de vacilante inocencia.

Entonces ¿qué es la infancia para nosotros? Sollers plantea que técnicamente la producción de niños en el sentido fisiológico y psíquico ha cambiado como nunca antes se había visto en la especie humana. El infante circula ahora como objeto de consumo, como objeto sexual, como sujeto legalmente reconocido con derechos, sin perder su lugar en el imaginario familiar, religioso y social como objeto idealizado (Sollers, op. cit., p.132-138). Por su parte,

Serge André, sugiere que vivimos en un mundo que ha construido una infantolatría, una adoración de una imagen ideal de lo infantil. Sin embargo, eso no nos convierte en mejores adultos para los niños. Por el contrario, la infantilización del mundo adulto, impide que encarnemos lo que André define como el pedagogo: aquel cuyo único interés es que los niños crezcan, se realicen como personas adultas. Siguiendo esta línea se abre la inquietante intuición de que quizá como sociedad estemos más cerca del pedófilo, aquel que ama a los niños y que los quiere para siempre así. Sería entonces este matiz de nuestra cultura actual la que explicaría el horror y el escándalo hacia cualquier hecho que se aproxime al campo propio de la pedofilia y que provoca inmediatamente a la opinión pública y legal, debido a que como es propio de la perversión nos revela algo que está demasiado presente pero en el nivel de lo reprimido socialmente.

En su condición de escritor, fotógrafo y pedófilo, Dodgson-Carroll resulta un personaje muy especial para polemizar en este nivel con la actualidad, así como para estudiar en profundidad la relación entre la creación y la norma social. Lacan menciona la función de la sublimación en la creación, en términos de trasgresión a la normatividad social. Mientras las neurosis disgrega los elementos tocados por la represión, por el contrario la perversión reúne esos elementos logrando atravesar el campo de la creación y generando lo nuevo en el espacio de la cultura ¹⁶

¹⁶ Confrontar con el texto de Lacan, 1991, p. 43

Referencias

- André, S. (1999) Conferencia en Lausanne. *La significación de la pedofilia*. Recuperado en 2006 de http://antroposmoderno.com/antro-artículo.php?id_artículo=159
- Brassaï (1970). Lewis Carroll fotógrafo o El otro lado del espejo, estudio preliminar. En Carroll, Lewis: *Niñas*, Barcelona: Lumen, 1974, p. 12.
- Carroll, L. (1987b). *Cartas a niñas*. (Luis Maristany, Trans., Ed.) Barcelona: Plaza & Janes Editores S.A., p. 95 y p. 107.
- Cohen, M. N. (1998): *Lewis Carroll*, Barcelona: Anagrama, 1998, p. 274
- Collingwood, S. D. (1898). *The life and letters of Lewis Carroll*, London: T. Fisher Unwin, p. 355.
- Forest, P. (1998). La question pédophile. *Revue L'Infini*, 59, Paris : Ed. Gallimard 69.
- Freud, S. (1927). El fetichismo, *Obras Completas*, (21), Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). *Obras Completas*, (8), Buenos Aires: Amorrortu Editores .
- Lacan, J. (1991). *Le séminaire, Livre VIII. Le transfert*. Paris : Éditions du Seuil, p. 43.
- Lacan, J. (1994). *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, p. 122.
- Lacan, J. (1998). *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, p. 36.
- Mannoni, O. (1973). *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Sollers, P. La question pédophile. *Revue L'Infini*, 59, p. 133.
- Taylor, R. (1998). Some other occupation: Lewis Carroll and photography. En *Lewis Carroll*, London: The British Council, pp. 35-36.

Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Ed. Paidós, p. 264.

Ginnette Barrantes Sáenz

gbarrant@racsa.co.cr

Lacan totemizado

Resumen

Hacia el final de la enseñanza de J. Lacan y ante la escenificación de su muerte, surgen dos vías de transmisión: una “familista” y otra, a partir de su presencia en el Coloquio de Caracas, en 1980, de un cierto Lacan (*en corps, encore*) que hemos llamado “Un Lacan Totemizado” dirigido a los latinoamericanos.

En este artículo, se aborda críticamente esta **enlacano**americanización, en donde los emblemas del padre muerto parecen exceptuar a sus lectores a realizar un recorrido crítico y singular sobre su pasaje al español y el estatuto de la función-autor en su obra escrita y oral.

Palabras clave:

Enseñanza de Lacan, Lacan totemizado, emblemas de la muerte del padre, función- autor

Abstract

Towards the end of J.Lacan’s teaching and in view of the staging of his death, two ways of transmission came up; one “familist” and other, caused after his attendance to Caracas Colloquium in 1980, from which arose a certain Lacan (*en corps, encore*), which we have called “A Totemized Lacan” addressed to Latin American people.

This article approaches such **inlacan**-americanization, in which the emblems of the dead father seem to exclude its readers from taking a critical and singular trip on his passage to Spanish and the function-author statute of his written and oral work.

Key words:

Lacan's teaching, Totemized Lacan, emblems of the dead of the father, function-author and oral works.

Ginnette Barrantes Saénz, psicoanalista.

École lacanienne de psychanalyse.

Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica. San José

Lacan totemizado

Esos últimos años eran muy silenciosos y muy penosos.

Pero, sin embargo, continuaba existiendo

tal frenesí transferencial alrededor suyo...Nunca entré en eso.

Tengo horror de los agrupamientos religiosos alrededor del morir.

(Sollers, 2004, p. 238).

En uno de esos curiosos reenvíos, en enero de 1996 tuve la oportunidad de asistir a una de las sesiones del seminario, en París, de Jean Allouch: *Fantasía del analista, analista de la fantasía* en el cual, para mi sorpresa, encontré en su argumento la siguiente afirmación:

La presencia en la sala de un Lacan en cuerpo [*en corps*: homónimo de *encore*, “todavía”, “otra vez”], totemizado (es decir, inmortal), testimoniaba que el susodicho "atravesamiento" se acomodaba muy bien a un "no toque mi sujeto supuesto saber", lo que, por otra parte, era el caso de Lacan mismo en 1964, pero para nada en 1967. Su "atravesamiento" de 1964 no era renovable en 1980. Pero a quién le importaba eso, si

desde entonces se trataba de promover "otro Lacan" para los latinoamericanos, como quien dice para todos, pero "enlatinoamericanizados"... (Allouch, 1996, p.14)¹⁷

No exploraré aquí la idea de "No tocar a mi sujeto-supuesto-saber", pues me interesa más el efecto de pastoral analítica que ese Lacan "en cuerpo" (*en corps*) ha producido, especialmente, ese "otro Lacan" para latinoamérica. Y dos preguntas surgen enseguida: ¿quién es ese "Lacan totemizado"?, y ¿cuál era ese "otro Lacan" que se trataba de promover entre los latinoamericanos? Quizá, parte de la respuesta al *tótem-usado* pueda encontrarse en la visita que hiciera Lacan, en 1980 (un año antes de su muerte) a Caracas, precisamente en el contexto de la llamada disolución de la *Escuela Freudiana de París* (fundada por Lacan en 1964 y por él disuelta precisamente en ese año). Dicha visita resultó, sin lugar a dudas, controversial; en la cita anterior, Jean Allouch, miembro entonces de esa Escuela, deja leer que realmente existió una voluntad política para promover este "otro Lacan" entre los "latinoamericanos". Con esa voluntad política y como un efecto de la disolución, este Lacan *en corps* (*encore*) se convertía así en una *operación*. Al punto de que Allouch mismo presentará en 1997, en Córdoba, su seminario *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, como una respuesta a dicho coloquio de Caracas. La erotología, entonces, se trata de un envío que, a su vez, retoma este otro desvío de doctrina. En ella se procura prolongar a Lacan, sin propagar más la adhesión de un público ecolálico o *publieco*. Es necesario que en cuestión de doctrina cada analista haga su aporte singular, devenga lector y haga su propio recorrido por las distintas versiones de los seminarios de Lacan.

¹⁷ "La présence d'un Lacan en corps, totémisé (i.e: immortel) dans la salle, témoignait que la dit "traversée" s'accommodait fort bien d'un "Pas touché à mon sujet supposé savoir"--ce qui était d'ailleurs explicitement le cas, en 1964, chez Lacan lui même, mais plus du tout en 1967. Sa "traversée" de 1964 n'était donc pas reconductible en 1980. Mais qui s'en souciait, dès lors qu'il s'agissait de fournir "Un autre Lacan" aux latino-américains, autant dire: a tous mais enlatinoaméricanisés (comme dire empapoutés)." (La versión en español de esta cita es mía).

Este Lacan "en cuerpo", devenido inmortal, utilizado como Tótem, se hizo sentir en el *Seminario de Caracas*, donde, con la presencia de Lacan, se autorizó la difusión masiva del término *atravesamiento de la fantasía*, (afirmación que Allouch localiza y analiza ampliamente en la quinta sesión de la transcripción del ya mencionado seminario de Córdoba), concepto que fue señalado como crucial en el final de la cura analítica. Sin embargo, este concepto de "atravesamiento de la fantasía", no corresponde con los enunciados en la obra de Lacan, expuestos a lo largo de veintiocho años de seminario. ¿Se habría generado, entonces, verdaderamente, una fantasía? No le seguiré la pista a este término; me concentraré, más bien, en la "totemización" y en la posible fabricación de ese "cierto Lacan" que se habrían visto obligados a degustar los latinoamericanos. Un Lacan "en corps", una eucaristía, desde la que el semblante de "Lacan-padre originario" proyectaría su indivisibilidad. Un tótem gestado en el contexto de la disolución de la escuela de Lacan (la primera creada en psicoanálisis para ser precisos, al modo de los maestros espirituales de la antigüedad). Pero si esta voluntad política triunfó y ese tótem fue instalado, podemos preguntarnos, tal como J. Allouch lo hace ¿si la disolución de ese Lacan se ha efectuado entre sus discípulos?

El escenario privilegiado para la transmisión de ese "Lacan para todos" lo constituiría su visita a Latinoamérica. El artículo de J. Clavreul, *Lacan sin horda*, confirma la existencia de esa intención política en su visita. La vislumbrada muerte del "gran-jefe-líder" dividiría a la horda respecto a la posesión de los textos "sagrados"¹⁸ en los que se hallaba recopilada su enseñanza.

¹⁸ Una situación que cambió radicalmente, el año 2002, después del anuncio realizado por Jacques-Alain Miller, en sus distintas *Cartas* dirigidas a la *opinión ilustrada*, donde se reconoce autor de las versiones publicadas hasta ahora de los seminarios de Jacques Lacan, y anuncia la creación de una *Academia Lacaniana* para establecer una "versión crítica" de la obra de Lacan. Dicho anuncio, realizado durante la conmemoración de los veinte años de la muerte de Lacan, propone una nueva óptica para pensar el propio término "lacaniano" y para cuestionarse quiénes llevan la marca de su transmisión.

En cambio se llevaron a Lacan a Caracas, siendo que él detestaba los viajes, para un procedimiento del que no se percibe qué otro fin podía perseguir que no fuese el publicitario: había que incrementar el número de fieles y dejar de ocuparse del psicoanálisis, puesto que los textos estaban en buenas manos que se encargaban de publicarlos con cuentagotas (Clavreul, 1993: 57)

Fines publicitarios o gregarios, o quizá ambos, hacen que el público latinoamericano sea el destino del Lacan "en persona", a la manera de una imagen sagrada que se les da a los elegidos. El derecho de los textos quedó, sin duda, y por medios legales, en manos de la familia; pero las distintas versiones y traducciones que circulan de los seminarios, todos ellos orales, hacen de Lacan un autor polémico. Al respecto, J. Allouch ha llegado a afirmar que el diálogo con Lacan no es posible hoy, y que cada lector está obligado a fabricarse como interlocutor-lector de Lacan.

En Caracas, en su discurso inaugural, ese Lacan "en persona" convocaba a sus alumnos en América Latina (al menos eso dice una de las versiones que circulan):

Vine porque *me dijeron* que era el lugar propicio para convocar a mis alumnos de América Latina. ¿Son ustedes mis alumnos? No los prejuzgo. Porque a mis alumnos suelo educarlos yo mismo. Los resultados no son siempre maravillosos. Se habrán enterado del problema con mi Escuela de París (Lacan, 1980, p. 264)¹⁹

¹⁹ (énfasis de la autora).

Este "me dijeron" introduce la presencia de unos "otros" cuya cercanía parece evidente. Se refiere quizás a sus familiares, quizás a sus alumnos. Pero, ¿y los latinoamericanos?; ¿qué grado de proximidad mostraban hacia Lacan en 1980? Y viceversa: ¿cuál era la postura de Lacan hacia ellos? El mismo Lacan introduce una distinción inapelable: por una parte están sus "alumnos", situados en su experiencia analítica y además asiduos auditores de su seminario, y por otro, los "latinoamericanos", a quienes se dirige, como veremos más adelante, con el apelativo nada despreciable de "lectores". Diana Rabinovich, organizadora de ese coloquio, en una entrevista declara:

Lo que sí puedo afirmar es que nunca tuve adoración por lo textos de Lacan ni con la persona de Lacan. Lo conocí en 1978, en esas jornadas de *l'école*, que eran sobre la psicosis y me pareció que era un señor grande... Y a partir del 79 -que viene Miller a Caracas- se arma la idea del encuentro de toda la gente del medio, digamos que estaba dispersa por toda América Latina, incluida la Argentina. El grado de exiliados en nuestra profesión era muy alto (Herrerros, Ferrari, Piedra y Sauval, 2000, p. 8).

Esta "adoración" no fue un acontecimiento sin importancia en la disolución de la *Escuela Freudiana de París*, ni en la consiguiente fundación de la *Escuela de la Causa Freudiana* donde Lacan llama a quienes lo "amen". La cita anterior permite distinguir ya sea efectos de "adoración" a la persona de Lacan (a la manera de un amor idealizado) e incluso al texto como, asimismo, un objetivo de "reunificación" de la diaspórica comunidad analítica en Latinoamérica: se pierde el Uno ¿Cómo reconstituirlo? Un año antes de su muerte, Lacan, vía testamentaria,

efectúa una operación que une a familia y escuela, mancomunando al familiarismo con ese lugar de escuela que él mismo había privilegiado para el lazo del analista con el psicoanálisis. Este punto dividirá a sus alumnos. Algunos tomaron una posición crítica hacia ese gesto y, desde entonces, la persona y el texto dieron lugar a una separación donde el lazo de coexistencia entre familia y enseñanza distingue ciertas posiciones críticas hacia su transmisión.

Los textos que relatan este acontecimiento señalan que no todos los alumnos de Lacan acudieron a la cita con esa nueva Escuela. Una cita de amor fue convocada bajo el lema de "*los que aman a Lacan*", y a la que muchos renunciarían, prefiriendo más bien, vincularse a su enseñanza desde otra erótica: la lectura crítica de su recorrido. Desde entonces la posibilidad de una lectura crítica de Lacan quedó confrontada con la ausencia definitiva de un texto original (sacralizado) y a las dificultades de su enseñanza, prioritariamente oral, y a la evidencia de que prolongar a Lacan no es repetirlo.

Esa polémica muerte de Lacan, ¿podemos hoy hablar de sus muertes?, planteaba, entonces, dos opciones radicalmente opuestas para todos su alumnos (latinoamericanos o no), los que siguieron su enseñanza con un Lacan vivo, es decir, con quien se podía dialogar, y aquellos que una vez muerto, deben fabricar ese diálogo con su obra y su transmisión en tanto analista. En este punto es donde debemos deslindar esta fabricación de un Lacan-tótem de las otras posibilidades para ese diálogo con Lacan, tarea en la que está inmerso cada analista lacaniano en la actualidad. No hay un "Lacan para todos", donde esa fabricación de un Lacan inmortal aparece como la voz del espectro hamletiano o como ese "padre primordial" del mito freudiano. Lacan no es un UNO, ni un padre, ni un hijo-sucesor de Freud, tal como el freudo-lacanismo lo ha hecho aparecer. Desplazamiento de Freud (y a la vez con Freud) que ha hecho correr mucha tinta entre quienes hacen de la relación entre Freud y Lacan una supuesta continuidad. Restablecer esta

supuesta continuidad y a la vez mantener el mito de un padre indivisible e inmortal, ¿no sería esto parte del festín de un duelo no efectuado?

Un banquete caníbal

Volviendo al Lacan totemizado que nos ocupa, me pregunto: ¿qué Lacan es éste? La distinción por él efectuada, en Caracas, entre “asistentes a su seminario” y “analizantes”, “alumnos”, y “...quienes nunca antes lo habían visto en persona”, permite vislumbrar los efectos de ese Lacan *en corps*: “Ustedes al parecer, son lectores míos. Sobre todo que nunca los he visto escucharme” (Lacan, 1980: 264). Me permitiré plantear aquí que ese llamado de Lacan: "nunca los he visto", parece ser contestado en latinoamérica con esta "aparición" de un inmortal. Quien se vincula con la persona (desaparecida o no) de Lacan, parece asistir a esa cita donde será al fin visto y reconocido en un lazo con ese Lacan "en cuerpo". Lacan, el 10 de junio de 1980, antes de partir hacia América, decía a sus alumnos en París:

Estos latinoamericanos, como se ha dicho, que no me han visto jamás, a diferencia de los que están aquí, ni oído de viva voz, pues bien, esto no les impide ser lacanos.

Parece que esto más bien les ayuda. Me he transmitido ahí por el escrito y parece que yo he enraizado ahí.

En todo caso, ellos lo creen así.

Es seguro que es el futuro. Es lo que me interesa ir a ver. Me interesa ir a ver eso que pasa *cuando mi persona no hace pantalla a mi enseñanza*. Puede perfectamente que ahí mi matema gane (Lacan, 1980, p. 264).

Veinte y ocho años después, el futuro que Lacan vislumbraba está aquí. ¿Será posible afirmar que en Latinoamérica esa pantalla imaginaria del Lacan en persona no constituyó, o no constituye, un obstáculo a su enseñanza? ¿Debemos concluir que en Francia los alumnos-oyentes de su seminario se encontraban al resguardo de esa fabricación? La cita señala que lo digno de ir a "ver ahí" (a Latinoamérica) es ese futuro; futuro al que aspiraba Lacan donde la pantalla de "su persona" no obstaculizaría su lectura. ¿Cuál es la situación actual de los "lacanos" en Latinoamérica con respecto a esa lectura? Ese otro Lacan de Caracas efectuaba un paso entre la disolución y la nueva fundación de una escuela. Sobre ese mito, Diana Rabinovich relata:

Ustedes saben cuál es el mito. Y es cierto. El encuentro de Caracas se armó en una playa que se llamaba Chinchirivichí, comiendo langostas Miller, Judith, mi esposo y yo. Empezó a partir de la idea del reencuentro de la gente exiliada. Y ahí fue Miller el primero que dijo que quizás Lacan podía venir. Obviamente, ahí cambió todo (risas). Cuando volvimos a Caracas, lo llamamos por teléfono a Lacan y Lacan aceptó venir. Ahí tienen cómo nació, casi les decía que de un azar muy llamativo. No puedo decir otra cosa (Herrerros, Ferrari, Piedra y Sauval, 2001, p. 9).

Dicho "llamado" convocaba a un "reencuentro". J. Allouch afirma, sin embargo, que a Latinoamérica llegó un Lacan emperifollado, un "otro" Lacan "para latinoamericanos". Un grupo de sus alumnos logró así pasar por alto la erotología, creando esa difundida "teoría lacaniana" (para algunos también llamada "pensamiento"), que nunca existió. Una "teoría lacaniana" que ha venido como anillo al dedo a la "psicología lacaniana". Un Lacan que se contradecía, si, como vimos anteriormente, si lo que deseaba era que su "persona" no "apantallara" su enseñanza. ¿Qué

hacía, pues, Lacan en Caracas? Nuevamente el testimonio de Diana Rabinovich nos acerca a los detalles de este envío tan contradictorio:

La versión que se vende del seminario de Caracas, escuchen y verán que la famosa frase de *Yo soy freudiano, a ustedes les toca ser lacanianos*, Lacan nunca la pronunció. Como el seminario llegó escrito a Caracas, con esa frase, antes de que llegara Lacan, Lacan hizo varios cambios respecto de la versión escrita -esa versión escrita fue traducida tal cual. Y yo confieso que fue un error mío, no me di cuenta (...) Yo me di cuenta bastante tiempo después. Un día me puse a escuchar el seminario y me dije "acá falta algo". En realidad faltan varias cosas. Lacan no quiso pronunciar esa frase y otras que no puedo jurar que no fueron escritas por él.

Esto lo dije públicamente en Brasil y en España (Harreos, Ferrari, Piedra y Sauval, 2001, p. 9)

Se trata entonces de un decir y de un imperativo: "sean ustedes...yo soy...". ¿Dónde colocar ese decir, si entre la persona (*yo soy*) la función del analista en una cura, existe una dualidad paradójica e irremediable? El rostro de la persona se constituye en una pantalla imaginaria, soporte de la función del analista sostenida por la fabricación del analista en la transferencia: un personaje que "no es" sino para ese analizante, está en el blanco de su transferencia. En el acto de lectura, el rostro del autor podría enmascarar, con su autoridad o jerarquía, la lectura de la literalidad del texto, como también su contexto enunciativo. En la cita anterior tenemos un ejemplo que llama a una lectura literal por un lado de la transcripción esa voz hablada y, por otro, de las borraduras de un texto que vino ya escrito de París. ¿Contribuyó ese

seminario a crear ese futuro buscado? ¿Debemos asumir ese *a ustedes les toca ser lacanianos?* Una especie de imperativo que gestaba, en su enunciación, esa comunidad virtual del "todos" al que se aspiraba.

Fue precisamente la lectura de *La evicción del origen* (1995) de Guy Le Gaufey la que me orientó en un posible acercamiento a la fabricación de ese "cierto Lacan" que habrían devorado los latinoamericanos en un banquete caníbal. En efecto, el mito de Freud sobre el padre totémico ofrece algunas pistas. Mientras que en la conjetura freudiana el padre-tótem instauro su inmortalidad merced del asesinato del que es víctima, el banquete totémico convierte al jefe-líder-interdictor en un "uno-indivisible", elevado al estatuto de padre originario. El Lacan totemizado del que nos ocupamos aquí no sería, sin embargo, ese padre originario, sino solamente su reflejo imaginario, es decir, una fantasía particular de los analistas en su afán gregario. "Lacan totemizado" es, entonces, una especie de fante carnavalesco. Un obstáculo para fabricarse como alumno, interlocutor o posicionarse simplemente en el curso de su enseñanza, pues esa pantalla deslumbrante, reflejo de este "uno", que fabrica al padre freudiano de la horda primitiva, podría hacerle un guiño. Ese Lacan ideal hace obstáculo a su enseñanza. En la sucesión de padres freudianos, el padre edípico convoca a una regresión infinita: *¡Todos somos hijos!* En cambio, el padre totémico lejos de aportar una solución de continuidad, recurre a la identificación como vía de transmisión. Así, la solución totémica propone una ceremonia sacrificial en la que el padre es descuartizado y cada trozo ingerido ritualmente. Cada trozo remite, indiscutiblemente, a aquél "uno-indivisible" y produce un vínculo singular entre los participantes, no sólo con el padre, sino con el resto de la horda. De esta forma, la horda o "banda de hermanos" instauro la continuidad de la unión con ese "uno-indivisible". Quien no participe de este "banquete" será excluido o

desligado del grupo; sufrirá las consecuencias de no sumarse a esa *identidad* obtenida en forma ritual y culpógena.

Las dos fases del lazo que introducen al padre, y que fueran planteadas por Le Gaufey en su lectura del padre totémico, permiten deslindar un primer momento en el que el jefe-líder-interdictor es asesinado, y un segundo tiempo en que el "padre totemizado" hace efectiva su función de interdictor del incesto: todos y cada uno de los que han participado en la fiesta sacrificial aceptan la ley instaurada como consecuencia de su acto. Tal como lo señala Le Gaufey, *Tótem y Tabú* de Sigmund Freud constituye "la manzana de la discordia" entre un Freud-padre-fundador y la sucesión de sus discípulos (¿hijos-sucesores?), aunque, como indica nuestro autor, en este sentido el texto es más bien silencioso. La filiación leída en la clave del padre nombra una relación entre exogamia y totemismo. Sin embargo, este Lacan de 1980 no es un padre-fundador ni un hijo-sucesor de Freud ¿Qué ligamen reconocerle con respecto a la transmisión analítica y con un punto de origen? En este punto no existe acuerdo entre los analistas que siguen su enseñanza.

El jefe-líder-interdictor ingerido por medio de la identificación puede servir para pensar la ingesta de este Lacan como pantalla (ratificada, acaso, con su presencia en Caracas). El diálogo con un Lacan vivo estaba a punto de romperse definitivamente con su muerte, y, si bien ese lazo sustancial en el mito sólo es posible para quienes beben su sangre, podemos afirmar que los emblemas lacanianos fueron llevados a la feria y que la proximidad con ese Lacan podría devenir en una fuente centelleante digna de consumo. ¿Qué proximidad ¿filiación? adjudicar a un lacaniano con Lacan? Es evidente que esto nos coloca en un punto crucial con respecto a la transmisión de su enseñanza.

No formulo aquí la idea de que habríamos descuartizado a Lacan. Más bien, me pregunto si ese Lacan totemizado nos fue vendido a la manera de una tómbola: un "Lacan para todos", un emblema-Lacan, una fantasía obra de la publicidad, un objeto de consumo masivo y fetichizado del que cada uno habría terminado llevándose un trozo a casa. Podemos, sin embargo, encontrar ejemplos en América Latina de cómo algunos latinoamericanos sí alcanzaron a situarse como alumnos de la enseñanza de Lacan. De manera que la pregunta se circunscribe a los efectos de esta especie de ratificación que, según se dice, el Lacan "en persona" habría efectuado poco antes de su muerte.

Volvamos a leer los testimonios escritos que se difundieron, con ese discurso inaugural de Caracas. "Vengo aquí antes de lanzar mi Causa Freudiana. Como ven, no me desprendo de ese adjetivo. Sean ustedes lacanianos, si quieren. *Yo soy Freudiano*" (Lacan, 1980, p. 254).

Las versiones no coinciden. En una se trata de reunir a los exiliados, en otra se trata de ratificar a la nueva escuela. Curiosamente, tras haber disuelto la Escuela Freudiana de París, Lacan afirmaba: "Ahora tengo un montón. Un montón de gente que quisiera que los tome. De ellos no habrá un todo." (Significante de la escuela Freudiana: 1981, p. 113) ¿Se trató este seminario de Caracas de una renovación del pacto con Lacan, de renovar el lazo con su enseñanza, o simplemente asistimos a la tentativa por parte de una Escuela de reafirmar, mediante su presencia, que tras su muerte, sólo habría una única manera de posicionarse como "lacaniano"? Allouch afirma que una tentativa erotológica de lectura sería "*devolver a Lacan lo que es de Lacan y a los lacanianos lo que es de los lacanianos*" (sic). Una corriente lacaniana hace pasar a un Lacan constituido en doctrina. ¿Es una posición política fabricar dicha doctrina y adjudicarla a Lacan? ¿Qué hacer con esos períodos, refractarios al análisis, donde el psicoanálisis se niega a escucharse a sí mismo? La pastoral no necesita de un trabajo textual, basta con generar un rumor,

un eco o una adoración para que su efecto se propague. Frente a este eco estaría otra posición de alumno: no evitarse el recorrido hecho por Lacan, con todos sus obstáculos.

Caracas, 1980: ¿un banquete ...?

La lectura del libro de Guy Le Gaufey, *Anatomía de la tercera persona* (2000) me sugirió otra manera de explorar la posible fabricación de este "cierto Lacan". Nada mejor que seguirle la pista al recorrido del término "sujeto supuesto saber" a lo largo de dieciséis años del Seminario de Lacan. Ese sujeto y ese saber supuesto desempeñan un papel relevante en la cura analítica y hacen su aparición en la enseñanza de Lacan en 1961, emparentados con el dios de los cuarteles filosóficos (el Dios cartesiano de las verdades eternas y del saber absoluto de Hegel).

Traigo a cuento a este sujeto, soporte de la transferencia, para interrogar las distintas eróticas que se ponían en juego al convocar a "los que aman a Lacan" a formar parte de una nueva Escuela. ¿Cuáles eran las distintas posibles maneras de amar a Lacan? Este sujeto supuesto saber fue enunciado por primera vez en la segunda sesión del seminario *La identificación* el 22 de noviembre de 1961, y fue, al mismo tiempo, objeto de una proscripción. Servirá, desde *Los fundamentos del psicoanálisis*, para designar la apuesta misma de la transferencia, situación que continuará hasta el fin de la enseñanza de Lacan, en 1980. Con este sujeto, Lacan se adentra en las avenidas de los equívocos del saber, donde la moción de censura al saber absoluto constituye un ataque al tema central de la fenomenología: el saber supuesto a *quienquiera* no es un saber de *todos*, sino un saber del *Otro*, sitio al que se transfieren los poderes del sujeto.

El 3 de junio de 1964, en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan retoma precisamente ese concepto, luego de cuestionar intensamente la dialéctica hegeliana en lo relativo al "punto de certidumbre", concepto inaugurado por Descartes con el *Cogito*, "yo

pienso". Dicho debate le permite, a Lacan, recuperar el carácter reflexivo del pensamiento y le permite establecer la relación fundamental entre el sujeto y el saber que él mismo fabrica. El "sujeto supuesto saber" se introduce justo en la abertura que se produce entre un sujeto presa de la certidumbre, pero sin saber, y un lugar indeterminado del saber, carente de toda certidumbre subjetiva. Después de llegar a la conclusión de que la idea de ese ser "perfecto e infinito", a la manera del Dios cartesiano, le es transferida a la persona del analista durante la transferencia, Lacan se interroga: ¿cómo se introduce este sujeto supuesto saber en la cura? y ¿dónde recae ese punto de certidumbre?

El síntoma encierra todo un saber, pero —afirma Lacan— de "eso" el sujeto no quiere saber, y por ello opta por entregárselo a otro; a su vez, este saber lo atribuye Lacan a una red de pensamientos inconscientes descifrables en el análisis. Así, en la cura, el sujeto supuesto saber se constituye en una *bisagra* entre el analista y ese Dios de las verdades eternas, cuyo saber le está vedado al ego. De igual modo, ese sujeto supuesto saber permite a Lacan pasar de la transferencia como *afecto*, es decir, como amor, a la transferencia como *efecto*, es decir, como función. La potencia de este efecto permite repensar la postura del analista y distinguirla del común imaginario amoroso.

La pregunta ingenua y esperanzada del analizante ("¿qué tengo, doctor?", "dígame: ¿qué me pasa?") pone en juego no sólo la significación del síntoma, sino también la producción de un saber inconsciente que vendría de un sujeto tan separado de él como podría estar aquel Dios no engañador cartesiano, y donde el analista, colocado en esa función de sujeto supuesto saber, opera en una erótica particular, comparable a la del lector descifrando un tejido-texto. ¿Qué hará el analista ahora emparentado, por la transferencia, con ese dios-engañador?

La escritura de este sujeto en el algoritmo de la transferencia en *La proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de Escuela* (Miller, 1987, p.7) permite leer que, ante un padecimiento cualquiera, el analizante supone que hay *Uno* que detenta la significación de ese saber, punto de significación que se constituye en reserva. El analista estará colocado, merced a la estructura ternaria introducida por ese sujeto- supuesto-saber (analista, transferencia y analizante), donde el analista en función (como *él* mismo, no como *sí* mismo) será fabricado por la transferencia, dando así lugar a la estructura binaria (analista-persona/analizante) con la que se había concebido la estructura del dispositivo analítico.

La dualidad irreductible del analista (función-persona), permite leer la transferencia como ese equívoco del saber que fabrica al analista y que hace que se le tome por el personaje que no es. La ubicación del analista en la estructura ternaria de ese equívoco lo coloca, en relación con el saber (tanto el de la erudición como el del saber inconsciente), en una posición no secundaria, sino directa, tal como lo destaca Le Gaufey: si el analista soluciona esta paradoja inclinándose hacia su persona, lo encontraremos más cerca de las terapias adaptativas o “medicalizadas” así como también de la pastoral analítica objeto de la crítica foucaultiana. Por el contrario, si la estructura ternaria de este equívoco no sólo no le es desconocida, sino que trabaja con ella en la cura, un analista surge allí donde esta imposición transferencial es realizada, uno a uno, por cada analizante. Su función será la de encarnar con su presencia, y no con su persona, a ese alguien que lo coloca en función de analista. No se sabe efectivamente si esa persona a la que se apunta con la transferencia coincide con el analista fabricado: priva la ambigüedad respecto a la posición que le es impuesta durante la transferencia. El 14 de diciembre de 1967, en el Instituto de Nápoles, Lacan afirma: “¿Quién soy yo para osar una tal elaboración? La respuesta es sencilla:

un psicoanalista. La respuesta es sencilla, si se limita su alcance a lo que tengo de un psicoanalista: su práctica.”(Lacan, 1967, p. 35).

Si pensamos que este Lacan "analista" constituyó, como sostén del sujeto supuesto saber, el punto al que dirigieron su transferencia algunos de sus discípulos, cada uno de ellos habrá fabricado, necesariamente, su propio Lacan. Un Lacan posiblemente muy distinto a esa “fantasía” que parece haberse propagado en Latinoamérica: un Lacan en persona, no un Lacan en una función que cesa; un Lacan reflejo imaginario de un Lacan-tótem, un Lacan-punto-de-certidumbre-subjetiva, o de garantía, donde un todos-y-cada-uno" podría suponerlo inmortal, totalmente distinto de ese punto de indeterminación del que él mismo, en su enseñanza, había logrado extraerle la certeza de un yo. Este parentesco entre el sujeto-supuesto-saber con ese dios filosófico, en la experiencia analítica, no me parece de una importancia menor. Lacan así parece constatarlo:

El sujeto supuesto saber, Dios mismo (para llamarlo con el nombre que le da Pascal), cuando se precisa su contrario: no el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacobo, sino el Dios de los filósofos, despojado aquí de su latencia en toda teoría. *Teoría: ¿será el lugar en el mundo de la teo-logía?* (Lacan, 1967, p. 34).

Quizás, entonces, no por la vía de la ceremonia sacrificial, sino por la de la fiesta *tecno*, la envoltura de ese "cuerpo" de Lacan destacaría en la marquesina como la promesa particular por la que todos devendríamos latinoamericanos y lacanianos, a la vez.

Al señalar este posible desvío en la transmisión de Lacan, J. Allouch advierte sobre la necesidad de no tomar ninguna fórmula de Lacan como representativa de su enseñanza, y afirma

que si ya nada cae por su propio peso, las dificultades deben, entonces, trasladarse al problema de su lectura:

No hay ninguna frase de Lacan que yo pueda decir, sin más, que contiene su enseñanza, ningún enunciado que pueda yo emitir cual objeto de una cena eucarística diciendo: he aquí la carne y la sangre de la enseñanza de Lacan (Allouch, 1993, p. 26).²⁰

El hecho de que Lacan haya convocado a los latinoamericanos como lectores permite interrogarnos esa fabricación imaginaria y el en el que todo lector de Lacan sería interpelado por el lugar que ocupará en esa enseñanza. También el que todo analista tendrá que deslindar entre su persona y esa función impuesta que lo emparenta con el UNO y con ese sujeto-supuesto-saber que parece distinguir su posición de otras vías más cercanas a la religiosidad

Pero si esa "lacanización" (que ya tiene visos de *mundialización*) nos interpela hoy, no en ese "Yo soy..." que se dice que Lacan dijo, o con el "no me han visto", sino en el devenir de una enseñanza ("*sean ustedes...*"), pues de lo que se trata es de ingresar a una política de la lectura de su obra, de su estatuto de su función autor, luego de la muerte de la persona Lacan:

¿Por qué una seudoteoría lacaniana se nos impuso despojando los enunciados de J. Lacan de su propio estatuto erotológico?

²⁰ (énfasis de Jean Allouch).

Referencias

- Allouch, J. (1993). *Lacan hoy*. (Esquisse psychanalytique), Buenos Aires: Nueva Visión, pp.14-37.
- Allouch, J. (1996). *Seminario Fantasía del analista, analista de la fantasía*. École Lacanienne de psychanalyse, Séminaires- seminarios. París.
- Clavreul, J. (1993). *Lacan sin horda*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1969). *¿Qué es un autor?* En: 1998. Litoral. Función secretario. 25/26, mayo, Córdoba: Edelp.
- Freud, S. (1913). Tótem y Tabú. En: *Obras Completas, 2001*,(13), Buenos Aires: editorial Amorrortu.
- Herreros, G, Ferrari, N, Piedra, G y Sauval, M. (2001). Reportaje a Diana Rabinovich. *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura* (14), www.acheronta.org
- Lacan J. (1967). La equivocación del sujeto supuesto saber. En: 1967. *Textos cruciales*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de Escuela. En: 1967. *Textos Cruciales*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1980). Seminario de Caracas; En: Miller, J.A.. 1987. *Escisión, excomuniación, disolución. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Manantial.
- Le Gaufey. (1995). *La evicción del origen*. Trad. Carlos Schilling. EDELP, Buenos Aires.
- Le Gaufey. (2000). *Anatomía de la tercera persona*. México: Epee.
- Miller, J.A. (1987). *Momentos Cruciales de la Experiencia Analítica*. Buenos Aires: Manantial.
- Significante de la Escuela Freudiana. 1981. En: *Homenaje a Jacques Lacan*. Renovación del

pacto. Argentina.

Sollers, P. (2002). Lacan Même. En: Philippe Sollers por Sophie Barrau, *L'Infini*, (78), Paris:

Gallimard, pp. 10-23.

Sollers, P. (2004), Lacan mismo. En: *Revista de psicoanálisis Opacidades*,(3), école lacanienne de

psychanalyse, agosto, Buenos Aires. pp. 229-240

Francisco Rengifo

franciscorengifo@yahoo.com

La responsabilidad del sujeto

Resumen

Interrogar el concepto de responsabilidad en psicoanálisis requiere de un acto de indulgencia con respecto al debate ético que ello supone. La posición ética del psicoanálisis dista del paradigma filosófico, esto debido a la revolución ética inspirada por Freud y desarrollada por Lacan. El psicoanálisis anuncia un modelo de responsabilidad esencial e inédito, que revoluciona todo paradigma ético. La responsabilidad desde el punto de vista del psicoanálisis se inscribe dentro del registro de un “bien decir”, que supone el respeto a la singularidad del sujeto y al deseo que lo habita, así como el derecho al enigma que introduce el inconsciente en la cultura.

Palabras Clave:

Responsabilidad, moral, desobediencia civil, subversión, deseo, ética.

Abstract

To interrogate regard to the ethical debate that it supposes. The ethical position of the psychoanalysis is far the concept of responsibility in psychoanalysis we need of an act of indulgence with from the philosophical paradigm, this due to the ethical revolution inspired by Freud and developed by Lacan. The psychoanalysis announces an unpublished model of essential responsibility that revolutionizes any ethical paradigm. The responsibility from the point of view of the psychoanalysis registers inside the record of “well to say ”, which supposes the respect to

the singularity of the subject and to the desire that lives in him, as well as the right to the crux that the unconscious one introduces in the culture.

Key words:

Responsibility, morality, civil disobedience, subversion, desire.

Francisco Rengifo

Psicoanalista

Hospital de Sainte Anne, París, Francia.

“*Wo Es war soll Ich Werden*” (Freud, 1989, p. 110).

“Lo único de lo cual se puede ser culpable, al menos desde el punto de vista de la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo. Esta proposición, aceptable o no desde el punto de vista ético, pone de manifiesto lo que constatamos en nuestra experiencia. Es por el hecho de haber cedido en su deseo que el sujeto se siente culpable” (Lacan, 1986, p. 368).

Wo Es war soll Ich Werden, donde ello era, allí Yo (Je) debe advenir. Esta es la traducción que sugiere Lacan de la máxima freudiana, en franca oposición con la traducción propuesta por la “nueva psicología” de los años 50, aquella que insistía de manera ferviente en el argumento que hizo escuela: “el Yo debe desalojar al Ello”.

Lacan se vio en la necesidad de responder al imperativo de una época. Conocemos el precio que tuvo que pagar por el combate contra aquellos que buscaban “desalojar al Ello”, precio que, efectivamente, se vio resarcido en la fundación de una Escuela.

Sin duda este malentendido de parte de la psicología del Yo, inspiró a Lacan en lo que él mismo llamó su “retorno a Freud”, retorno que surgió de la necesidad de reintroducir los conceptos fundadores del psicoanálisis en el campo de la experiencia.

¿No es acaso esta nueva lectura del aforismo freudiano, aquello que reinstala una máxima fundamental de la ética del sujeto en psicoanálisis?

Es de este modo que Lacan se nos presenta como un ejemplo de responsabilidad: la responsabilidad de un sujeto, en su relación con una causa que como Freud, él hizo suya: La causa del inconsciente. Lacan funda, bajo los auspicios de una cierta transgresión.

Esta lectura abrió el debate sobre un sujeto llamado a advenir, allí “donde ello era”, y de este modo se abría la posibilidad de interrogar el intervalo del significante en donde se aloja ese resto sofocado por su acción, plus de goce que hace conjunto con el fantasma del sujeto. Corresponde entonces al Yo dar lugar a ese inconsciente indómito que resiste al saber:

De todas formas, sin tener siquiera que confirmar por la crítica interna de la obra de Freud que efectivamente escribió *Das Ich und das Es* para mantener esa distinción fundamental entre el sujeto verdadero del inconsciente y el yo como constituido en su núcleo por una serie de identificaciones enajenantes, aparece aquí que es en el lugar : *Wo*, donde *Es*, sujeto desprovisto de cualquier *das* o de otro artículo objetivante, *war*, estaba, es de un lugar de ser de lo que se trata, y que en este lugar: *soll*, es un deber en el sentido moral lo que allí se anuncia, *Ich*, yo(je) allí debo yo, *werden*, llegar a ser, es decir no sobrevenir, ni siquiera advenir, sino venir a la luz de ese lugar mismo en cuanto que es lugar de ser. (Lacan, 1975).

El Yo se presenta entonces como el reservorio de las identificaciones del sujeto, mientras que el Ello encarna el sujeto verdadero del inconsciente.

En alemán el verbo *sollen*, significa “deber”, en el sentido de un imperativo moral, *Ich soll*, yo debo. Freud anuncia un modelo de responsabilidad esencial e inédita, que revoluciona todo paradigma ético.

Responsabilidad, del latín *respondeo, respondere*, (Diccionario etimológico Latino-Español, 1985) responder, contestar de palabra o por escrito. Estar colocado en frente o en la parte opuesta. Reclamar, comparecer.

Estas son las múltiples acepciones que nos proporciona la Real Academia del concepto de “responsabilidad:

1. Calidad de responsable.
2. Deuda, obligación de reparar y satisfacer, por si o por otro, a consecuencia del delito, de una culpa o de otra causa legal.
3. Cargo u obligación moral que resulta del posible yerro en cosa o asunto determinado. (Diccionario de la Real Academia Español, 1997, p.1784).

En derecho, el recurso a la responsabilidad es “la capacidad existente en todo sujeto activo de derecho para reconocer y aceptar las consecuencias de un hecho realizado libremente” (Ibid).

Una persona responsable es aquella que “pone cuidado y atención en lo que hace o decide”, pero al mismo tiempo la persona responsable es “culpable de alguna cosa” (Ibid).

Esta doble acepción del concepto de responsabilidad, es decir la acepción moral que estaría en relación con el sujeto de la máxima kantiana, y la acepción de culpabilidad, en el sentido de una conciencia del delito, de la responsabilidad de un acto al margen de la ley, pone en evidencia la paradoja que representa la interrogación sobre el problema de la responsabilidad.

A propósito de la filosofía

Desde el punto de vista de la filosofía, las referencias al tema de la responsabilidad son múltiples. La cuestión ética siempre ha estado presente en la reflexión del filósofo desde la filosofía clásica de Aristóteles.

El proyecto ético de Aristóteles se funda en la idea de que el acto humano tiene una tendencia natural hacia el bien; que todo acto estaría orientado hacia un fin que, de manera natural, se materializaría en un acto de bien:

“Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el Bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.” (Aristóteles, 1990, p.31).

Este enunciado, primer párrafo de la *Ética a Nicómaco*, no deja de suscitar una cierta sorpresa, ya que suponer que el bien es una tendencia natural del individuo introduce inmediatamente la pregunta: ¿Si el bien es una tendencia natural, es necesario, de este modo, establecer una ética?

Aristóteles es solidario con la idea de que hay una identidad entre el individuo y el bien, identidad que se deriva de la relación del individuo con la Ciudad. El ideal del Bien esta establecido a partir del paradigma propuesto por el colectivo. El bien debe estar orientado hacia el Bien de la Ciudad:

En efecto, si hay una identidad entre el bien del individuo y el de la Ciudad, de todas maneras es una tarea manifiestamente mas importante y perfecta, aprehender y salvaguardar el Bien de la Ciudad: el bien es amable, incluso para un hombre aislado, pero es más bello y sublime cuando se aplica a una nación o a una Ciudad (Ibid, p. 35).

Aristóteles consideraba que todo acto estaba orientado hacia el bien cuyo fin último sería el Soberano bien, inspirado por la virtud. La finalidad del hombre no puede ser establecida en función de una categoría particular de bien. Hay un Bien Supremo mucho más elevado que toda otra función del bien que la experiencia humana pueda proponer como fin.

El soberano Bien es hacia donde tiende todo ser humano, es por ello que el proyecto de Aristóteles no está establecido en función de la proposición de una ley moral, dado que el hombre está atraído por el bien de manera natural.

Contrariamente a Aristóteles, Kant no considera que la búsqueda del bien esté determinada por un soberano bien; para él, el error de la filosofía clásica habría sido la búsqueda del soberano bien a título de objeto a realizar. Hay una imposibilidad en cuanto a la realización del Soberano Bien ya que este último supone una adecuación interna entre la voluntad y la ley moral. La propuesta de Kant está en relación con el establecimiento de unas bases estables y sólidas de la ley moral; la moral tiene un carácter de imperativo en donde no hay lugar para la subjetividad. De lo que se trata es de interrogar el “deber” como algo que obedece a un juicio de la razón pura práctica, juicio *a priori* que no depende de ninguna certeza sensible:

La regla práctica es, entonces, incondicionada, parte de la representación *a priori* como una proposición categóricamente práctica, por la cual la voluntad es, absoluta e inmediatamente (por la regla práctica misma, que en consecuencia es aquí una ley), objetivamente determinada. *La razón pura, práctica en sí*, aparece aquí como legislación. La voluntad se concibe como independiente de cualquier condición empírica, en la medida en que se inscribe como voluntad pura, determinada por la simple forma de la ley (Kant, 1982, p.30).

Kant proporciona a la razón un estatuto de juez, ya que la razón es determinante en cuanto a la universalidad de la ley moral; ningún acto al margen de dicha universalidad puede sostenerse como una conducta moral. De ello se deduce el valor de la máxima kantiana, ley fundamental de la razón pura práctica: “Haz de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser considerada como máxima universal”

Para estar dentro del orden de la moral es imposible establecer una ley general. Es necesaria que la máxima pueda ser considerada como universal.

Kant asocia entonces el sentimiento del “deber” a la moral. La moral impone un imperativo categórico que hay que respetar. Este sentido de la obligación, del respeto a la ley moral no se origina en el sujeto sino que viene del exterior. La moral es objetiva y no subjetiva. “Debes” es la forma pura a priori de todo imperativo moral: “la razón pura es práctica por sí misma, y proporciona al hombre una ley universal que nosotros llamamos la *ley moral*” (Ibid: p. 31)

El filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel reconoce la coherencia del imperativo categórico de Kant, pero afirmaba que es necesario situarlo en el contexto de una teoría universal evolutiva en donde la historia se materializa en una serie de etapas, que constituyen la realidad fundamental tanto espiritual como racional. La moral es ante todo subjetiva. Hegel insiste en la necesidad de partir de la “libre voluntad” en la interrogación del sujeto moral. Toda doctrina del deber, que se reivindica como producto de una moral objetiva no es más que una retórica del deber: “La afirmación de un punto de vista simplemente moral que no se transforma en concepto de moralidad objetiva, reduce el sólido fundamento kantiano a un vano formalismo y la ciencia moral a una retórica sobre el deber” (Hegel, 1940, p. 154)

Es necesario entonces dejar un espacio al sujeto. El moralismo puro es ineficaz. Para poder hablar de una moral objetiva, es indispensable que la moral subjetiva se transforme en moral objetiva la cual se realiza en la familia, la sociedad civil y el Estado.

Para Hegel el Estado mantiene el equilibrio entre la moral, la razón y la libertad. La libertad no puede realizarse sino en y por el Estado.

El problema de la responsabilidad se presenta en Hegel como un aspecto puramente subjetivo. A partir del momento en que el estudio de la moral hace necesaria la interrogación desde dos planos: subjetivo y objetivo, esto implica el replanteamiento del Bien como tal, en donde la certitud de si juega un papel determinante en el juicio moral:

Dada la estructura abstracta del Bien, el otro momento de la Idea, la particularidad en general cae dentro de la subjetividad absoluta que, a ese nivel de universalidad pensada en si, es la certeza interior de si: lo que, en efecto, introduce lo particular, determinando y decidiendo la certeza moral (Ibid, p. 155).

Se es responsable de lo que se quiere ser, de lo que el individuo decide libremente. Hegel propone dos principios de la responsabilidad:

En la acción, no hay que tener en cuenta las consecuencias, y este otro principio: juzgar las acciones a partir de sus consecuencias y tomarlas a la medida de lo que es justo y bueno, estos dos, lo justo y lo bueno, pertenecientes al entendimiento abstracto (Ibid, p. 141).

Hegel reivindica el acto como aquello que implica la responsabilidad subjetiva, en donde “la intención” conduce al sujeto a hacer la elección entre la ley moral o sus inclinaciones sensibles. Ser moral no obedece a una ley, sino a la buena voluntad del individuo.

Según Hegel la moral no es el resultado de un pacto social, sino que se instala de manera natural en la familia y se inscribe, en un plano histórico y político, en el Estado.

“La historia del mundo, es disciplinar la voluntad natural incontrolada, llevarla a la obediencia de un principio universal y facilitar una libertad subjetiva” (Ibid, p. 257)

El filósofo y teólogo danés Sören Kierkegaard se opuso de manera radical contra el modelo de Hegel. Para Kierkegaard el problema fundamental de la ética está centrado en “la elección”. El pasaje de lo subjetivo a lo objetivo del juicio ético oculta esta elección al proponer una obediencia al principio universal, al mismo tiempo que facilita la libertad subjetiva. Para Kierkegaard esto representa un contrasentido. El momento ético tiene lugar cuando, en su desespero, el individuo se reconoce como presa de intenciones oscuras, pero renuncia a ellas al elegir el compromiso, la fe y la fidelidad. La posición ética de Kierkegaard estuvo siempre sometida a la ética del cristianismo, a la moral cristiana de la “espinas en la carne” heredada del Apóstol Pablo, cuyo soporte era un “Padre maldito, un Bandido celestial” (Gorog, 1999).

Nada sorprendente de parte del cristiano melancólico de Copenhague, sometido al juicio de un superyó que siempre lo ha sentenciado culpable.

Por su parte, Hume afirma que la responsabilidad es una de los problemas más complejos de la metafísica, ya que este concepto implica una dimensión que hace eco de la paradoja en cuestión. De un lado estaría la responsabilidad moral, y de otro lado estaría la voluntad más íntima del sujeto.

Hume invierte de manera radical la tesis clásica del cristianismo que sitúa el fundamento de la responsabilidad en la libertad de elección entre el bien y el mal. Un individuo que no tiene alternativa frente a un acto cometido, ya sea bajo coacción extrema, o en un estado de locura parcial, debe ser considerado como inocente porque sus actos no son la causa sino el efecto de sus impulsos:

Las acciones pueden ser censurables en si mismas, pueden ser contrarias a las reglas de la moralidad y de la religión, pero no por ello la persona es responsable; si estas acciones no provienen de algo duradero y constante en la persona, es imposible que esta pueda ser objeto de una pena o de una venganza .(Hume, 2004, p. 102)

Para Hume todo surge del sujeto mismo, es decir que en cualquier caso la razón queda sumisa, en cierta medida, a las pasiones. El problema ético debe plantearse entonces como problema subjetivo, en la medida en que cada individuo obedece a sus propias pasiones e instintos.

Vemos aquí a un Hume que sostiene una cierta posición de subversión, en la medida en que se opone a la noción de responsabilidad propia de la ley moral; un Hume solidario con “los impulsos” del sujeto, solidario con aquello que en psicoanálisis llamaríamos simplemente la pulsión.

La responsabilidad en Psicoanálisis.

“¿Has actuado en conformidad con el deseo que te habita?” (Lacan, 1986, p.362).

¿Como interrogar al sujeto en su estatuto de responsabilidad cuando sabemos que el sujeto en psicoanálisis es el producto de un clivaje, de una escisión, -*Spaltung* dirá Freud-, que es inherente a su naturaleza? Hay una división radical que es propia de la estructura del sujeto, y es esta división lo que lo sitúa en una posición problemática con respecto al deseo y a la ley.

El inconsciente introduce la inadecuación entre el sujeto del deseo y el sujeto de la ley.

La dialéctica del sujeto de inconsciente freudiano invierte el *cogito* cartesiano.

Lo que Lacan llama “un nuevo *cogito*”, “O yo no pienso, o yo no existo” (Lacan, 1986, p. 362), invierte la intuición del *cogito* cartesiano que hace coincidir el *yo pienso* con el *yo existo*. Allí donde pienso no soy, allí donde soy no pienso pensar, este es el cogito lacaniano inspirado en lo que Lacan llamaba el cogito freudiano: “*desidero ergo sum*” (Lacan, 1974).

División hay, y con respecto al problema ético la filosofía siempre ha sido testigo de este impase. Desde esta perspectiva, si hay un sujeto de la responsabilidad, ¿cómo establecer el estatuto de responsabilidad de ese sujeto dividido?, ¿de qué es él responsable? ¿La responsabilidad del sujeto en psicoanálisis estaría del lado del deseo o del lado de la ley?, ¿Si se es responsable con respecto a la causa del deseo, esto no representa forzosamente un acto de desobediencia a la ley?

Desde el seminario sobre la ética, Lacan tuvo la intuición de que en materia de ética el punto sensible sobre el cual es necesario plantear el debate esta entre “*La philosophie dans le boudoir*” (Sade, 1966) y la “*Crítica de la razón práctica*” (Kant, 1982). La paradoja se hace aun más evidente: La responsabilidad del sujeto entre deseo y transgresión, entre la buena voluntad y la voluntad de goce.

Para Lacan, el debate sobre la cuestión de la ética estaría definido a partir de la lectura de Kant con la lupa de Sade, es decir que Lacan va a servirse de Sade como instrumento de

interrogación de la ley moral de Kant. En Kant con Sade (Lacan, 1966) Lacan va a demostrar que “*La filosofía en el tocador*” completa la verdad enunciada en la “*Crítica de la razón práctica*”.

Lo que intenta Lacan con este contraste, es introducir el postulado del psicoanálisis en donde la posición ética es determinante, no solamente a nivel de la moral, sino también a nivel de la relación del sujeto con el objeto de deseo. La pregunta por la ética implica interrogar la posición del sujeto en su relación con lo Real.

Esta lectura de lo Real, del deseo abierto en la obra de Sade, es lo que permite a Lacan demostrar que Sade es el complemento de la *Crítica de la razón práctica* en la verdad de esta crítica.

¿Cual es el aporte de Sade? Con la máxima sadiana: “Franceses hagan un esfuerzo si quieren ser republicanos”, Sade se dirige a sus contemporáneos e interroga, hasta las últimas consecuencias, todo lo que ha sido promovido hasta entonces en términos de derecho.

¿Que tipo de ley debe promulgar una nueva república? La tesis de Sade es que hay que instituir pocas leyes, ya que de lo que se trata es de realizar la libertad del hombre. El hombre debe realizarse a nivel de su goce. La nueva reglamentación de la ley deberá sancionar una ley que legitime las prácticas libertinas, que todo hombre tenga derecho de acceso al objeto de sus apetitos: “Tengo derecho de gozar de tu cuerpo, y ese derecho lo ejerceré sin que ningún limite me detenga, en el capricho de las exacciones que me apetezcan” (Ibid, p.768)

¿Es posible entonces, reconocer en la máxima de Sade un carácter universal aceptable como en el caso de la máxima kantiana?

Lacan se esfuerza en demostrar que en las dos máximas, kantiana y sadiana, lo que se manifiesta es la división del sujeto: “La bipolaridad en la que se instaura la Ley moral no es otra

cosa que esta división del sujeto que opera en toda intervención del significante: del sujeto del enunciado al sujeto de la enunciación” (Ibid, p. 770)

Lacan demuestra la homología entre Kant y Sade. En los dos casos el sujeto que obedece a la máxima tiene la particularidad de obedecer a una máxima incondicional sin considerar el placer, el dolor o el bienestar.

El progreso en la reflexión lleva a Lacan a sostener que retroceder, por cobardía, frente al deseo hace que la vida no tenga sentido:

Retroceder frente al deseo, a lo que se llama el deseo, es suficiente para hacer que la vida no tenga sentido para el cobarde. Y cuando la ley esta ahí, verdaderamente, el deseo no se sostiene, esto debido a que la ley y el deseo reprimido son la misma cosa, este fue el descubrimiento de Freud (Ibid, p. 782).

Es por esta razón que Lacan se propone enunciar la máxima de la ética del psicoanálisis, bajo la forma no de un imperativo, sino más bien de una interpelación:

¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que le habita? Esta no es una pregunta fácil de sostener. Ella nunca ha sido enunciada con tanta pureza, y esto sólo es posible en el contexto analítico. A este polo del deseo se opone la ética tradicional (Lacan, 1986).

Es necesario entonces establecer la distinción entre una ética de lo subjetivo y lo que Lacan llama la ética tradicional.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, la responsabilidad del sujeto no es idéntica a la “responsabilidad civil”. La responsabilidad civil busca hacer del acto responsable un producto heterogéneo, común al colectivo, valido para todos.

Al contrario, la responsabilidad del sujeto supone un extrañamiento, un acto de subversión, de “desobediencia civil” frente al imperativo categórico de una ley enunciada. La dialéctica del deseo implica una subversión del sujeto. Y es esta subversión lo que instala un imperativo categórico del goce.

Patrick Guyomard no ha dejado de insistir en la paradoja que introduce Antígona, quien para el psicoanálisis se constituyó en un modelo de “desobediencia civil”: entre el deseo y la transgresión, ella es un ejemplo flagrante de la paradoja que introduce el hablar de un sujeto de la responsabilidad.

Antígona responde al imperativo de un “deseo puro” que esta al margen de toda enunciación, al margen de toda ley. Un deseo puro que libera del circuito infernal de la demanda:

El punto absoluto del deseo es aquel en donde el sujeto ya no demanda nada: él simplemente desea. Este es un espacio trágico. A partir de esta simple referencia, vemos como lo trágico se sitúa tanto del lado del deseo como del lado del goce. Lo trágico se funda entonces en una pérdida que sitúa al sujeto frente a la muerte. De lo que se trata es de la tragedia del deseo, pero también de un goce de lo trágico (Guyomard, 1998, p. 26).

La realización del deseo implica la abolición del deseo y esto efectivamente, es un hecho trágico.

Antígona dice ¡No!, de manera irrefutable, ella no cede en cuanto al deseo que la habita, deseo que es el de dar sepultura al cadáver de su hermano a pesar de situarse, de este modo, al margen de la ley, y consciente de que ese acto le costaría la vida. Como señala Lacan en el seminario sobre la ética, “realizar el deseo significa realizarlo hasta las ultimas consecuencias”, es decir, realizar el deseo hasta la consecuencia ultima, hasta el término del viaje de un sujeto deseante.

El destino trágico de Antígona tiene una consonancia esencial ya que es el ejemplo de como un sujeto puede llevar su deseo hasta las últimas consecuencias, incluso al precio de la muerte, al precio de aquello que Lacan llamo “el único acto logrado”, el suicidio:

Yo debo a los estoicos mi gran respeto por el suicidio. Naturalmente no por los suicidios fundados en la ligereza, sino sobre aquellas formas de suicidio que en suma se constituyen como acto propiamente dicho. Por supuesto no hay que fallar, si se falla en el intento, ya no es un acto (Lacan, 1975).

Dios ha muerto, ¿todo está permitido?

La ética del psicoanálisis guarda entonces una diferencia sensible con respecto a la ética tradicional, cuyo soporte es la máxima kantiana.

Sin embargo la crítica de Lacan al proyecto ético de Kant no significa una apología de la perversión.

“Si Dios ha muerto todo esta permitido”, nos dice Dostoïevsky, en los *Hermanos Karamazov* (Dostoïevsky, 1948).

¿Esta vacilación de la ley permitiría al sujeto realizar una voluntad de goce ilimitado? Sin duda no. Es por que Dios ha muerto que no todo esta permitido. Esto implica la reivindicación de la función del padre al interior del drama subjetivo del deseo, hasta el punto que Lacan sitúa el Nombre-del-Padre como el significante amo del discurso psicoanalítico:

Yo quisiera hacer énfasis en el hecho de que, si Freud ha insistido tanto en la función del Padre, tan importante en el discurso analítico, podemos decir que de cierta manera esta función es el producto de ese discurso. Incluso es licito afirmar que el significante amo del discurso analítico es, hasta el momento, el Nombre-del-Padre (Lacan, 2001, p. 168).

El padre es un significante, una referencia, es un término de la interpretación analítica. En este seminario de 1971, Lacan comienza progresivamente a insistir en la dimensión significativa del padre, no en su estatuto de significado, sino en el sentido de “significante puro”, y es esta insistencia lo que va a permitir ulteriormente el giro del Nombre-del-Padre al Padre del Nombre, eje fundamental de la nominación, el padre que nombra, esencia misma de la letra y de su inscripción en el inconsciente.

“*Du père au pire*” (Lacan, 1974, p. 72), del padre a lo peor, de la ley a lo que perdura de pérdida pura... ¿no es acaso la frase que sella el destino del sujeto, preso en las redes del significante? El sujeto de la responsabilidad encarna la subversión del deseo.

“¿Has actuado según el deseo que te habita?”, es la pregunta provocadora a través de la cual Lacan interroga la responsabilidad del sujeto en su forma mas intima. A esto se reduce entonces el proyecto de una ética del sujeto en psicoanálisis: La desculpabilización del deseo. La

ética del psicoanálisis se funda en una ética del bien decir, lo cual no significa que esta ética diga lo que es el bien. Es una ética que esta mas allá del bien y del mal, puesto que no hay bien decir sobre el sexo o sobre la muerte. El bien decir implica una posición ética del sujeto que admite los límites del decir: Lo Real cuyo límite se manifiesta en la imposibilidad y que hace del psicoanálisis una práctica entre la ética y la estética.

La responsabilidad del sujeto es, en suma, la responsabilidad del bien decir, lo que se deduce del respeto a la singularidad del sujeto, al deseo que lo habita, y al derecho al enigma que introduce el inconsciente en la cultura.

Referencias

- Aristóteles (1990). *Éthique à Nicomaque*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Freud S. (1989). *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris: Gallimard.
- Diccionario de la Real Academia Española (1997). Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Diccionario etimológico Latino-Español (1985). Madrid: Ediciones Anaya.
- Gorog F. (1999). *Du péché originel au lapsus du nœud ou le père maudit, Versions du Symptôme*, Paris : Editions du Champ Lacanien.
- Guyomard P. (1998). *La jouissance du tragique. Antigone Lacan et le désir du psychanalyste*, Paris: Flammarion.
- Hegel G.W.F. (1940). *Principes de la Philosophie du droit*, Paris: Gallimard.
- Hume D. (2004). *Essai sur l'entendement humain*. Paris : Ellipses.
- Juranville A. (1984). *Lacan et la philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Kant E. (1982). *Critique de la raison pratique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Kierkegaard S. (1990). *Traité du désespoir*, Paris : Gallimard.
- Lacan J. (1974). *Télévision*. Seuil: Paris.
- Lacan J. (1975). *La troisième, Lettres de l'École freudienne*, (16), pp.177-203.
- Lacan J. (1975), *Escritos*, Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Lacan J. (1986). *L'éthique de la Psychanalyse. Le séminaire Livre VII*. Paris:Seuil.
- Lacan J. (1984). *La Logique du Fantasm. Ornicar? (29)*.
- Lacan J. (2000). *Ou pire*. Paris: Editions de l'A.L.I.
- Lacan J. (2001). *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Editions de l'A.L.I.
- Sade, (1966). *La philosophie dans le Boudoir*. Paris: Cercle du Livre Précieux.

Daniel Gerber

danielgerber@prodigy.net.mx

El sueño de Freud

Resumen

A los 150 años del nacimiento de Sigmund Freud, se vuelve a plantear lo relevante del descubrimiento freudiano. En el sueño donde, Freud se encontró con un real inexplicable e inasimilable, lo que queda muy bien ilustrado en el sueño “Padre, no ves que ardo? Y en el sueño de la inyección de Irma. Ocurre allí un encuentro traumático, ambos ligados a la visión, lo que nos indica que lo real es el objeto causa de deseo, en tanto imposible de decir e imposible de encontrar. Este objeto en tanto falta, produce la añoranza de lo inexistente de allí que el autor planteó que hasta el mismo Freud se ve seducido por crear en el lugar del agujero, una figura ideal que para él fue el Padre. De allí que Lacan afirmara: “El complejo de Edipo es el sueño de Freud. Como todo sueño, tiene necesidad de ser interpretado” .

El autor sostiene que en la vida pública, el sujeto manifiesta esta desesperanza frente a lo imposible y demanda un jefe, para lo cual está dispuesto a recurrir a la violencia. La búsqueda de un Padre Ideal es una demanda de la humanidad de todos los tiempos, la que retoma en la actualidad la ciencia. Habría otra forma de soportar esa imposibilidad que no fuera la vía del engaño? Y aquí es donde aparece la otra versión de Freud que pide al sujeto elaborar su respuesta singular a la contradicción que él mismo encarnó.

Palabras clave:

Sueños, Padre Ideal, violencia social, ciencia

Abstract

For the 150 years of the birth of Sigmund Freud, was returned to the relevant Freudian discovery. Where in the dream, Freud found a real and inexplicable inasimilable This is well illustrated in the dream "Father, you do not see that I'm burning? And in the dream of Irma injection. There occurs a traumatic event, both linked to the vision, which shows that the real cause is the object of desire, while impossible to say and impossible to find. This object as needed, produces no longing to why the author suggests that until it is seduced by Freud in place to create the hole, one that appears ideal for him was the Father. Hence Lacan said: "The Oedipus complex is Freud's dream. Like any dream, it need to be interpreted. "

The author argues that in public life, the subject expresses this despair against the impossible and demand a leader, which is prepared to resort to violence.

The search for an Ideal Father is a demand of humanity for all time, which takes the current science. There would be another way to support this inability is not the path of deception? And here is where the other version of Freud asks the subject to develop his singular response to the contradiction that he embodied.

Key words:

Dreams, Ideal Father, social violence, science

Daniel Gerber

Psicoanalista

Profesor FES Acatlán

Universidad Nacional Autónoma de México

El sueño de Freud

Nacer es siempre la consecuencia del azar, que se hace presente así desde el comienzo de la vida. Michel de Montaigne dice que el azar tiene una parte decisiva en nuestras vidas porque vivimos por azar. Somos accidentales porque nuestra misma existencia de sujetos irrepetibles, frágiles, provisionales, es el más irremisible y azaroso de los accidentes. “Accidente” proviene de “accidere”, acaecer, y también caer. Más allá de todas las determinaciones que se puedan señalar, la existencia tiene un aspecto contingente que es irreductible.

Hoy evocamos a quien, por uno de esos azares, nació en un pequeño pueblo de la Moravia, hoy territorio de la República Checa, un 6 de mayo de 1856: Sigmund Freud. Uno de sus legados más importantes fue sin duda abrirnos la posibilidad de definir ese accidente como lo *real*, es decir, lo que lo que acaece, lo que cae para regresar siempre al mismo lugar, el lugar de lo inexplicable, de lo que no puede ser explicado por ninguna causalidad racional. “Toda vida es inexplicable, dice Paul Auster. Por muchos hechos que se cuenten, por muchos datos que se muestren, lo esencial se resiste a ser contado” (1996, p.266).

Fue en el sueño donde, ante todo, Freud se encontró con ese real inexplicable. El sueño es un cumplimiento de deseo, se repite insistentemente desde que así fue definido. Pero, ¿cómo entender rigurosamente esa definición? ¿De qué se trata cuando se habla de deseo? ¿Qué quiere decir cumplimiento? Hay ciertos “deseos” de la vida despierta que se hacen presentes en el

sueño, deseos que pueden vincularse con anhelos, ilusiones, demandas del sujeto. Sin embargo, lo que en el sueño se cumple es el retorno de otra cosa: lo real indecible, traumático, inasimilable a palabras e imágenes que son la fachada de lo que se presenta al soñante.

Freud afirma en algún momento que soñamos para seguir durmiendo: la función última del sueño es permitir que quien sueña pueda seguir durmiendo. En los sueños que se tienen justo antes del despertar, cuando alguna perturbación exterior –un ruido, por ejemplo- amenaza con despertar al sujeto, esto parece evidente: el durmiente incorpora el estímulo externo y consigue de esta forma seguir durmiendo durante un rato. Pero las cosas no son tan sencillas. El importante capítulo VII de *La interpretación de los sueños* comienza con el relato de un sueño que alguien, a su vez, contó a Freud:

Un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño, se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas, el padre sueña que *su hijo está de pie junto a su cama, le toma el brazo y le susurra este reproche: ‘Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?’*. Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido, y la mortaja y un brazo del cadáver querido quemados por una vela que le había caído encima encendida (Freud, 1979, p. 504).

¿Se despertó el padre cuando el estímulo exterior se hizo demasiado fuerte para ser contenido en el escenario del sueño? Podría decirse que fue más bien lo contrario: el padre forjó primero el sueño para seguir durmiendo, para evitar el desagradable despertar porque lo que encontramos en el sueño –eso que es, literalmente, la cuestión *candente*, el espeluznante *Gespenst*, el espectro de su hijo reconviniéndole- resultaba mucho más insoportable que la realidad exterior. Por esto el padre se despertó, para evadirse en la realidad exterior, es decir, *para continuar soñando* de otra manera y evitar así el trauma insoportable que no es esencialmente su culpa por la dolorosa muerte del hijo sino el hueco del encuentro imposible con éste.

El sueño siempre nos lleva al encuentro con lo real imposible cuyo paradigma puede encontrarse en esa visión de la garganta en carne viva que tiene Freud en el que consideró el sueño *princeps*, el de la inyección a Irma. Tanto en este, como en el anterior, hay un encuentro que puede llamarse traumático, ambos ligados a la visión: el fondo horroroso de la garganta en un caso, el hijo ardiendo en el otro. Pero en el sueño del hijo que regresa para formular su reproche al padre, se produce el despertar en ese instante, mientras que en el otro el horror de la visión es inmediatamente sustituido por la aparición de varios personajes que protagonizan un espectáculo anodino de pseudo discursos médicos.

El paralelo entre estos dos sueños es fundamental porque nos proporciona una clave esencial para entender el sueño: el despertar a la realidad del padre para huir del horror que aparece en el sueño tiene la misma función que el paso a la comedia donde se escenifica un absurdo intercambio de pareceres entre los tres ridículos doctores en el sueño de la inyección a Irma. Ambos sueños muestran así que la realidad, nuestra realidad ordinaria y cotidiana, tiene precisamente la estructura de un intercambio anodino similar al de esos personajes mencionados,

un intercambio por medio el cual es posible evitar habitualmente el encuentro con el trauma de lo real al que el sueño nos conduce.

Es entonces particularmente en el sueño donde el sujeto se aproxima a lo real de esa cosa traumática que es el objeto que causa el deseo, ese objeto que las redes de la palabra y el lenguaje no pueden atrapar y por esto nos hace hablar, sufrir, desear. De ahí que, paradójicamente, en el sueño siempre se está al borde del despertar; despertar para poder seguir durmiendo, para evitar el encuentro insoportable, la visión de lo que tiene que permanecer oculto. Y con el despertar será posible decir que “no era sino un sueño”, regresando a así a la ceguera: el sujeto podrá enceguerse sobre el hecho decisivo de que, justamente en tanto que despierto, él no es sino “la conciencia de ese sueño”.

Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, el vocablo sueño tiene varios significados. Dos de ellos son de interés para estas reflexiones:

1. Acto de representarse en la fantasía de alguien, mientras duerme, sucesos o imágenes.
2. Cosa que carece de realidad o fundamento, y en especial, proyecto, deseo, esperanza sin probabilidad de realizarse.

Este último significado tiene un vínculo muy estrecho con otra dimensión del sueño de Freud, íntimamente relacionada con lo expuesto: lo que puede llamarse el sueño del padre, es decir, el sueño de que haya padre. Por esto, el llamado complejo de Edipo es la invención cumbre del creador del psicoanálisis. En 1970 Lacan decía: “El complejo de Edipo es el sueño de Freud. Como todo sueño, tiene necesidad de ser interpretado” (Lacan, 1992).

¿De qué sueño se trata en este caso? De la esperanza de que haya Otro, Otro al que nada le falta: completo, congruente, consistente. Anhelado evidentemente contrapuesto al hallazgo

fundamental que Freud vino a legarnos: el del inconsciente como aquello que sólo se revela verdaderamente en su dimensión de falla.

El inconsciente es consecuencia de la imposibilidad de saber qué objeto es el adecuado para el deseo porque éste, por esencia, no puede satisfacerse con ningún objeto que se ofrezca a su apetito. Cualquier objeto será siempre precario e incapaz de ofrecer más que una satisfacción provisional, pasajera y parcial. Todo objeto propuesto al deseo suscita un único veredicto, el de la decepción: “no es eso”.

Pero el deseo es, más radicalmente, deseo del Otro, a quien el sujeto debe ofrecerse para su satisfacción. Deseo de un Otro que se define simplemente como hablante y que, por lo tanto, carece de la última palabra para decirme qué objeto tengo que ser para colmarlo. Es aquí donde puede insertarse esa dimensión del sueño como esperanza o ilusión: cuando la puesta en juego de ser una imagen deseable para el Otro deviene difícil e incierta, la llamada -llamada que puede denominarse “edípica”- a una autoridad paterna se hace más insistente.

No solamente en el sueño. Lo mismo sucede con el lugar del yo del sujeto en la vida pública: si todo anhelo, todo proyecto está consagrado a la desesperanza surge entonces la demanda insistente de que un jefe se levante y hable fuerte y claro para ordenar lo que hay que hacer, un jefe especial, distinto de todos esos dirigentes –políticos, religiosos, sindicales- sin un auténtico poder real, que sólo pueden destacarse como profesionales en el arte de engañar con su retórica hueca, nunca verdaderamente creíbles. Es el sueño que comparten con frecuencia las multitudes: cuando todo va mal solo un verdadero amo nos puede salvar.

Así, para convocar a este jefe, el único lenguaje del que dispone la masa es el de la violencia que se dirige contra un mundo que no ofrece esperanzas. Esa violencia es el signo de una llamada a la intervención de una autoridad incuestionable, llamada a la imagen de un Padre

Ideal, que -como la droga, la fe ciega o el suicidio en circunstancias similares- aparece como la respuesta salvadora.

Freud mostró que esta búsqueda del Padre Ideal es una demanda de la humanidad de todos los tiempos, búsqueda del Padre Ideal que nos brinde protección contra el mal y el infortunio a la que él mismo no pudo sustraerse enteramente pues aparece en su discurso tomando la forma de la ciencia. Búsqueda que hoy más que nunca conserva su actualidad cuando se advierten las enormes esperanzas que se depositan tanto en los avances de la ciencia como en las ideologías redentoras.

Que el fundador del psicoanálisis no fuera totalmente ajeno a esta búsqueda lo muestra la confesión que se puede encontrar en un conocido pasaje de *La interpretación de los sueños*:

Tendría yo diez o doce años cuando mi padre empezó a llevarme consigo en sus paseos y a revelarme en pláticas sus opiniones sobre las cosas de este mundo. Así me contó cierta vez, para mostrarme cuánto mejores eran los tiempos que me tocaba a mí vivir, que no los de él: ‘Siendo yo muchacho, me paseaba por las calles del pueblo donde tú naciste, un sábado; llevaba un lindo traje con un gorro de pieles nuevo sobre la cabeza. Vino entonces un cristiano y de un golpe me quitó el gorro y lo arrojó al barro exclamando: ‘¡Judío, bájate de la acera!’ . ‘¿Y tú qué hiciste?’ ‘Me bajé a la calle y recogí el gorro’, fue la resignada respuesta. Esto no me pareció heroico de parte del hombre grande que me llevaba a mí, pequeño, de la mano. Contrapuse a esa situación, que no me contentaba, otra que respondía mejor a mis sentimientos: la escena en que el padre de Aníbal, Amílcar Barca, hace jurar a su hijo ante el altar doméstico que se vengará de los romanos. Desde entonces tuvo Aníbal un lugar en mis fantasías. (Freud, op. cit., p. 210).

Recuerdo infantil que se encuentra en el trasfondo de esos tres padres míticos cuyo lugar es fundamental en su elaboración teórica: Layo, padre de Edipo, un rey, el rey de Tebas; el padre primordial de Tótem y Tabú, el *Urvater* omnipotente que posee todas las mujeres; y finalmente Moisés, última imagen del padre para Freud, el fundador de una nueva religión.

En los tres casos lo que atrae a Freud es la figura de un padre que tiene la dimensión de un amo que posee la autoridad y el poder de fundar la Ley. Ante esto no cabe el argumento de que este tema del patriarcado, muy actual en la época de Freud, ya está rebasado: la demanda de un padre “fuerte” es un asunto siempre vigente. El fascismo y nazismo del siglo XX es el testimonio más inobjetable; pero también las guerras étnicas, la proliferación de sectas de todo tipo, la violencia contra las mujeres, los extranjeros y todos aquéllos que no “funcionan” en el orden social.

¿Hay otra respuesta posible para ese llamado a la autoridad todopoderosa por parte de los sujetos, es decir, para este sueño del padre omnipotente? Podría decirse que sí, y es lo que la invención de Freud, el psicoanálisis, pretende formular en la medida en que abre la posibilidad de un cuestionamiento de ese Padre Ideal, el amo omnipotente cuya existencia espera el hijo ver realizada desde su supuesto estado de impotencia.

Puede pensarse en esa posibilidad a partir del sueño del padre que acaba de perder a su hijo, sueño que más que ningún otro se sitúa claramente entre percepción y conciencia, como ubicaba Freud este fenómeno. En la percepción están el ruido y el fuego en la habitación contigua, y tal vez el humo, el olor. Todo esto determina que lo que sucede en el cuarto contiguo donde velan al hijo muerto llegue a la percepción del padre dormido. El plano de la conciencia aparece cuando el padre despierta para ver su hijo arde. Durante el lapso en que este

padre no ha vuelto todavía a hacer pie en la realidad, a enfocarla –lo que le haría saber dónde está y qué pasa- se produce el sueño y la frase inquietante pronunciada por el hijo que lo increpa: “padre, ¿no ves que estoy ardiendo?”.

Pero el motivo del despertar no es esa realidad sino “la otra realidad”, esa a la que el sueño conduce. No es esencialmente la consecuencia de que la luz viva del cirio ha penetrado por la puerta entreabierta en la habitación donde duerme el padre. Tampoco el hecho de que ese “no ves que estoy ardiendo” sea el retorno de un algún reproche del hijo hacia el padre cuando, enfermo, ardía por la fiebre. La interpretación de este sueño no puede apuntar esencialmente a la presunta culpabilidad del padre por no haber sido capaz de ver *todo*: las enfermedades, las fallas, las debilidades de su hijo; porque si bien podría pensarse que, a través del reproche de su hijo, el padre se acusa él mismo de no ser el Padre Ideal, enteramente disponible para su hijo, esto no es lo que esencialmente está en juego.

En este sentido, la lectura que Lacan realiza del texto de Freud va más allá de esa interpretación y le da una especial relevancia a la negación con que inicia la frase del hijo: “No ves...”. Esto no puede escucharse solamente como un recuerdo de algo efectivamente dicho por él en algún momento. Debe leerse sobre todo como la llamada a una respuesta negativa: “no ves, padre, *tú no ves*”; en efecto, ningún padre puede ver todo, saber todo, ningún padre humano es Dios.

Aquí está lo esencial de lo que para Freud es el trabajo del sueño: la instauración de un imposible allí donde en apariencia el sujeto se topa con la impotencia del personaje paterno. Y será justamente este imposible, esta distancia entre la imagen ideal del padre y lo real del padre, lo que justamente el padre puede transmitir al hijo.

Este imposible puede formularse también de esta manera: no hay encuentro entre padre e hijo. El sueño presenta a ese encuentro como doblemente fallido: en la realidad del velatorio, donde el padre no fue capaz de evitar que su hijo se chamuscara; pero también en la realidad cotidiana, en aquello que el “no ves” evoca como lo real más allá de la realidad y de todo lo que puede ser la relación entre un padre y un hijo.

La frase del hijo va dirigida a una dimensión de presencia que el padre por la que el padre no puede responder. Y a la vez, paradójicamente, exige que no responda. Por esto evoca otro célebre reclamo, que en este caso no pertenece a un sueño pero que puede analizarse en el mismo sentido: “Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?”. Esta frase pertenece a una pasión, la pasión de Cristo, pero puede hacerse extensiva también a una pasión que es inherente al sujeto como tal: el abandono del padre, siempre presente en toda historia en la medida en que puede referirse tanto al abandono físico, al abandono moral, al abandono de la posición paterna en beneficio de la seducción; todas las variantes del abandono son posibles y alguna o varias de ellas están siempre presentes en toda historia, incluido el abandono del padre por parte del sujeto. Abandono del padre que alude, ante todo, a ese imposible encuentro del padre quien nunca podrá encarnar el padre que se espera.

¿Qué es entonces el sueño de Freud sino la permanente confrontación en su vida y su obra entre dos corrientes contrapuestas, la que conduce a la certeza del encuentro imposible con el padre y exige al sujeto elaborar su respuesta singular en la medida en que nadie puede procurársela, de un lado, enfrentada a la que se empeña por mantener la esperanza fincada en el Padre Ideal que llene ese lugar de vacío al precio de la sumisión y anulación del sujeto.

A 150 años del nacimiento de quien curiosamente también es llamado “el padre del psicoanálisis”, es el discurso de la ciencia quien hoy pretende realizar ese sueño del padre, el

sueño de perfección absoluta que en otras épocas correspondió a la religión. Y es un sueño que no deja de abarcar también al psicoanálisis mismo, como puede leerse en una información del periódico *La jornada* del pasado sábado 6 de mayo donde se lee que en el Instituto Sigmund Freud de Frakfurt, fundado en 1956, año del centenario del nacimiento de Freud, “con ayuda de la tomografía de resonancia magnética, equipos interdisciplinarios revisan las teorías de Freud” (Periódico *La Jornada*, 6 de mayo de 2006).

¿Se ha olvidado que las “teorías de Freud” son una construcción conceptual cuyo núcleo está constituido por ese imposible de decir, de formalizar, de medir, de representar, que es lo que causa al ser humano como sujeto hablante; imposible que ninguna elaboración científica así como ningún dispositivo técnico podrían apresar?

En este aniversario del fundador del psicoanálisis vuelve a plantearse así con toda su intensidad la exigencia freudiana de apostar por lo imposible, por ese imposible al que el sueño nos conduce, imposible cuyo reconocimiento permitirá poner en entredicho toda ilusión de orden armónico y completo e ir más allá de todo sometimiento a un Padre Ideal, garante ilusorio de tal orden.

Por esto, en el mundo global capitalista contemporáneo organizado por el discurso de la ciencia, con su exigencia de cumplir con las demandas de eficiencia, productividad y funcionalidad –cumplimiento que se considera el índice de un perfecto estado de “salud mental”- es este imposible que el psicoanálisis pretende que el sujeto inscriba en su existencia lo que finalmente podrá sostenerlo en el deseo, es decir, en eso que resistirá siempre resiste a toda pretensión de dominación y sometimiento.

Referencias

- Auster, P. (1996). La habitación cerrada. En: Auster, P. *La trilogía de Nueva York*. Barcelona: Anagrama, p. 266.
- Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños. En *Obras completas*. (5). Buenos Aires: Amorrortu, p. 210.
- Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños. En *Obras completas*. (5). Buenos Aires: Amorrortu, p. 504.
- Lacan, J. (1992). L'envers de la psychanalyse. *Le séminaire, Livre XVIII*. Paris: Seuil.
- Periódico *La Jornada*. (6 de mayo de 2006). México D.F. Sección cultural.

Françoise Gorog

francoise.gorog@wanadoo.fr

¿Culpable? ¿No culpable?

Resumen

El autor hace un recorrido de la obra de Sören Kierkegaard a través del cual interroga el estatuto de la melancolía y la culpabilidad en la producción del filósofo. Françoise Gorog insiste en la vertiente melancólica del joven Sören, su relación al seudónimo y su rechazo al re-nombre para, de este modo, introducir la pregunta: “¿De qué naturaleza fue la falta del padre de aquel que elevó la angustia a la dignidad de concepto?” Las referencias de Lacan a la obra de Kierkegaard, -autor de *El Concepto de la Angustia*-, son múltiples. El tema de preferencia es la relación padre-hijo y la cuestión de la culpabilidad y el goce. Esta teoría kierkegaardiana de “la herencia del pecado” permitiría afirmar que la consecuencia del pecado hereditario es la angustia.

Palabras Clave:

Culpabilidad, Melancolía, Transmisión, Nombre Propio, Falta del Padre.

Abstract

The author goes through the work of Sören Kierkegaard, where he questions the statute of melancholy and guilt in the philosopher’s production. Françoise Gorog insists in the melancholic side of the young Sören, his relationship to the pseudonym and his refusal to re-name, in order to

introduce the question: “¿What was the nature of the father’s fault of him who raised dread to the dignity of concept?” Lacan’s referents to Kierkegaard’s work —author of *The concept of dread*— are many. The theme of preference is the father-son relationship and the subject of guilt and enjoyment. This kierkegaardian theory of “the legacy of sin” would allow to affirm that the consequence of hereditary sin is dread.

Key Words:

Guilt, Melancholy, Transmission, Own Name, Father’s fault.

Françoise Gorog²¹

francoise.gorog@wanadoo.fr

¿Culpable? ¿No culpable?..

¿Culpable? ¿No culpable?.. Esta es la pregunta que hace las veces de título de uno de los textos de la selección “*Estudios de varios autores*” reunidos, publicados y editados por *Hilarius*, encuadernador de “*Estudios en el camino de la vida*”²². El encuadernador, -uno de los múltiples seudónimos de Kierkegaard²³-, cuenta al lector condescendiente que uno de sus amigos escritor, le había enviado una cantidad considerable de libros para encuadernar, pero dado que el escritor “siempre dulce y complaciente” no lo apuraba, los libros fueron archivados en su casa y mientras tanto, el escritor falleció. Un brillante estudiante amigo suyo, licenciado en filosofía, libre de espíritu y poeta, que había renunciado completamente a la carrera de pastor, descubre estos preciosos libros y hace saber al encuadernador que estos trabajos eran la obra de varios autores, pues debía existir una especie de “fraternidad”, de sociedad; una asociación cuyo jefe o líder había sido el escritor.

Este es el bosquejo secreto de la “comunicación indirecta” a través de la cual un muerto ve la publicación póstuma de sus obras y las obras de su fraternidad, salir a la luz pública. El encuadernador, el escritor, los miembros de su “sociedad”, son solo algunos de los seudónimos, es decir, de formas de existencia personal creadas por la producción de este hombre que el 7 de

²¹ Adam, J., Gorog, F., Silvestre, D., Soler, C., Bousseyrroux, M., Juranville, A., Pellion, F., Quinet, A., 2001. Texto tomado de *Des mélancolies*. Trad. del francés por Francisco Rengifo en colaboración con la autora. París: Editorial del Campo Lacaniano. Gentilmente cedido por la autora.

²² Sören Kierkegaard publicó en 1845, bajo el pseudónimo de Hilarius Bogbinder, su escrito *Estudios en el camino de la vida*. En él describe los tres tipos de existencia que el hombre puede llevar: la estética, la ética y la religiosa.

²³ He aquí una lista no exhaustiva de seudónimos utilizados por Kierkegaard: Victor Eremita (el ermitaño victorioso de *La Alternativa*), Johannes de Silentio (silencioso en *Temor y Temblor*), Constantin Constantius (el constante enamorado de *La Repetición*), Johannes Climacus, Frater Taciturnus, Vigilius Haufniensis (el guardián de Copenhague de *El concepto de la Angustia*), William Afham (el seductor misógino de *In vino Veritas*) y finalmente Hilarius (el encuadernador, editor que posee la *Vis Comica*).

Septiembre de 1838, un mes después de la muerte de su padre, publica su primer libro: “*Textos de un hombre aún con vida*”.

El autor melancólico, los seudónimos y el lector ideal.

Kierkegaard lo habría dicho todo antes que sus comentadores.

La literatura sobre lo patológico del autor de *El concepto de la Angustia* contiene todos los excesos: desde el análisis simplista de “la espina en la carne” pauliniana, de la cual tanto él como Epaminondas sufrían, -en la acepción vulgar del sentido sexual-, hasta la trivialidad de una pregunta que hace título: “¿Kierkegaard estaba loco?”.

Él mismo ha puesto los puntos sobre las íes y ha zanjado entre las dudas de los psiquiatras daneses en gran dificultad para establecer un diagnóstico entre melancolía, esquizofrenia, paranoia sensitiva o aquel tipo de melancolía de la cual “el secreto sería la esquizofrenia”. Él especificó con bastante exactitud aquello de lo cual sufría y nadie pudo hacerlo mejor.

Inútil buscar en los laberintos de la neurosis obsesiva, cosa que la buena voluntad no ha dejado de hacer, aquella que siempre ha creído que todo aquel que no padece de una neurosis edípica esta excluido de la más alta distinción humana.... Kierkegaard no carga con el fardo de este piadoso semblante y lo dice sin ambages: “Yo jamás he podido disponer de mí mismo a causa de esta desdichada melancolía que, hasta cierto punto, se aproxima a una especie de locura parcial” (Kierkegaard, 1849-1850, p. 159).

La función de suplencia de su obra de escritor no es nada nuevo para él, pues comprende mejor que nadie que, -como él mismo lo dice claramente-, la obra “brota de una irresistible necesidad interior y es la única posibilidad que se le ofrece al melancólico profundamente

humillado” (Ibid, p. 160).

Con respecto a Kierkegaard lo mejor es entregarse al aprendizaje, como cuando uno se encuentra con alguien que sabe un poco....

Mas preciso aún:

Mi melancolía ha hecho que durante muchos años yo no haya logrado decirme “Tu” a mí mismo, ésto en el sentido más profundo. Entre la melancolía y el “Tu”, existía todo un mundo imaginario. Ese mundo imaginario que yo he agotado en los seudónimos. Carencia del ego y reconstrucción, podríamos decir. Esta última, el maestro de la existencia la define: “Las formas de mi existencia personal corresponden a las diversas formas de mi producción- (Kierkegaard, 1966-1986).

No nos engañemos: La existencia es creada por la producción y no lo contrario.

Cuando un autor se convierte en un autor religioso, según él, a partir de su *Post-scriptum Definitivo*, este debe llevar una existencia “correspondiente a ese tipo de actividad literaria y sostenerla” (Kierkegaard, op. cit, p.41). Lo que él hacía en realidad era “sostener los seudónimos” a partir de su existencia personal.

Las individualidades que emergen de la creación del poeta están en relación entre ellas y tienen una vida propia. La creación es una filigrana:

El esbozo que yo he trazado en *El concepto de la Angustia* sin duda molestará a más de uno. No obstante este esbozo no es gratuito, pues es como una filigrana en el libro. De hecho yo siempre he tenido una relación poética con mis obras, es por ello que siempre

he utilizado seudónimos. Al mismo tiempo que el libro desarrolla una idea, la individualidad poética se dibuja. Vigilius Haufniensis (el guardián de Copenhague) refleja algunas de estas, pero al mismo tiempo yo he hecho de él un esbozo en el libro (Kierkegaard, 1844, p. A.34).

Es sólo en *Primera y última explicación de mi obra de escritor* que Kierkegaard reconoce ser el autor de las obras publicadas bajo seudónimo y se dice “padre adoptivo, sin gran interés por una obra, obra talvez no sin cierto valor” (Kierkegaard, O.C. T., XI, p. 303).

El psicoanalista que hace uso de las tesis lacanianas en la lectura de Kierkegaard no tiene de qué ufanarse. Kierkegaard sabía perfectamente que ser *Forfatter* (del prefijo *for* y del sustantivo *fatter*, padre) es una forma de paternidad. El autor, como el genitor de un niño, es aquel que concibe (*Fatte*). La *Forfatter-Virksomhed*, la obra de escritor es ciertamente una obra, pero “escritor” tiene aquí la dimensión más bien de autor, de padre, de creador. *Virksomhed* no se traduce habitualmente como “obra”, sino como actividad, función, oficio: No se trata de la obra acabada sino del trabajo de fabricación de ésta, *work in progress*....

Hacerse a un nombre, la suplencia a través de la publicación, aquella que Lacan descubre en James Joyce, encuentra aquí una procrastinación particular. Lo que hizo obstáculo, o en todo caso retraso asintótico a la imposibilidad, fue precisamente la relación del autor, Kierkegaard, al prestigio, a la fama, al “Renombre”, este último que en los matices de la lengua incluye el “nombrar” bajo la forma de un “re-nombrar”. El hecho de que la melancolía fuera el proyecto de ser enteramente parte maldita, inmundicia (Lacan J., 11/03/75), innombrable, sin nombre, se oponía a ello. En el momento en que *La Alternativa* paso a manos del editor, él sintió un profundo temor al renombre: “Yo temía que esta obra me aportara demasiado renombre”

(Kierkegaard, op. cit, p. 36).

Es por ello que Kierkegaard se precipita a la publicación de un pequeño artículo en el periódico liberal-nacionalista *Foedrelandet* firmado con su verdadero nombre titulado “*Confesión Pública*”, en donde declara que él no había sido el autor de los numerosos artículos publicados con anterioridad. Una suerte de negación de la paternidad literaria, de segunda muerte administrada por él mismo. Su elección fue la de ser un infame, sin renombre, de auto difamarse en lugar de hacerse a un nombre.

En efecto, los seudónimos agotaron este imaginario del significado de la infamia, de la desaparición, pero la producción queda a menudo marcada por la muerte de un sujeto, muerte que se eterniza.

Su lector ideal fue, -según sus propios términos-, como él mismo: un *paranécroi*, como Lucien, el maestro satírico de Samosato, autor de *Diálogos de los muertos*, naturalmente autor de predilección de un Kierkegaard que se reivindicará “autor barroco”:

Yo estaba en busca de un término para designar el tipo de hombre para el cual me gustaría escribir, que yo pudiera estar seguro de que él compartiría mis opiniones y, de repente, encuentro a *Paranécroi* en la obra Luciano (alguien como yo, un muerto). Me gustaría publicar un libro para *Paranécroi*- (Kierkegaard, 18 34-1846, p. 192).

Aquí los semejantes no son “monigotes pergeñados a tontas y a locas” (Lacan, 1975) como en el caso del Presidente Schreber del cual Lacan escribe:

Pues en cuanto a la *Menschenspielerei* (término aparecido en la lengua

fundamental; o sea, en la lengua de nuestros días: rififi entre los hombres) que normalmente debía seguirse de ella, debe decirse que el llamado a los bravos debía caer en saco roto, razón de que éstos se hicieron tan improbables como el propio sujeto, o sea tan desprovistos como él de todo falo. Es que era omitido en lo imaginario del sujeto, no menos para ellos que para él, ese rasgo paralelo al trazado de su figura que puede verse en un dibujo del pequeño Hans, y con el que están familiarizados los conocedores del dibujo del niño (Lacan, 1975, p. 548).

Si los semejantes están desprovistos de falo, como es el caso de Kierkegaard, es su propia mortificación lo que lo atestigua.

Teoría de la melancolía.

La obra es melancólica y sin embargo no hay *Tratado de la desesperación* en la obra de Sören Kierkegaard, sino *Sygdommen til Døden: “La enfermedad mortal”*. Solo la traducción hizo tratado. Aquel que obtuvo del rey la posibilidad de sustentar su tesis en danés hubiera seguramente rechazado esta presentación, que él mismo no había elegido. La editorial Orante no añadió este texto en la publicación de sus Obras Completas. Por el contrario está incluido *El concepto de la angustia, Begrebet Angest*, que Lacan comenta de este modo:

.... no sé si ustedes se dan cuenta de la audacia de Kierkegaard cuando habla del concepto de angustia: Qué quiere decir esto sino que, o bien la función del concepto según Hegel es legítima, es decir que de alguna manera es posible aprehender lo real por medio de una astucia simbólica, o bien el único medio que tenemos, - y es aquí donde hay que

zanjar- es aquel que nos proporciona la angustia, aprehensión última y como tal, de toda realidad . (Lacan, 1963, 20/03).

Aquí Lacan, a manera provocación, opone totalmente el concepto y su captura, su aprehensión, concepto derivado de latín *capire, cepi*, como la *Begriff* y su *greifen*, la aprehensión racional, -en términos de Hegel-, a través de lo simbólico, en oposición a la aprehensión limitada de lo Real en la experiencia de la angustia. Posteriormente Lacan evocará una aprensión de lo Real “no toda” en el registro del significante. Hay un resto que escapa al sujeto.

La melancolía del autor de *El concepto de la Angustia* no es para nada gratuita en esta alternativa situada como tal por Lacan. Decirlo de este modo, o sea poner al autor melancólico en posición de alternativa con respecto a Hegel habría sido el deseo mas ferviente del danés. Esta es la importancia que Lacan quiere otorgar, en el año 1962-1963, una vez más al autor de “*La enfermedad de la muerte*”, pues es de este modo que hay que traducir el título de la obra, versión de la *Acedia* propia del cristiano de Copenhague: Se trata de una tesis “edificante” de la melancolía, a la cual Burton consagra, sin ninguna hesitación, un capítulo en su *The Anatomy of Melancholy*, sobre las Causas de la melancolía: DIOS una causa (2000).

La melancolía religiosa según Kierkegaard.

La *causa sui* es, -dentro de la tradición escrita de la enfermedad que esta ligada al hombre de genio, desde el problema XXX atribuido a Aristóteles -, la Causa de la melancolía religiosa. Dios es un *das hoechste und oberste dinc* (la cosa más elevada y la cosa suprema), escribía el Maestro Eckart (Heidegger, 1958), y el alma que participa de Dios es también *eine grosse dinc*. Lacan lo subraya cuando introduce *Das Ding* antes de inventar el objeto a.

El trabajo de Kierkegaard sobre el “desespero” se inscribe, sin lugar a dudas, dentro de la tradición evangélica de la cual él toma prestada la expresión, tan usada desde entonces, del apóstol Juan. Según el evangelista, “Lázaro murió para resucitar y esta enfermedad no es una “enfermedad mortal” porque es “para la gloria de Dios”.

Esta melancolía religiosa pone en escena la Causa, la Cosa, *Das Ding*, bajo la forma de Dios y como toda melancolía, ella podría permitir la escritura de lo que Lacan dijo en Lovaina a propósito del texto freudiano: “Si un día yo inventé lo que es el objeto a, es porque está escrito en *Trauer und Melancholie*” (Lacan, 13 Octubre 1972).

Kierkegaard sigue siendo muy clásico en cuanto al abordaje teórico de la melancolía.

Como lo señala Giorgio Agamben (1994), él, que fue un dandy, aficionado a los viajes como lo era Baudelaire: “Lo que nosotros conocemos como *Spleen*, La Edad media lo conoció bajo el nombre de Acedia” (Kierkegaard, 1834-1846, p. 167).

El autor se refiere a los moralistas de las *Morales (Exposición de libro de Job)* de Gregorio El Grande (540-604) y a las opiniones de Isidoro de Sevilla (560-636) autor de *Etimologías*, que parece haber conocido inicialmente en la traducción danesa publicada en 1835, sobre la descripción e historia de la moral cristiana del teólogo alemán De Wette (1780-1849).

Hay que subrayar la insistencia del autor sobre uno de los síntomas de la Acedia en el hombre solitario, negligente en cuanto al ejercicio de la religión, a saber: el odio a profesar, a pronunciarse. El *Odium professionis*.

Kierkegaard se aferra a éste síntoma que no es otra cosa que la dificultad de tomar la palabra en su nombre; él, que vive su escritura bajo la forma de seudónimo, calificada justamente por Sartre como “la manía de los seudónimos, descalificación del nombre propio” (1966).

Kierkegaard es un aguerrido de la idea de que la tristeza es un pecado. Esta concepción patristica del autor danés es retomada por Lacan quien sorprende al lector de *Televisión*:

La *Tristitia* no es un estado del alma, es simplemente una falta moral, como lo señala Dante e incluso Spinoza: Un pecado es un acto de cobardía moral que solo se sitúa, en ultimo término, a nivel del pensamiento, es decir, en el imperativo de “bien decir” o de resituarse en el inconsciente, en la estructura. (Lacan, 1974, p. 39).

La melancolía amorosa.

Es del lado del Dante del *Infierno* que hay que situar a Kierkegaard, el hombre de la melancolía amorosa.

La remarcable contribución de Frédéric Pellion, quien supo ubicar la cobardía, *vilta*, evocada por Lacan en *Télévision*, en la obra de Virgilio (Pellion, 2000), permite situar al melancólico del lado de Dante como “aquel que, por cobardía, hizo el gran rechazo”.

Culpable, hipócrita, depravado, solapado, leproso. Los autoreproches pululan en el texto que narra la ruptura con Regina, pero es el rol que Kierkegaard asigna a la reflexión calificada por él de “desertora” lo que confirma el estatuto de la cobardía moral en la melancolía amorosa. Desertor de la causa fálica, es de este modo que él se percibe: “Tu, reflexión infiel, infiel..... se ve muy bien lo que eres en realidad: Un desertor, un desertor profesional...” (Kierkegaard, 1948, p. 166, p.188) Kierkegaard sabía lo que hacía las veces de “muleta”, de soporte, de prótesis, - todos estos términos se encuentran en sus textos-, mucho antes de la promoción de Lacan del concepto de soporte imaginario como prótesis.

Solo aquel que comprende lo que es no hacer nada puede entender el nivel de mi producción. No hago nada que no sea avalado por la reflexión. Es como si para caminar uno tuviera que hacer uso de una pierna artificial.(op. cit.)

La melancolía amorosa está entramada en la vida de Kierkegaard hasta el punto de hacerse indisociable. En efecto, aquel que había manifestado en *Temor y Temblor* que “quien quiere trabajar engendra a su propio padre”, anticipaba el análisis que hizo Blanchot a propósito de Maldoror cuando sostiene que es la obra (Blanchot, 1963) la que engendra Lautréamont, hijo de sus obras”(1963, 3^{ème} para).

Más que en todo otro autor, después de Roger Caillois, -a propósito de los *Cantos* y de Isidore Ducasse-, es necesario insistir en el hecho de que la obra contiene su propio comentario y que “todo lo que podría decirse, el autor lo ha dicho ya, y en la obra misma” (Caillois, 1990).

Esto se hace más tangible aún en la obra de alguien que multiplica los prefacios, los postfacios, las cartas, las notas, los *papirer* o documentos dispersos reunidos en los periódicos, en fin los seudónimos; es decir, todo un paratexto, ese “vestíbulo del texto” del que habla Borges (1975).

Se hace necesario entonces situar la historia de la vida amorosa de Sören Kierkegaard para progresar en nuestra reflexión.

Kierkegaard conoce a una joven llamada Regina Olsen en Mayo de 1837. El 10 de Septiembre de 1840 la pareja se compromete seriamente con fines de matrimonio. Dos días después él cree haberse equivocado. Una semana después del compromiso, Regina lo encuentra tan cambiado, los rasgos tan descompuestos, que ella tuvo gran dificultad para reconocerlo

(Kierkegaard, 1989). El atribuye las dificultades de su compromiso de matrimonio al hecho de que él debería haber confesado a su prometida su “pecado”. Pero él no podía hacerlo: En efecto, la confesión no lo concernía a él solo, pues el secreto era también el secreto de su padre.

Para Kierkegaard el pecado es hereditario. El pecado de Adán no es el primer pecado válido para todos. El pecado entra en el mundo en cada generación. En su propia historia, una falta, la suya: Aparentemente un exceso con una mujer de vida alegre al curso de una embriaguez, lo que le dejó el temor consecuente de tener, de este modo, un hijo ilegítimo. Es lo que describe el héroe de *Una posibilidad*: una visita a “uno de esos lugares en donde, cosa curiosa, se paga por el envilecimiento de una mujer. Él mismo no sabía lo que sucedía”.

Es solo después de un largo lapso de tiempo, en el *après-coup* de la reconstrucción, “que aparece un recuerdo de este suceso, que en el fondo no había existido para él hasta entonces” (Kierkegaard, 1948, p.230-231)

Como el personaje de uno de los *Esbozos* añadidos al *Diario* des los años 1834-1846, “el hecho de haber podido ser padre, que hubiera en alguna parte de este mundo una criatura que le debiera la vida, lo tortura día y noche” (Kierkegaard, 1834-1846, p. 267)

La tesis que preparaba, él, que era un conocedor del latín, el griego y el hebreo, lector de La Biblia en estas tres versiones, solicita al rey la posibilidad de redactarla, excepcionalmente, en su “lengua materna”, y no en latín como solía hacerse. Esta solicitud fue aceptada por la Universidad de Copenhague el 16 de Julio, y el 11 de Agosto de 1841 Kierkegaard devuelve a su novia el anillo de compromiso. *Odium professionis*, podríamos decir.....

Es entonces cuando él escribe su “¿Culpable? ¿No Culpable?, o un martirologio. *Experiencia psicológica*” publicado bajo el seudónimo de Frater Taciturnus, alternativa que evoca al culpable melancólico y al inocente paranoico. (Soler, 1989)

“En oriente, enviar una tirita de seda significa la pena capital para el destinatario; enviar un anillo será, sin lugar a dudas, la pena capital para aquel que lo envía” (Kierkegaard, 1948, p.267).

Sin embargo, el joven Sören está a la espera de un cataclismo que pueda capacitarlo para ser esposo:

“Hago todo lo que puedo para aprender a ser esposo. Heme aquí, mutilándome yo mismo...” (Kierkegaard, 1990, p. 159)

Esta fórmula remite a una extraña forma de castración, de la cual el sujeto mismo es el agente. Forma rara de “coupabilité” (*) (Lacan, 1973). Lacan hace referencia a esta misma fórmula, en el seminario XX “Aún”, bajo la forma de un “castrarse”. ¿Coincidencia o signo de una lectura atenta, aunque ella no sea explícitamente evocada?

Lacan designa aquí la renuncia a Regina como medio de acceso a Dios:

“En otros términos, no por azar descubrió Kierkegaard la existencia en una nimia aventura de seductor. Pensaba tener acceso a ella castrándose, renunciando al amor” (Lacan, 1990, p.71).

El amor cristiano.

La melancolía amorosa de Sören está en conformidad con la tradición del amor cristiano.

Lacan sostiene en “*Los no engañados yerran o, Los Nombres del Padre*” que *Las obras de Amor*, texto que acaba de ser publicado en francés, es el paradigma (Lacan, Seminario inédito, Clase del 18/12/73). Adorno ha hecho un comentario bastante lúcido de la doctrina kierkegaardiana del amor. Producto del mandamiento cristiano, Adorno lleva la experiencia amorosa a la ausencia de toda predilección y el objeto de amor deviene, por así decirlo, indiferente. El filósofo se pone del lado de la crítica freudiana (Freud, 1971, p.63-64) que

retoma sin ambages. Este amor que no elige es guiado, en el fondo, por el desplazamiento del *credo quia absurdum* de San Agustín en un *amo quia absurdum*, cometiendo una injusticia con respecto a su objeto. “Esta dialéctica del amor confina a la ausencia de amor. Ella exige del amor que este se comporte con respecto a todos los hombres como si fueran muertos” (Adorno, 1995, p.261)

No se puede ser más exacto. La melancolía de aquel que quiso como lector un *paranecroi*, iba seguramente por el sendero de una promoción del amor “como muerto”. Estamos en presencia de una de las formas que puede tomar el amor muerto del psicótico, y es de este modo que Lacan lo aborda a partir de la distinción que el Abad Rousselot nos a legado, entre el amor físico y el amor extático.

¿Qué distingue a un psicótico de alguien que no lo es? La diferencia radica en que, para el psicótico, la relación amorosa lo anula como sujeto en tanto esta admite una heterogeneidad radical del Otro. Pero se trata de un amor muerto. (Lacan, 1973, p.287)

Mucho más tarde, Lacan va insistir sobre esta afirmación frente al estudiantado de la Universidad de Yale:

Es cierto que yo estudié la medicina porque tenía la sospecha de que las relaciones entre hombres y mujeres jugaban un rol determinante en los síntomas de los seres humanos. Esto me llevó progresivamente hacia aquellos que fracasaron, porque ciertamente, podemos decir que la psicosis es una especie de fracaso en lo que concierne la realización de aquello que llamamos “amor” (Lacan, 24 de Noviembre de 1975).

Este amor muerto es de lo más compatible con la puesta a punto del amor cristiano en la dimensión que no ha escapado a Adorno.

Lacan, cercano a Adorno en su crítica del amor cristiano, sitúa tres posiciones: el amor cristiano, el amor cortés y el masoquismo. Esto, apoyado en su tónica de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario.

En el amor cristiano, lo Simbólico, es decir el amor divino, juega el rol de mediador entre lo Real (la muerte) y lo Imaginario (el cuerpo):

Lo Simbólico, tomado en tanto que amor divino, pone en el pináculo...
...el ser y el amor” bajo la forma del mandamiento, es decir el amor del ser como amor divino. He aquí el nervio central de la religión en tanto que esta predica el amor divino. Es allí donde se opera ese vaciamiento del amor sexual y se instaura en el cuerpo una suerte de levitación, de insensibilización. (Lacan, Clase del 18/12/73).

El *viator* más paradigmático del amor es “el caballero”, como a él le gustaba designarse, al portar durante toda su vida los colores de una dama sin haber experimentado con ella la más mínima satisfacción genésica. La posteridad le habrá ofrecido “el honor que la Edad Media otorga a los adeptos de la filosofía escolástica: Ser enterrado como un caballero” (Kierkegaard S.1948, p.163), esta última que lo designa como un caballero.... de la subjetividad. Sin embargo, numerosas acotaciones hacen pensar que Kierkegaard había percibido la relación entre posición fálica y sentimiento de vida, es decir, la función del falo en el narcisismo y su ausencia, que

Lacan escribe Φ_0 , y el sentimiento de vacío: “...mis ideas y ensoñaciones padecen de *una impotencia erótica de castrado*. Busco en vano algo que pueda encarrilarme”.

En este momento incluso el recurso a la escritura, al pensamiento, fracasa. “Ni siquiera el idioma sustantivo de la Edad Media podría espantar el vacío que reina en mi” (Kierkegaard, p. 189).

El desplazamiento que en el amor cristiano sitúa el amor en el lugar del deseo, tiene su razón de ser, según el Lacan de “*Los no engañados yerran.....*”, en la máxima de Cristo: “Sean como el Lirio de los valles. El no teje ni hila”. Este enunciado es el tema de un sermón poco conocido de Kierkegaard, como lo son todas sus obras edificantes:

Ese decir es desconocimiento, al que se añade,-al proponerlo como modelo-, la denegación del inconsciente. Resta a saber lo que él teje e hila, ese saber sin el cual no hay justa situación del amor, si en lo que consiste el amor es precisamente en ese decir, decir que parte como medio de de lo Imaginario (Lacan, Seminario inédito, Clase del 18/12/73).

Denegación del inconsciente no es repudio del inconsciente, pero la afinidad entre los dos se deja vislumbrar. Y se vislumbra de igual modo la manera en que la melancolía amorosa ha podido producir el paradigma del amor cristiano.

En esa misma línea de reflexión, Lacan considera que si el amor cortés se ha visto destituido de su lugar por el amor cristiano, es porque el deseo ha sido desplazado, allí donde lo Real hace la mediación entre lo Simbólico y lo Imaginario. Es decir, si lo Real es la encarnación de la muerte, como es el caso del masoquismo. Nos encontramos de nuevo con aquel que se decía

mártir de la risa” en todo Copenhague, mártir conforme a su voluntad. La relación entre melancolía y masoquismo se hace evidente!

El masoquismo Luterano.

En este punto es necesario tener presente el contexto de La Reforma y el pietismo en la infancia del melancólico cristiano Kierkegaard-Christensen. Walter Benjamin hace notar que los grandes autores dramáticos del barroco eran luteranos. El luteranismo “instauró un sentido riguroso de la obediencia en la comunidad, pero en los grandes autores, por el contrario, introdujo la melancolía” (Benjamin, 1985, p. 149).

Ahora bien, Escandinavia fue, al menos hasta el siglo XIX, una provincia alemana. De igual modo Dinamarca fue una tierra de expansión natural del movimiento protestante nacido en Alemania. Los lazos que unían los siete obispados de Dinamarca con el magisterio pontifical se deterioraron progresivamente, a pesar de la creación *Ipsa facto*, y sin declaración oficial, de una iglesia nacional danesa. El rey creó una iglesia nacional, reformada y luterana, dirigida por él mismo. Los representantes de los cleros alto y bajo se convirtieron en funcionarios. Desde entonces el cargo de pastor recibió una remuneración por parte del Estado.

Es este nuevo estatuto lo que constituyó el objeto de la violenta polémica de Kierkegaard en contra de la iglesia, tema que lo ocupó durante el resto de su vida, luego de la separación con Regina el 17 de Marzo de 1855, cuando su marido fue nombrado gobernador de las Antillas Danesas. Un último mensaje de Regina a su ex-prometido: “Que Dios te bendiga, espero que todo vaya bien para ti...”

Kierkegaard murió poco después de su partida el 2 de Octubre de 1855, en medio de la gran polémica contra los pastores, *El Instante*. He aquí la vertiente no culpable: inocente y juez

de aquel que quería que su *Diario* fuera publicado bajo el título de “*El libro del Juez*” (Gorog, 1995).

Dejaremos de lado esa vertiente de la obra que testimonia de una tendencia hacia la paranoia, que por cierto fue bien localizada por los psiquiatras escandinavos. (Grimault, 1965).

Lo que nos interesa aquí es el final de la suplencia en que se constituía la melancolía amorosa, y talvez su relación con el abandono de aquella que, al igual que Dios, él hizo existir.

Esta es una de las lecturas posibles de lo que anuda, según Lacan, la aventura del seductor y la promoción del Dios de la Existencia:

En otros términos, no por azar descubrió Kierkegaard la existencia en una nimia aventura de seductor. Pensaba tener acceso a ella *castrándose*, renunciando al amor. Pero quizás, después de todo, y porqué no? también Regina existía. Y talvez por intermedio suyo Kierkegaard tuvo acceso a esta dimensión: El deseo de un bien en segundo grado, un bien cuya causa no es un objeto a. (Lacan, 1973, Clase del 20/02).

El Dios de la existencia fue el Dios del sacrificio en la cruz. Martin Luther (1483-1546) había puesto en cuestión los votos, las prácticas de devoción, las “indulgencias”, (la posibilidad de obtener, pagando, el perdón completo o parcial de las penas temporales que meritaban los pecados), los sacramentos, y de manera general, todo aquello que hacía creer que el hombre podía asegurar el perdón por él mismo, tergiversando de este modo el sentido del sacrificio de Cristo en la cruz, elemento principal e incluso único de la salvación del hombre. El principio de

la “*sola Scriptura*”, pretendía que Las Escrituras formaran la única fuente normativa de la fe y de la doctrina.

Estas son las tesis que encontramos con recurrencia en toda la obra de Kierkegaard: Fe, Sacrificio, Escrituras. De igual modo, Crisis, Situación y elección, no delante de la generalidad, oséa a ojos de los hombres, sino según la singularidad, es decir, delante de Dios....

El pietismo, inspirado en el luteranismo, ponía en primer plano la experiencia religiosa personal y la reforma interior. Este protestaba contra una suerte de burocratización de la iglesia y una secularización de la práctica religiosa. Los pietista aspiraban a un cristianismo más ferviente (*pietas*) y más austero. Se acentúa el contacto directo con Dios, así como la idea de una “relación al desnudo con lo Absoluto”.

El acento puesto sobre el pecado original, la Caída bíblica, que es la pregunta esencial de *El concepto de la Angustia*, no puede comprenderse al margen de esta concepción fundamental del pietismo. Lacan señala que la historia de Cristo en la cruz puede leerse como “una tentativa inaugural, encarnada por un hombre que ha llevado las cosas hasta las últimas consecuencias de la angustia, de aquel a través del cual se instaura el sacrificio, a saber: el padre” (Lacan J, Clase del 8 de Mayo de 1963). Según Lacan, de lo que se trata es de una pasión en donde alguien se ha constituido en “el alma de Dios”, el alma, como Dios siendo la una y el otro, -como ya lo he mencionado-, *grosse dinc*.

Porque es, para situar el lugar del alma al nivel del objeto a, de residuo, de resto, de objeto caído, de lo que se trata esencialmente. No hay concepción viviente del alma, sino está acompañada de esta imagen de la caída. (Ibid)

La Caída, aquella del hombre del Génesis cuando descubre el árbol del Conocimiento, la del pecado original, tema predilecto de Kierkegaard, se ve aquí interpretada gracias al objeto a, objeto de la caída y del corte. Es entonces cuando Lacan puede decir: “Todo lo que articula Kierkegaard no es más que la referencia a estos grandes temas estructurales” (Ibid.)

De este modo la caída, la misma del objeto caído, se lee tanto en la melancolía religiosa como en la melancolía de amor, pero el autor vivió esta posición sin metáfora.

Si él fue el objeto caído, es porque él fue *réelisé**.

La melancolía de padre a hijo, o “la herencia del padre es su pecado”.

“El padre, el Nombre de Padre, sostiene la estructura del deseo junto con la de la ley, pero la herencia del padre, -es lo que nos designa Kierkegaard-, es su pecado” (Lacan, Clase del 29/01/64).

Un largo rodeo biográfico se nos impone.

El abuelo del filósofo se llamaba Christensen, que significa hijo de Cristo. Es solamente cuando éste último va a trabajar como capataz en las tierras aledañas a una iglesia que él cambia su nombre por Kierkegaard. Este nombre propio está formado en lengua danesa sobre el modelo del apellido inglés Churchyard. El *gaard* es el jardín situado alrededor de una iglesia, *kierke*, lo que en Dinamarca es habitualmente el cementerio, necron, *νεκρων*. Lo subrayo porque la expresión es bastante próxima de *νεκροσ*, muerte, componente de *παρανεκροσ* (paranecros), significación del danés *kirkegaard*.

Dos patronímicos, dos destinos: Uno, bastante adecuado para el reformador cristiano, para quien el sacrificio es, -según sus propios términos-, su misión. El otro se adapta, irónicamente, al melancólico.

Una nota de 1838 describe el famoso “cataclismo” en que se constituyó la toma de conciencia, no de un autoreproche, sino de una falta del padre de Kierkegaard, pecado que encontraría la expiación en la persona del hijo. Salvar al padre en un sacrificio crístico, o en todo caso pagar por él; ese sería el sentido de su vida:

Fue entonces cuando tuvo lugar el gran “cataclismo”, la terrible conmoción que me impuso de repente una nueva ley de interpretación infalible de los fenómenos. Así comprendí que la edad avanzada de mi padre no era una bendición divina, sino más bien una maldición.... Mi padre apareció ante mis ojos como un desdichado cuya vida sería más prolongada que la de todos nosotros, como una cruz sobre la tumba de sus propias esperanzas. Una falta debía pesar sobre la familia entera, un castigo de Dios debía cernerse sobre ella; ella desaparecería arrasada por su omnipotencia, borrada como una tentativa fallida, y es solo en raras ocasiones que yo he podido encontrar alivio en la idea de que mi padre habría tenido la pesada tarea de consolarnos a través de la religión, de darnos el viático, de tal manera que un mundo mejor se abriera ante nosotros. ¿Debíamos acaso perderlo todo? ¿Debía golpearnos la desdicha, conforme al deseo de los Judíos para con sus enemigos?: *El borramiento absoluto de nuestro recuerdo, hasta el más mínimo rastro, de tal modo que sea imposible encontrarnos!*” (Kierkegaard, 1834-1846, p.198)

El castigo en cuestión es muy evocador de la segunda muerte.

Su padre, Michaël, era pastor de un rebaño de ovejas en el Jutland. En medio de un gran sufrimiento debido a la soledad, el frío y el hambre, desbordado por el desespero, él se subió a un bloque de piedra y maldijo de manera solemne al Dios que dejaba padecer a uno de sus hijos sin socorrerle.

Según el biógrafo danés Johannes Hohlenberg, traducido por Tisseau (1956), él habría visto en la opción que le había permitido a él solo, entre nueve hermanos, de vivir en Copenhague, la respuesta de Dios a su maldición, respuesta paradójica que parecía privilegiar al blasfemo.

A pesar de la prosperidad en sus negocios, Michaël Kierkegaard continuaba fijado a la idea de la maldición divina, y consideraba que el hecho de no ser castigado en su existencia propia, haría que su falta encontrara la expiación eternamente en su progenitura.

Jubilado apenas a la edad de cuarenta años, él pasa el resto de sus días consagrado al estudio de temas filosóficos y religiosos. Su primera esposa murió después de dos años de un matrimonio sin hijos. Él se casa el 26 de abril de 1797 con una joven de su ciudad natal, quien era su empleada doméstica desde antes de la muerte de su primera esposa, y un primer hijo nace el 7 de septiembre, ocho meses después del deceso de su mujer. Sören fue el séptimo y último hijo de este segundo matrimonio. Su padre tenía cincuenta y seis años cuando él nació. Cinco de sus hijos habían fallecido antes de su propio deceso.

Los paseos que Sören hizo con su padre se hicieron célebres, pues fueron los llamados “paseos en la habitación”. El seudónimo *Johannes Climacus*, ese joven estudiante, enamorado e incluso apasionado del pensamiento y del raciocinio, para el que “la lógica era una *scala paradisi* (escalera al paraíso)”, es un seudónimo que se asemeja a Kierkegaard como un hermano gemelo. Él lo describe en *omnibus dubitandum*, cuento que data de los años 1842-1843:

A Johannes le parecía que en el curso de la conversación el mundo emergía de la nada, que su padre era Dios y él su hijo preferido, autorizado a producir las ideas más descabelladas según sus fantasías, pues él nunca contrariaba a su padre, y todo sucedía conforme a su voluntad (Kierkegaard, 2).

Ese anciano, -el padre de Sören-, encerrado con un hijo del que tenía toda su devoción, es un padre particularmente desprovisto de autoridad y de apariencia fálica. El niño escuchaba a su padre decir a los visitantes, no en tono de broma ni de ironía, que él era un bueno para nada, que no sabía hacer nada, y que esperaba encontrar un establecimiento caritativo que pudiera hacerse cargo de él:

No eran frases dichas al azar, porque quien las enunciaba sabía demostrar inmediatamente que, comparado con él, el más insignificante de los hombres era un genio. De nada servía tratar de convencerlo de lo contrario puesto que su irresistible dialéctica desarmaba los argumentos más simples y obligaba a aceptar sus ideas como si no existieran otras (Ibid, p. 328).

La certeza paterna era inagotable, y su potencia dialéctica estaba enteramente aferrada a decirse “desecho”. Si bien el padre no pudo transmitir la confianza fálica que por supuesto él mismo no tenía, si pudo transmitir aquello de lo que no carecía: El pecado.

El hijo comienza a sospechar una falta en la vida de su padre. Una carta de 1844 lo revela:

El padre es un hombre considerado, piadoso y austero, salvo en una ocasión en donde, en estado de ebriedad, él deja escapar unas palabras que le autorizan la mas terrible de las sospechas....(El intermedio llamado *El sueño de Salomón* hace alusión a la culpa del padre)...

Durante la noche lo despierta un ruido proveniente del lugar donde su padre dormía.... Él escucha el grito de desesperación del alma del pecador arrepentido (Kierkegaard, 1948, p. 205).

El pecado se ha transmitido: “Lo que nos enseñan las Sagradas Escrituras, que Dios hace recaer la iniquidad de los padres sobre sus hijos hasta la tercera y cuarta generación, es algo que la vida denuncia a gritos” (Kierkegaard, p. 205).

La consecuencia del pecado hereditario es la angustia. ¿De qué naturaleza fue la falta del padre de aquel que elevo la angustia a la dignidad de concepto?

Una respuesta se encuentra sin duda en “la horrorosa impresión que tuve la primera vez que supe que en las cartas de indulgencia podía leerse que ellas enmendaban todos los pecados. “*Etiam si matrem virginem violasset?*”

¿La sospecha se refería a la violación de su padre a su madre aún virgen? El embarazo fue sin duda una de las razones por las cuales se precipitó la ceremonia. En el *Diario*, el segundo matrimonio es considerado por el que fue como Joyce, monógamo, como “una forma decente de adulterio” (Ibid, p. 165)

El tema insiste y va hasta la evocación de un hombre susceptible de violar a la criada de la casa, “un libertino debilitado, un hombre entrado en años con apenas un poco de fuerza sensual; la verdad es que este tipo de hombres no pueden retener el ardor de su celo. (Kierkegaard, *Journal* 1854-1855)

He aquí la falta y su castigo: *El desespero silencioso* fue la suerte del padre como la del hijo.

En raras ocasiones, al observar a su hijo y verlo tan preocupado, el padre se detenía delante de él y le decía: “Pobre hijo mío, siempre con ese desespero silencioso”. Pero por desgracia él nunca lo interrogaba de una manera más insistente! ¿Y cómo habría podido?, dado que él mismo no podía deshacerse de su propio desespero silencioso. Nunca hubo más de dos palabras de intercambio a ese respecto. Pero padre e hijo fueron tal vez dos de los hombres más melancólicos que la memoria del hombre hubiera podido registrar (Kierkegaard, *Journal*, 1834-1846, p. 320)

Este padre, -lo veremos a continuación-, no podía ser normativo. De lo que se trata es una forclusión de hecho, y no de una elección del sujeto. Lo menos que se puede decir es que, si hubo violación, se trata de una forma de “adquisición” violenta, y que el consentimiento no fue buscado en lo más mínimo. ¿En estas condiciones, podemos decir que la madre es adquirida y que se trata de una mujer que causó su deseo? Sin duda no. El problema del padre en Kierkegaard se presenta más allá la melancolía como síntoma. Lo que parece que falló es el síntoma de la *père-version* paterna, concepto que Lacan define en la clase precedente a la conceptualización del lugar problemático del padre de Kierkegaard con respecto a su hijo: “Poco importa que hayan síntomas, si él (el padre) añade el de la *père-version* paterna, es decir, que la causa sea una mujer, que le sea adquirida para hacerle hijos” (Lacan, Clase del 21/1/75).

El pecado paternal esta presente, no hay duda, pero de modo que la falta (pecado) es defecto forclusivo, lo que permitió sin embargo al “más agudo de los investigadores del alma”

(Lacan, 24/6/64) antes de Freud, de distinguir su concepto de Repetición, *Gjentagelsen*, del concepto de Reminiscencia. Es en este sentido que Kierkegaard es precursor de Freud. Lacan le hará homenaje... a repetición:

Piensen en esta puesta en valor de la repetición como el aspecto fundamental en la experiencia de la resolución dicha: tesis-antítesis- síntesis, sobre la cual Hegel ha tramado la historia. El modelo de esta función se encuentra en el goce. Las relaciones vividas por el Kierkegaard en cuestión, son las de un nudo nunca reconocido, es decir, aquello que anuda a su padre al pecado. No se trata de su experiencia propia, sino de la experiencia de aquel que con respecto a él, ocupa el lugar del padre. Este lugar del padre deviene problemático.... (Lacan, Clase del 18/2/75)

Antes del Freud de *Tótem y tabú*, el filósofo pone el imperativo categórico kantiano en boca de Johannès el seductor. “Aquel que a los 20 años no comprende que existe un imperativo categórico: “goce!”, es un tonto”. Aquí Kierkegaard se presenta como precursor del Lacan de *Aún*, y de su superyó, imperativo del goce “Goza!”. Como buen melancólico, él era un gran conocedor del superyó.

Es cierto que Kierkegaard nos dice que la herencia del padre es su pecado, pero el pecado le es transmitido sobre un modo de retorno a lo Real. Lacan lo señala en 1975, e informa el fenómeno bajo la forma del lugar problemático del padre. El lugar de padre se constituye al mismo tiempo, para el hijo, como algo improbable. Incluso en términos de posteridad. Theodor W. Adorno escribe en « *Kierkegaard* », que Sören fue, -según su propia expresión-, « aquel que no tuvo ni antecesor, ni discípulo » (Adorno, 1995).

Madrencolía*

La lengua antigua utilizada por Charles d'Orleans quien escribió los *Rondeaux de mérencolie*²⁴ (1972) habría sido favorable a la tesis de Karl Abraham para quien “la vida psíquica del melancólico gira en torno a la madre”. (Abraham, 1966, p.284).

El primer episodio melancólico aparece en el joven Sören, luego de la muerte de su madre en Julio de 1834. No existe ninguna referencia a la madre ni en su obra ni en el paratexto. Ella brilla por su ausencia y son solo las declaraciones de simpatía de parte de las sirvientas, como Madeleine, *La pécheresse* (Kierkegaard, p. 359-366) la sirvienta de Cristo, que aportan una referencia lejana.

Lund, el apellido de soltera de su madre, Ane Sörensdatter Lund, significa bosque, pequeño bosque. Es de notar que cuando Kierkegaard sucumbía a los abismos de su estado melancólico, la única cosa que él podía hacer era conducir su coche hacia un bosque aledaño a su domicilio hasta perderse, en las mismas praderas en donde tiene lugar el banquete de *In vino Veritas*, durante el cual los hombres se reúnen y hablan de mujeres y de amor. ¿Qué de más común en el melancólico que el gusto por los paseos solitarios? Algo que no es del todo sorprendente, es que la madre lo bautiza con el mismo nombre que el de su propio padre, Sören Jensen Lund. De esto se deduce, sin gran esfuerzo, que él ocupa una posición particular para ella. ¿El nombre propio no es acaso una marca del deseo del Otro?

Un texto como *La lectura en voz alta - Periandro* (Kierkegaard, 1948, p.262, p. 264)

²⁴(*) Nota del traductor: En la lengua de Charles d'Orléans, -francés antiguo-, “*mèrencolie*” significa melancolía. El uso que el autor hace de este término, además de evocar la tesis de Abraham, está en relación con una substitución significante como el caso, por ejemplo, del “*famillionario*” del Witz de Freud. D'Orléans Charles *Rondeaux de mérencolie*, choisis par J. Bussy, GLM, Paris, 1972.

puede sugerir una evocación autoacusadora del lazo con ella. Se trata de la defensa de Periandro, el tirano de Corinto, de la que Fénelon, “autor un poco estrecho de espíritu” escribió que era muy sorprendente que los griegos hubieran podido confiar en un loco como él, este hombre que, por sus actos redujo a la nada sus propias palabras de sabiduría” entre los Sabios, este tirano prohibió la esclavitud, hizo el proyecto de perforar el istmo de Corinto y favoreció el comercio y las artes. Sin embargo, se transformó y se convirtió en un monstruo, Sabio y tirano. Mató a su esposa Melissa durante una crisis de celos. Su hijo se convirtió en su peor enemigo y decidió suicidarse pero, gracias a una estratagema, se hizo asesinar por unos jóvenes que él dirigía. Para Kierkegaard, hay una sola razón para todo esto: “Se dice que él vivió un comercio culpable con su madre Cracia”.

Su único refugio fue una tumba vacía en la cual él no encontraba reposo.... Esta es la tesis del texto *¿Culpable? - ¿No culpable?*.

Más preciso aun, Kierkegaard escribe: “No decidiremos si la causa de su locura fue el rumor que concernía el comercio culpable con su madre, rumor que lo hirió, porque se supo entonces que él “había hecho aquello de lo que no se debe hablar...” (Kierkegaard, *ibid.*, p. 129)

Siguen otras razones posibles de su “transformación”.

Él fue víctima del rumor sobre el pecado que había callado. ¿Hay que pensar que la razón de este destino le concierne, él, que, sabio y filósofo, sintió su conducta considerada por sus contemporáneos como “egoísmo, orgullo, manía, locura”, hombre lúcido que “se había expuesto voluntariamente a la incompreensión” y que se había pronunciado sobre los ataques de la revista satírica *El corsario*, él, que manifiesta haberse acogido al silencio?

Si la defensa de Periandro se presenta como una suerte de acto solidario, ¿se trata

entonces de una auto-acusación delirante? Ella afirmaría la manera en que la forclusión devela en la melancolía la relación a la Cosa, si decimos con Francois Balmès que “La Cosa, *das Ding* es el nombre - ¿hay que decir metapsicológico o estructural? - de la madre como objeto radicalmente perdido, que gobierna toda la economía de la representación significativa ». (Balmes, 1997, p. 67).

En todos sus escritos Kierkegaard se queja de “la espina en la carne”, -expresión de la Epístola a los Corintios de Pablo (12:6-10), motivo de su melancolía. Pero él supo como salvarse de esa melancolía:

« Oh dureza de mi vida, cuantas veces he podido decirlo de mí mismo: como esta princesa de las Mil y una Noches, yo salvé mi vida narrando, es decir escribiendo.

Escribir ha sido mi vida.... » (Kierkegaard, *ibid.*, p. 129)

Referencias

- Abraham, K. (1966). Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux, in: *Oeuvres Complètes*, Paris: Payot.
- Abraham, K. (1966). Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux, chap. III, in : *Essais théoriques, Oeuvres Complètes*. (2), Paris: Payot, p.284.
- Adorno, T.W. (1995). *Kierkegaard*. Paris: Ed. Payot et Rivages.
- Agamben, G. (1994). *Stanze*, Paris: Ed. Payot et Rivages.
- Balmes, F. (1997). *Le nom, la loi, la voix*, Paris: Eres.
- Benjamin, W. (1985). *Origine du drame baroque allemande*. Paris: Flammarion, p.149.
- Blanchot, M. (1963). *Lautréamont et Sade*, Paris: Les Editions de Minuit.
- Borges, J. L. (1975). *Prólogos con un prólogo de prólogos*, Buenos Aires: Editorial Alianza.
- Caillois, R. (1990). Cité par Blanchot, *Le journal de Kierkegaard*, Paris : Edition Faux Pas.
- D'Orléans, C. (1972). *Rondeaux de mérencolie*, escogidos por J. Bussy, Paris: GLM.
- Burton, R. (2000). *Anatomie de la mélancolie*, Paris: édit. José Corti.
- Freud, S. (1971). *Malaise dans la civilisation*, Paris: PUF.
- Gorog, F. (1995). Le livre du juge, *La Cause Freudienne*, (29), Paris.
- Gorog, F. (1999). *Du péché originel au lapsus du noeud ou le père maudit*. Paris: Editions du Champ Lacanien.
- Grimault, M. (1965). *La mélancolie de Kierkegaard*, Paris: Aubier Montaigne.
- Hohlenberg, J. (1956). *Sören Kierkegaard*, Paris: Editions Albin Michel.
- Heidegger, M. (1958). La Chose, in *Essais et conférences*, Gallimard, p. 209.

- Kierkegaard, S. *Oeuvres Completes*, (Paul-Henri Tisseau, trad.) Paris: Editions de l'Orante.
- Kierkegaard, S. *Le concept de l'angoisse*, p. 205.
- Kierkegaard, S. (1966-1986). Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain, in *Oeuvres Completes (16)*, Paris: Editions de l'Orante, pp. 32, 36, 41, 303.
- Kierkegaard, S. (1948). Coupable ? Non coupable? In *Etapas sur le chemin de la vie*, Gallimard, pp. 163, 166, 188, 262.
- Kierkegaard, S. La pécheresse, *Ouvres Completes (16)* pp. 359-366
- Kierkegaard, S. De omnibus dubitandum est. *Ouvres Completes. (2)*
- Kierkegaard, S. (1948). Le Songe de Salomon. In *Etapas sur le chemin de la vie*, Gallimard, p. 205.
- Kierkegaard, S. (1948). *Etapas sur le chemin de la vie*, Paris: Gallimard.
- Kierkegaard, S. (1990). *La reprise*. Paris: Flammarion.
- Kierkegaard, S. *Journal 1834-1846*, p. 167, II, a 484. p. 192, II, a 690. p. 198, II, a 805., p. 320.
- Kierkegaard, S. *Journal 1837-1839*, p. 189, II, a 647.
- Kierkegaard, S. *Journal 1844*, Papirer A.34.
- Kierkegaard S. *Journal*, 1849-1850, p. 159.
- Kierkegaard, S. *Journal*, 1854-1855, op. cit., p. 89, XI_I, a 219
- La Biblia*, Epístola de San Pablo, Corintios 12:6-10.
- Lacan, J. (1972). Conférence à Louvain, *Quarto*, 1981,(5).
- Lacan, J. (1966). *Ecrits*, Paris: Le Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Escritos*, Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, p. 548.
- Lacan, J. (1981). *Les psychoses, Le séminaire, livre III*, Paris: Le Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le Séminaire, Livre XI*,

Paris: Seuil.

Lacan, J. (1964). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Le Séminaire, Livre XI, Paris: Seuil.

Lacan, J. (1973). *Encore*, Le séminaire, livre XX, Paris : Seuil.

Lacan, J. (1975). *Encore*, Le séminaire, livre XX, Paris: Seuil.

Lacan, J. (1973-1974). *Les non-dupes-errent*, Seminario inédito.

Lacan, J. (Clase del 18/12/73). *Les Non-dupes-errent*, Seminario inédito.

Lacan, J. (Clase del 18/2/75). *R.S.I*, Seminario Inédito.

Lacan, J. (1974-1975). *RSI*, Seminario inédito.

Lacan, J. (1977). Le sinthome, in *Ornicar?*, (7) y siguientes.

Lacan, J. (1975). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, in *Escritos*, Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Lacan, J. (1962-1963). *L'angoisse*, Seminario inédito.

Lacan J. (Clase del 8 de Mayo de 1963). *L'angoisse*, Seminario Inédito.

Lacan, J. (1981). Conférence à Louvain le 13 Octobre 1972, *Quarto*, (5)

Lacan J. (24 de Noviembre de 1975). Intervención en la Yale University *Kanzer Seminar*.

Lacan, J. (1974). *Télévision*, Paris: Seuil, p. 39.

Lautréamont, (1963). *Chants de Maldoror*, Le livre de poche, Paris, chant II, 3^{ème} para.

Pellion, F. (2000). *Melancolie et Vérité*, Paris: PUF.

Sartre, J. P. (1966). *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard.

Soler, C. (1989). *Innocence paranoïaque et indignité mélancolique*, Paris, Quarto (33).

Jesús González Requena

gonzalezrequena@telefonica.net

Del soberano bien (y de su relación con la diferencia sexual)²⁵

Resumen

González Requena expone cómo por medio de la función paterna se logra atravesar algunas de las vicisitudes que enfrentan al sujeto y lo atrapan encadenándolo a veces a un goce que lo arrastra a la muerte. Propone el hecho de que en el psicoanálisis freudiano se ha pretendido mantener la fase genital como resolución del Complejo de Edipo, empero señala a su vez de manera perspicaz, gracias a los aportes de Lacan, la presencia del falo como elemento crucial en la diferenciación anatómica y subjetiva de hombres y mujeres, siendo la castración esa vía por la cual la ética psicoanalítica debiera apuntar al fin de análisis., es decir, enfrentar al sujeto con el puro vacío, ante la renuncia de los bienes que no son otra cosa que espejismos imaginarios.

Palabras clave:

Ética, goce, lo real, la cosa, violencia, ley, fin de análisis, fase genital, castración, el Padre.

Abstract

González Requena describes how through the paternal role it is possible to face some of the vicissitudes that chain and trap the subject to an enjoyment that drag him to death. Proposes that, in fact, in the freudian psychoanalysis it has been tried to maintain the genital phase as a resolution of the Oedipus Complex, however indicates, thanks to the contributions of Lacan, the

²⁵ Texto cedido gentilmente por el autor. Tomado de: Trama y Fondo N° 15, Madrid, 2003, pp. 31-52.

presence of falo as a crucial element in the anatomical and subjective differentiation of men and women, being the castration that route by which the psychoanalytic ethics had to aim at the analysis end, that is to say, to face the subject to the pure emptiness and the resignation of the goods that are not another thing than imaginary mirages.

Key words:

Ethics, enjoyment, The real, The thing, violence, end of analysis, genital phase, castration, the Father.

Jesús González Requena, filósofo

Universidad Complutense de Madrid

Director Proyecto Trama y fondo

No me haga parecer un pesimista. No desprecio al mundo. Mostrar desprecio al mundo es sólo una forma más de adularlo para obtener reconocimiento y fama. No, no soy pesimista, no mientras tenga a mis hijos, mi esposa y mis flores.

Afortunadamente –añadió sonriente, las plantas carecen de temperamento y no tienen complejidades. Adoro mis flores. Y no me siento desdichado. Al menos, no más que otros (Freud, 1930).

Los científicos, comienzan a tener una pequeña idea de que podrían crearse bacterias terriblemente resistentes a todo, y que a partir de ese momento ya no se las pudiera detener y que tal vez limpiaran de la superficie de la tierra todas esas porquerías, en particular las humanas, que la habitan. Y entonces se sintieron de golpe sumidos en una crisis de responsabilidad. [...] Sería un alivio sublime si de golpe estuviéramos frente a un verdadero flagelo, un flagelo salido de las manos de los biólogos, sería verdaderamente un triunfo, querría decir realmente que la humanidad habría llegado a algo, a su propia destrucción, por ejemplo, ese es verdaderamente el signo de la superioridad de un ser sobre todos los demás, no solamente su propia destrucción, ¡sino la destrucción de todo el mundo viviente! Sería verdaderamente el signo de que el hombre es capaz de algo. Pero con todo nos da un poco de angustia. Todavía no hemos llegado a ello (Lacan, 1974).

La ética del psicoanálisis, la teoría de la pulsión y el final del análisis.

¿Qué tiene que ver el psicoanálisis con la ética? ¿Existe una ética del psicoanálisis?

Freud nunca suscitó directamente esta cuestión, pero sí, en cambio, intervino en debates que se atravesaban con ella. Podríamos resumirlo así: nunca propuso unos nuevos valores éticos, ni tampoco criticó los valores que Occidente había construido a lo largo de su historia, pero pensó que el psicoanálisis podía despejar muchas cuestiones referentes a los errores que la sociedad moderna cometía cuando trataba de realizarlos. Y, desde luego, no dudó en desenmascarar todo lo que le parecía uso fraudulento de los mismos. Pero, en lo esencial, hizo suyos esos valores.

Opuesta habría de ser, más tarde, la posición de Jacques Lacan, quien entró de lleno en el debate ético para, en la senda nietzscheana, deconstruir sistemáticamente esos mismos valores caracterizándolos como espejismos imaginarios. Y para, a la vez, confrontarlos con una llamada al goce sobre la que trató de fundamentar la más paradójica –y finalmente sadiana– de las éticas.

La confrontación de esas dos posiciones, y los efectos de gran calado que producen en el ámbito de la teoría psicoanalítica, constituye el objetivo de este trabajo, que comenzaremos con la señalización de un rasgo común: ambos coincidieron, a pesar de todo, en asociar la discusión ética con uno de los aspectos centrales del psicoanálisis: la noción de pulsión.

Como es sabido, la última teoría pulsional de Freud hubo de establecer, bajo la inspiración de Empédocles, *dos instintos primigenios y antagónicos: Eros y el instinto de muerte*. Sin embargo no por ello dejó de señalar las contradicciones que esa formulación encerraba:

Hemos partido de la antítesis de instintos de vida e instintos de muerte. El amor objetal mismo nos muestra una segunda polarización de este género: la del amor (ternura) y odio (agresión) [...] hemos admitido en el instinto sexual un componente sádico [...] La hipótesis más

admisible es la de que este sadismo es realmente un instinto de muerte, que fue expulsado del yo por el influjo de la libido naciente; de modo que no aparece sino en el objeto. Este instinto sádico entraría, pues, al servicio de la fusión sexual, pasando su actuación por diversos grados (Freud, 1919-20).

¿Por qué, entonces, se aferraba Freud –el tercer Freud– (González, 2002) a su teoría dualista de las pulsiones? Creemos que, sencillamente, porque se sentía íntimamente comprometido con los valores éticos de la cultura occidental. Para él la cultura era la construcción humana que configuraba un entorno ético, digno, para el hombre. Mas como dudaba de que la cultura, por sí misma, tuviera fuerza suficiente para afrontar esa tarea, necesitaba de un fundamento en la naturaleza: era, para él, una cuestión económica, es decir, energética. Y por eso veía necesario postular una buena energía –constructiva, aliada de la construcción cultural para contraponerla a la negativa y destructiva:

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si -y hasta qué punto- el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. [...]. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas «potencias celestes», el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas, ¿quién podría augurar el desenlace final? (Freud, 1929).

Como es sabido, la comunidad psicoanalítica manifestó una intensa resistencia a la nueva pulsión. Y, cuando finalmente fue aceptada, lo fue haciendo omisión de las contradicciones que el propio Freud había anotado. De manera que el tercer Freud fue incorporado eliminando las objeciones que él mismo se formulara.

En su seminario sobre la Ética, Lacan partió de la clara percepción de la dificultad que el propio Freud había localizado en su última teoría pulsional:

Cada vez que Freud se detiene, horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él [...] surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa (Lacan, 1959/60).

Freud había localizado en el individuo una violencia radical, destructiva, dirigida sobre el prójimo. Para designar el foco hacia el que se dirigía esa violencia letal, Lacan habló de *la Cosa*.

¿Qué es la Cosa? [F1] En un primer momento este concepto suscita las mayores dificultades en la lectura de la *Ética* lacaniana. Pero es necesario advertir que esa dificultad participa de la tendencia, tan característica en Lacan, a ocultar sus fuentes para así fascinar y desconcertar a su audiencia²⁶.



²⁶ Las fotos que acompañan a este texto pertenecen al Parterre de Andrómeda de los Jardines del Palacio Real de de la Granga de San Ildefonso y han sido realizadas por Axel Kacelnic.

En cualquier caso, de esa *Cosa* nos dice dos cosas esenciales. Primero, que constituye el *núcleo del goce*: y que es, por eso, lo opuesto al placer: de ahí la angustia que produce su aproximación. Y, en segundo lugar, que ese *núcleo del goce* se sitúa más allá de la frontera que la Ley establece. Y así, en la medida en que el ser humano se aproxima a ese núcleo, la *Ley se desvanece*.

"Das ding [la cosa] es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado (Lacan, op. cit., p. 70).

Allí, se desvanece la Ley, es decir, el orden simbólico: allí, por tanto, cesa la significación, pues la Cosa se encuentra

...más allá de toda articulación significante (Lacan, op. cit., p. 127). O en otros términos: la cosa es lo real: Das Ding es el "interior excluido [...] excluido en el interior. ¿En el interior de qué? De algo que se articula [...] como el Real-Ich, que quiere decir entonces lo real último de la organización psíquica.(Lacan, op. cit., p. 126).

La Cosa es, en suma, lo real en tanto anida en el interior del cuerpo –del otro y de uno mismo. Y es, por eso, lo real mismo del cuerpo. Allí donde se focaliza la agresividad esencial. Por ello lo real de *la Cosa* se encuentra en el comienzo mismo de la experiencia del individuo: "el carácter esencial de la cosa materna, de la madre, en tanto que ocupa el lugar de esa cosa, de das Ding."(Lacan, op. cit., p. 84).

La Cosa se localiza así en el cuerpo de la madre en tanto lugar donde el individuo vuelca su agresividad en el origen –pues allí, después de todo, muerde. Por ello la ley se manifiesta en su fundamento como prohibición del incesto. Así, la prohibición del incesto, y con ella la cultura

toda, tiene por fin construir un supremo objeto de deseo inalcanzable. Pues alcanzarlo supondría descubrir que no hay tal objeto, sino la Cosa misma: lo real.

Y es ahí, en la Cosa, en lo Real, donde Lacan sitúa la *verdad*. Pues, finalmente, en Lacan la verdad no es otra cosa que *la Cosa*: "la dirección de la verdad es indicada, bajo una cobertura, bajo la *Vorstellung* mentirosa de la vestimenta." (Lacan, op. cit, p. 92.)

Y por eso una de sus más directas manifestaciones es, lo dice elusivamente, a través de un viejo poeta francés, el genital femenino: lo que está debajo del vestido. Localiza ahí perfectamente lo real del cuerpo en su manifestación más rotunda, menos imaginizable. [F2]



Esto es, por otra parte, lo que da sentido a esa extraordinaria serie de décimas del poeta Arnaud Daniel... Se encuentra allí la respuesta de la pastora al pastor, pues la mujer desde su lugar, responde por una vez, y en lugar de seguir el juego, le advierte al poeta, en ese grado máximo de su invocación al significante, de la forma que puede asumir en tanto que significante. No soy otra cosa, le dice, más que el vacío que hay en mi cloaca, para no emplear otros términos. Sople un poco allí dentro para ver –para ver si su sublimación todavía se sostiene (Lacan, op. cit., p. 260).

La verdad es que si Lacan hubiera comenzado por ahí, y si, a la vez, hubiera hecho referencia al origen de esta idea, es decir, a Freud y a su concepción del genital femenino como manifestación de la castración, tal y como la explicitara en textos como *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* (Freud, 1925) o *Fetichismo* (Freud, 1927), su divagación sobre *la Cosa* hubiera resultado mucho más legible para el lector.

Pero, en todo caso, debemos anotar lo que, con respecto a ello, Lacan da por hecho: que ahí nadie se sostiene. Podríamos decirlo también así: que ahí él no se sostiene.

Y ante la Cosa tal y como se manifiesta en el cuerpo de la mujer, y en la misma medida en que ahí cesa, se desbarata y desvanece todo orden simbólico, toda articulación significativa, Lacan avanza de la mano de Sade:

Esto no quiere decir que no haya otra solución a la perspectiva de ese campo de la Cosa. Otra solución [...] es quizás un poco más seria. Ella se llama en Sade el Ser-supremo-en-maldad.(Lacan, op. cit., p. 260.)...El prójimo, sin duda, tiene toda esa maldad de la que habla Freud, pero [...] ella no es otra cosa sino aquella ante la que retrocedo en mí mismo. Amarlo, amarlo como a mí mismo, es a la vez, avanzar necesariamente en alguna crueldad. ¿La suya o la mía? [...] nada dice que sean diferentes. (Lacan, op. cit., p. 239).

En el acto del amor se movilizaría así, al máximo, esa violencia esencial del hombre:

¿No puede decirse, empero, que Sade nos enseña, en la medida en que estamos en el orden de un juego simbólico, una tentativa de franquear el límite y de descubrir las leyes del espacio del prójimo como tal? [...] ese prójimo en tanto lo más cercano que tenemos a veces, aunque más no sea para el acto del amor. (Lacan, op. cit., p. 238)

De manera que el sexo estaría habitado en lo esencial por la pulsión de muerte. Tal sería entonces la revelación que Sade nos ofrecería: que "el enunciado correlativo al desgarramiento del velo del templo, a saber, el gran Pan está muerto (Lacan, op. cit., p. 240)." Es decir: que Eros, esa pulsión autónoma positiva de Freud, es un espejismo.

A partir de esa evidencia fascinante del mal, Lacan afirma que el *Soberano Bien* no es otra cosa que un *espejismo platónico*, (Lacan, op. cit., p. 310) es decir, una construcción imaginaria. Lo que podría resultar, en un principio, una idea fácil de ser aceptada: pues, enunciado así, como categoría abstracta, universal y, en último término, metafísica, no se sostendría frente a los avatares históricos²⁷. Pero no es ésta, sin embargo, la objeción que a tal categoría hace Lacan. Pues si rechaza tal noción de un *Soberano Bien*, no duda en cambio, como acabamos de ver, en afirmar la evidencia de una *maldad fundamental*, de un "mal absoluto" (Lacan, op. cit., p. 238) que le conduce a afirmar la existencia de la "maldad fundamental como una de las dimensiones de la vida suprema"²⁸.

En consecuencia, procede a la crítica filosófica del bien, es decir, a la denuncia de su carácter imaginario. Así, según él, todo el pensamiento ético de Occidente habría planteado esa cuestión en términos hedonistas, es decir, en función del principio del placer²⁹. Incluido, añade, el pensamiento cristiano –algo, por cierto, realmente insostenible en una tradición filosófica que ha hecho siempre del sacrificio su figura nuclear.

²⁷ Aún cuando resulta menos aceptable presentar al Creonte de la Antígona sofocleana como el representante de ese Bien Supremo: J. Lacan: 1959/60: op. cit., p. 310.

²⁸ Lacan, J. 1959/60: op. cit., p. 260. p. 87: "el paso dado, a nivel del principio del placer, por Freud, es mostrarnos que no existe Soberano Bien –que el Soberano Bien, que es das Ding, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral."

²⁹ Lacan, J. 1959/60: op. cit., p. 267. "toda meditación sobre el bien del hombre, desde el origen del pensamiento moralista, desde que el término ética adquirió un sentido en tanto que reflexiones del hombre sobre su condición y cálculo de sus propias vías, se realizó en función del principio del placer. Digo todo, desde Platón, desde Aristóteles ciertamente, a través de los estoicos, los epicúreos y a través del mismo pensamiento cristiano, en santo Tomás. En lo concerniente a la determinación de los bienes, las cosas florecen, del modo más claro, en las vías de una problemática esencialmente hedonista."

El lado del bien, para Lacan, es por eso el lado de los bienes, es decir, el de los objetos que se tienen –la dimensión misma de lo imaginario, en suma. Y, a su vez, la tarea del orden simbólico –del universo cultural, en suma no sería otra que la de sostener esa dimensión imaginaria. Pues el concepto de lo simbólico, en Lacan se limita al orden racional de los significantes en tanto estructura, malla, red del lenguaje –el concepto procede del segundo Lévi-Strauss– que configura y sostiene el universo imaginario de los bienes. Su manifestación ejemplar se encontraría –así lo dice en la *Ética en la ciencia*³⁰.

De manera que, en suma, los hombres, “*con placer hacemos realidad* (Lacan, op. cit., p. 271)” Pues el mundo del bien, es decir, en Lacan, el mundo de los bienes, es un mundo utilitario –donde lo *útil* es sinónimo de lo *bueno*, configurado al servicio de las *necesidades* del hombre, y en esa misma medida, una *ficción*, en tanto resultado del *artificio simbólico*³¹. Y es también –aquí comenzaba ya Lacan a lanzar cables a los universitarios de izquierda el mundo del poder: “*El dominio del bien es el nacimiento del poder*”(Lacan, op. cit., p. 276)

Que el soberano bien no existe es precisamente, por ello, lo que el paciente deberá aprender en el final del análisis: “La cuestión del Soberano Bien [...] el analista, sabe que no existe. Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que planea toda la problemática del deseo” (Lacan, op. cit., p. 357).

Sería tarea del psicoanálisis, entonces, *curar al sujeto [...] de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo* (Lacan, op. cit., p. 263.).

30 Lacan, J. 1959/60: op. cit., p. 151: "La ciencia moderna, la de Galileo, sólo había podido desarrollarse a partir de la ideología bíblica, judaica, y no de la filosofía antigua y de la perspectiva aristotélica. El progreso de la eficacia de la captación simbólica no cesa de extender su dominio... de consumir alrededor de ella toda referencia que la limite a datos intuitivos y, dejando todo su lugar al juego de los significantes, culmina en esa ciencia cuyas leyes avanzan siempre hacia una mayor coherencia, pero sin que nada que existe en cualquier punto particular esté especialmente motivado."

31 Lacan Retoma a este propósito el utilitarismo de Bentham.

De manera que Sade aparece como la guía más inequívoca hacia el goce³² (Lacan, op. cit., p. 240). Y así, a la vez, la teoría lacaniana del fantasma –y, por tanto, del sujeto cristaliza entonces a través de Sade:

Sade está sobre ese límite y nos enseña, en tanto que imagina franquearlo, que cultiva su fantasma (...) En tanto que lo imagina, demuestra la naturaleza imaginaria del límite. Pero también lo franquea [...] en la teoría, en la doctrina proferida en palabras que son, según los momentos de su obra, el goce de la destrucción, la virtud propia del crimen, el mal buscado por el mal y, en último término [...] el Ser-Supremo-en-Maldad" (Lacan, op. cit., p. 238).

Se percibe claramente en esta cita cómo, para Lacan, la Ley, el orden simbólico, no es finalmente otra cosa que una red de significantes destinada a sustentar el espejismo de un universo imaginario: si hace un momento hemos contemplado cómo definía la ley como lo que constituía el límite frente a *la Cosa* –es decir, a lo Real, contemplamos ahora cómo afirma –de la mano de Sade la naturaleza imaginaria de ese límite.

De manera que, en este contexto, el sujeto no puede por menos que volverse *impensable* (Lacan, op. cit. p. 119).

. Tal es el destino del sujeto lacaniano: abolirse, desvanecerse en el momento en el que atraviesa el fantasma³³ (Lacan, op. cit., p. 190). Descubriéndose así, en el punto de llegada, como no otra cosa que puro vacío, nada:

32 "Sade... acceso al espacio del prójimo... técnica orientada al goce sexual en tanto que no sublimado."

33 "ese mismo punto supremo donde el sujeto se abole en el fantasma, sus agalma."

...lo más yo mismo de mí mismo, lo que está en el núcleo de mi mismo, y más allá de mí, en la medida en que el yo se detiene a nivel de esas paredes sobre las que se puede colocar una etiqueta. Ese interior, ese vacío que ya no se si es mío o de alguien...(Lacan, op. cit., p. 239).

No podría ser de otra manera, pues en su interior no hay finalmente otra cosa que *la Cosa*: "Pues ese das Ding está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. [...] ajeno a mí estando empero en mi núcleo." (Lacan, op. cit., p. 89)

Y así, finalmente, el desvanecimiento final del sujeto es correlativo con la promoción de "*la mentira como el deseo más fundamental*"³⁴ (Lacan, op. cit., p. 101-102). No hay, pues, ética posible. Del todo descartadas las vías del bien, Sade aparece de nuevo como la referencia teórica central para la definición del héroe –de un héroe, cabe añadir, que solo puede serlo del mal. Pero ya no se trata, evidentemente, de un héroe: es un psicópata el que ha ocupado su lugar –en la antitética de Lacan como, habría que añadirlo, en el psico-thriller postclásico.

La posición de Freud es, sencillamente, la opuesta:

(Viereck)...:Siempre he creído -señalé- que el psicoanálisis necesariamente introduce en quines lo practican el espíritu de la caridad cristiana. No hay nada en la experiencia humana que el psicoanálisis no nos ayude a comprender. Tout comprendre c'est tout pardonner.(...)

34 J. Lacan: 1959/60: op. cit., p. 101. Y p. 101: "esa mentira con la que nos enfrentamos todos los días en el inconsciente." P. 102: "sujeto de la enunciación": "mintiendo, promueve la verdad."

(Freud)....:En absoluto – exclamó Freud y sus rasgos adquirieron la expresión de feroz severidad de un profeta hebreo Comprenderlo todo no es perdonarlo todo. El psicoanálisis no sólo nos enseña qué podemos tolerar, sino también qué debemos rehuir. Nos dice qué es necesario exterminar. Tolerar el mal no es en absoluto un corolario del conocimiento (Freud, 1930).

Ahora bien, si *tolerar el mal no es en absoluto un corolario del conocimiento*, entonces resulta evidente que el conocimiento debe encontrar un fundamento para su correlato: el bien.

Y de ello se ocupa Freud en *Análisis terminable e interminable* (1937), texto emblemático de su última época donde define en términos opuestos a los de Lacan el sentido y el desenlace del análisis. Pues allí, en vez de hablar de un sujeto que se entrega del todo a la pulsión –de muerte y que, al hacerlo, se desvanece, habla de un *yo maduro* capaz de *domesticar, domeñar el instinto*: de lograr *integrarlo en la armonía del yo* (Freud, 1937).

El psicoanálisis permite al yo que ha alcanzado mayor madurez y fuerza emprender una revisión de esas antiguas represiones; unas pocas son destruidas, mientras otras son reconocidas, pero reconstruidas con un material más sólido. Estos nuevos diques son de un grado de firmeza muy distinto al de las primeras; podemos confiar en que no cederán tan fácilmente ante un aumento de la fuerza de los instintos (Freud, op. cit.).

Freud sitúa este objetivo –el de alcanzar *la normalidad psíquica* como una tarea en extremo difícil, a la que, dice incluso, no llegan muchos psicoanalistas³⁵ (Freud, op. cit.), pero que, en cualquier caso, debe constituir la referencia de su labor, el ideal que lo guía:

Es razonable esperar de un psicoanalista –como parte de sus cualificaciones un grado considerable de normalidad y de salud mentales. Además, ha de poseer alguna clase de superioridad, de modo que en ciertas situaciones analíticas pueda actuar como modelo para su paciente y en otras como maestro. (Freud, op. cit.)

¿Es éste un ideal imaginario? En ningún caso, pues no supone ninguna completitud, ningún espejismo de placer. Por el contrario: una extrema tensión ética, como lo muestra el hecho de que hable Freud de *personas de elevada y rara perfección* (Freud, op. cit.).

Que no se trata, como decimos, de un ideal imaginario, lo acusa la formulación del saber que lo constituye y que sanciona el final del análisis:

Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina [la lucha contra la pasividad] hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado a la **roca viva**, y que, por tanto, nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La

35 “No puede negarse que los psicoanalistas no han llegado invariablemente en su propia personalidad al nivel de normalidad psíquica hasta el cual desean educar a sus pacientes.”

repudiación de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad (Freud, op. cit.).

Ningún estado final, pues, de completitud imaginaria, sino el acceso a una roca dura –y por eso hiriente: las rocas duras nos rozan y nos hieren.

Lo que, conviene añadirlo desde ahora mismo, prueba cómo, en Freud, por oposición a Lacan, el estadio genital –pues de tal se trata nada tiene que ver con la completitud imaginaria que fantasea el enamorado. Se trata en ello, por el contrario, de un estadio que exige vencer exactamente eso que Lacan nos presentaba como invencible: el horror a los genitales femeninos, es decir, lo que Freud denominara *la repudiación de la feminidad*.

De manera que la cuestión del sujeto –como sustantividad, no como negatividad permanece abierta en Freud: pues tal es lo que nombra con la noción, sin duda confusa, imprecisa, de un *yo maduro, psíquicamente normal*.

O dicho en otros términos: que eso es lo que se juega en el proceso edípico: la construcción de la subjetividad. Es decir: la construcción del ser. La construcción de un sujeto, de un ser, que se constituye no en abstracto, sino en relación al acto que le aguarda. Un ser acto, en suma.

La Primera Ley, la fase genital y la realidad de la castración

No es extemporánea aquí la referencia a la polémica cuestión de la fase genital –como se sabe, descartada por Lacan como un mito imaginario, pues ésta no constituye tan sólo para Freud el estadio culminante de cuyo alcance depende el atravesamiento y la superación del Edipo

canónico³⁶, sino también, y en esa misma medida, la condición de la cristalización la dimensión ética del sujeto. Pues no sólo constituye la condición de la realización de esa primera ley que, como tal, recibe el hombre en el Génesis: creced y multiplicaros –“la primacía de los genitales [...] en favor de la reproducción es, por tanto, la última fase de la organización sexual”–(Freud, 1923), sino que en ella tiene lugar el proceso material del que depende la constitución ética misma del sujeto.

Recordémoslo: la amenaza de castración provoca una renuncia total al deseo incestuoso: “el complejo [de Edipo] no es simplemente reprimido en el varón, sino que se desintegra literalmente bajo el impacto de la amenaza de castración” (Freud, 1925.p. 2902).

Se abre, entonces, la vía de la sublimación:

Sus catexis libidinales son abandonadas, desexualizadas y, en parte, sublimadas; sus objetos son incorporados al yo, donde constituyen el núcleo del super-yo, impartiendo sus cualidades características a esta nueva estructura. En el caso normal -más bien dicho, en el caso ideal- ya no subsiste entonces complejo de Edipo alguno, ni aun en el inconsciente: el super-yo se ha convertido en su heredero (Freud, op. cit.)

Es decir: el proceso canónico del Edipo muta el deseo incestuoso en deseo sometido a la ley. Y en este contexto es definido el falo como la herramienta de la conservación de la especie – herramienta, pues, de la primera ley: Dado que el pene -siguiendo aquí a Ferenczi- debe su catexis narcisista extraordinariamente elevada a su importancia orgánica para la conservación de

³⁶ Hemos tratado de justificar el concepto de *Edipo canónico* en : J. González Requena: *El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto*.

la especie, cabe interpretar la catástrofe del complejo de Edipo -el abandono del incesto, la institución de la conciencia y de la moral- como una victoria de la generación, de la raza sobre el individuo (Freud, op. cit.).

Como puede verse, esa que denominamos la primera ley constituye, para Freud, un valor ético fundante e indiscutible. El hijo, en su sistema teórico, es la condición de todo: de la supervivencia de la especie y de la posibilidad misma de la cultura. Y todo ello presupone, como su condición esencial, el acceso del sujeto a la fase genital.

De ello se deriva, por tanto, esa necesidad de Freud que ya hemos consignado y que le conduce a postular, frente a la pulsión de muerte, una fuente pulsional opuesta –Eros capaz de aportar la energía suficiente capaz de hacerlo posible. Así, competiría a Eros –y al principio que lo comanda, el principio del placer impulsar la reproducción. Pero hoy sabemos que la reivindicación de Eros no conduce muy lejos, pues nuestra modernidad más inmediata ha constatado sobradamente hasta qué punto el principio del placer tiende a desentenderse de la reproducción: la sociedad occidental contemporánea, con el Estado del bienestar a la cabeza, se organiza precisamente al servicio del principio de realidad-placer y, sin embargo, cada vez encuentra más serias dificultades para hacer posible la reproducción biológica de la especie.

Y no deja de ser notable que esa dificultad que nuestra contemporaneidad experimenta cada vez más acentuadamente encuentre su eco en una cuestión teórica asociada a la posibilidad misma del acceso a la fase genital que Freud nunca logró resolver:

Probablemente ningún ser humano del sexo masculino pueda eludir el terrorífico impacto de la amenaza de castración al contemplar los genitales femeninos. No atinamos a explicar por qué algunos se tornan homosexuales a consecuencia de dicha impresión,

mientras que otros la rechazan, creando un fetiche, y la inmensa mayoría lo superan. (Freud, 1927, p. 2994)...(Pero, añade más adelante)... sólo lo superan en tanto logran conquistarlo con arduos esfuerzos (Freud, op. cit.).

Evidentemente, de las tres posibilidades que Freud identifica –*homosexualidad, fetichismo* o *normalidad* que, subrayémoslo, sólo logra ser alcanzada *con arduos esfuerzos* las dos primeras suponen posiciones perversas –en el sentido clínico del término. La tercera, en cambio, supone la culminación del Edipo canónico y con ella el acceso a la fase genital.

Pero Freud reconoce que no puede explicar cómo se llega hasta allí: cómo se supera ese horror. De manera que reconoce, en ello, un vacío, una insuficiencia, una cuestión no resuelta en su teoría.

Fue ese seguramente uno de los motivos que conducirían a Lacan, por su parte, a someter a una crítica radical la noción misma de fase genital: nadie lograría, finalmente, superar ese horror a la castración femenina, de manera que el deseo mismo manifestaría por ello una estructura esencialmente perversa: “ese fenómeno fundamental que se puede llamar la radical perversión de los deseos humanos” (Lacan, 1957/58, p. 76).

La relación orgánica del deseo con el significante... lo que en él hay de absolutamente problemático, irreductible y, hablando propiamente, perverso... eso que es el carácter esencial, viviente, de las manifestaciones del deseo humano, en primer plano del cual debemos colocar su carácter no solamente inadaptado e inadaptable, sino fundamentalmente marcado y pervertido.(Lacan, op. cit., p. 313.)

Es en este contexto, por lo demás, en el que debe inscribirse la larga cita de Lacan que encabeza este texto y que cobra la forma de esa fantasía –que presenta como *sublime*, como un *verdadero triunfo*, que encuentra su clímax en la destrucción definitiva de la especie. Se trata de una fantasía recurrente en nuestra posmodernidad que hemos tenido ocasión de encontrar y analizar en lugares varios de la vanguardia, desde *La edad de oro* de Luis Buñuel (Lacan: op. cit., p. 313) a *El Club de la lucha* (González Requena, 2002a).

Textos que constituyen, en todos los casos, expresiones precisas de ese horizonte sadiano de la antiética lacaniana: el horizonte de la destrucción absoluta.

Pero no es menos notable que sea aquí donde Lacan sitúe un auténtico acto –*sería verdaderamente el signo de que el hombre es capaz de algo*, a la vez que lo excluye en el ámbito de la experiencia sexual, donde afirma una y otra vez que *la relación sexual es imposible*³⁷ (Lacan, 1974, p 29-30).

Allí, en ese acto que después de todo, en su opinión, no lo es, tan sólo puede haber simulación, es decir, mascarada: *simular con su carne el logro de lo que no está en ningún lado.*" (Lacan, 1959/60, p. 375).

Pero Freud, desde luego, no dio nunca ese paso: aún cuando dejó formulada esa cuestión sin resolver que ya hemos anotado, no por ello renunció a la noción de fase genital –y de relación sexual, como la cima del Edipo canónico. Rescatar esas nociones, devolverles su actualidad en el pensamiento psicoanalítico, será a partir de aquí el otro objetivo de este trabajo, en la convicción de que se anudan de una manera nuclear con la cuestión misma de la ética.

³⁷ no hay ninguna probabilidad de que eso tenga éxito alguna vez [...] la sexualidad, para el parlêtre no tiene esperanzas.

Hemos recordado ya como Freud fundamenta la eficacia de la amenaza de castración en el descubrimiento por el varón de los genitales femeninos. Pero es necesario señalar que no se conforma con ello: da, además, un sorprendente salto conceptual que le lleva a localizar ahí, en los genitales femeninos mismos, la *realidad* de la castración: habla, a propósito de ellos, de una *castración realizada*, por oposición a la *mera amenaza de castración* que experimenta el varón:

La divergencia que en esta fase existe entre el desarrollo sexual masculino y el femenino es una comprensible consecuencia de la diferencia anatómica entre los genitales y de la situación psíquica en ella implícita; equivale a la diferencia entre una castración realizada y una mera amenaza de castración. [F3] (Freud, 1925).

¿Qué designa con ello? Es decir: ¿cómo opera aquí el término castración?
¿Cómo el nombre de una realidad dada –la carencia de pene, la hendidura en su lugar?
¿O cómo tal es lo que la palabra parece indicar el resultado de un acto de castración?



Probablemente en ambos sentidos. Pues es precisamente la conjunción de ambos lo que determina el complejo de castración como la cara más profunda del complejo de Edipo. Veámoslo.

Como sabemos, Freud suscita con relación a esta cuestión la fantasía del niño según la cual el padre habría castrado a la madre. Y no es por cierto ésta, contra lo que puede parecer a primera vista, una idea disparatada. Pues, de hecho, nos encontramos ante tres datos que aparecen simultáneamente en la experiencia del niño: la irrupción del padre, el descubrimiento de la falta en la madre y la escena primaria. En ésta, el niño percibe el acto sexual de los padres como un acto violento. Y como uno en el que el padre actúa y la madre padece –gime. Por eso intuye que en su núcleo tendría lugar la castración de la madre, de manera que esa evidencia constituiría el fundamento del temor del niño a que el padre pudiera hacer lo mismo con él.

Desde luego, Freud no dijo que así sucediera realmente, sino que así lo percibía el niño. Sin embargo, como hemos visto, hablaba a la vez, a propósito de los genitales de la mujer, de una *castración realizada*. Laten en esa expresión, por tanto, los dos sentidos de la palabra castración: la percepción y el resultado de un acto. Y por otra parte, ¿no es después de todo esa la evidencia más intensa de la relación del sexo con la pulsión de muerte que le llevó a poner en cuestión el par mitológico Eros / Tánatos? Además, ¿acaso no hay, en ello, gemidos? Los hay, sin duda, y dicen la verdad de lo real del sexo: del dolor que hay en ello.

De manera que Freud localiza ahí, en el acto sexual, la violencia. Pero, al hacerlo, no saca de ello todas las conclusiones necesarias. Y, de hecho, retrocede ante esa evidencia que ha encontrado en el análisis del texto de sus pacientes.

¿Por qué? ¿Por qué no renuncia a un Eros autónomo? ¿Por qué no lo funde con la pulsión de muerte? ¿Quizás porque teme que eso aniquile de un solo golpe toda la obra cultural, todo el edificio ético? En todo caso, ahí se detiene y calla, conformándose con sugerir que el *yo maduro* sabe de eso y lo contiene. Y es ahí, por lo demás, donde el psicoanálisis levanta sus diques frente a la pulsión.

Ahora bien, ¿qué hace después? ¿Qué responde, en la prosecución de su obra, a esta cuestión interrumpida? En seguida nos ocuparemos de ello. Pero antes deberemos volver a Lacan:

Pues Lacan, por su parte, prosiguió a partir de ahí. Y esa fue, después de todo, su principal aportación a la historia del psicoanálisis. Pero, al hacerlo, desencadenó precisamente esos temidos efectos que hicieron a Freud detenerse. Pues, de hecho, con Lacan, como hemos visto, se introduce en el psicoanálisis la deriva deconstructiva que ya en tiempos de Freud –desde Nietzsche al menos había comenzado a invadir el pensamiento occidental.

En todo caso, Lacan supo reconocer lo esencial de la pulsión: que empuja a lo real, que reclama el goce –es decir, de acuerdo con nuestra definición: el contacto con lo real. El goce – concepto que toma, una vez más sin reconocer la deuda, del concepto batailliano de *violencia* (Bataille, 1957).

– como aquello hacia lo que empuja la pulsión de destrucción: no a un objeto, sino a la destrucción de todo objeto, incluido el yo.

Y añade, además, la idea de que lo que se resiste a ello –a la exigencia de goce que emana de la pulsión de muerte no es otra pulsión de signo opuesto, sino el propio yo en tanto dispositivo imaginario que demanda placer –idea que, una vez más sin que ello sea explicitado, procede de Schopenhauer (1998).

De manera que esto es lo que debemos reconocer a Lacan: que, porque lo dio, nos permite dar el paso ante el que Freud se detuvo. Mas, sin embargo, cabe la posibilidad de darlo en una dirección diferente a la del propio Lacan. Y ello porque la solución lacaniana es insuficiente: si Freud había hablado de dos pulsiones, una negativa y otra positiva, Lacan dio el paso notable de reducirlas a una sola –la pulsión de muerte, pero manteniendo, para ésta, la valencia negativa. Con lo que no desmitologizó la pulsión, sino que la mantuvo mitológica, pero negativa –infernial, sadiana.

Que eso fuera, seguramente, lo que retuvo a Freud, dice mucho a favor del rigor teórico de Lacan –especialmente como analista de los textos freudianos. Y también, seguramente, de su irresponsabilidad. Pero, ¿por qué esa deriva infernal? Seguramente porque Lacan no supo –no pudo ver dónde podía encontrarse una mejor solución.

Pues, de hecho, hay en Lacan un punto notable donde, por lo que se refiere al descubrimiento freudiano de la vinculación de la sexualidad con la agresividad, habría de

apartarse de Freud: Lacan ignoró en todo momento la función castradora del padre. Y así, al quedar la violencia desligada de esa función paterna castradora y violenta, todo había de conducir a la deriva sadiana. De manera que esa dimensión del más allá del principio del placer, la dimensión de la pulsión de muerte y el goce, quedaba separada, exterior e inaccesible, de toda vinculación con lo simbólico.

En la senda del cuarto Freud: la verdad histórica, el héroe-profeta

¿Qué hizo, en cambio, Freud? Algo que hubo de desconcertar a todos sus discípulos: intentó construir una teoría materialista del origen de la religión monoteísta. Se trata ya del cuarto Freud (González Requena), todo él volcado a la escritura de su *Moisés y la religión monoteísta* (Freud,1938).

Allí, contra todo lo imaginable, hubo de dar un giro radical en su concepción de la religión: el que va de considerarla una forma de opio a reconocer su verdad histórica. “La religión no debe su fuerza a verdad alguna entendida al pie de la letra sino a la verdad histórica que contiene.” (Jones,1976, p. 213)

¿Cómo se conecta esa aventura teórica final con la cuestión pendiente –el acceso a la genitalidad y la función violenta, castradora, del padre en ella? Sin duda, la conexión no es explícita, pero puede ser percibida en una lectura atenta, siempre que estemos dispuestos a rellenar los huecos necesarios. El lazo fundamental es, sin duda, el padre. Y es seguramente en la temática del padre donde mejor se manifiesta la separación de caminos entre Lacan y Freud –ese que llamamos el *cuarto* y al que Lacan en lo fundamental ignora.

Diríase que todo el esfuerzo de Freud condujera a buscar las vías de ligazón entre el padre castrador y ese otro padre, netamente simbólico, que es el Dios monoteísta. Reaparece, así, el

padre de la horda: alguien que, en cierto modo, castra a todos. Y, en el otro extremo, Dios, el Padre Ley. Y, entre ambos, emergen las figuras de dos héroes culturales: Moisés y Jesucristo. Está en juego, pues, el lugar: la función del padre³⁸.

¿Qué aporta Moisés –pues es en él donde Freud reconoce la figura del héroe, y uno, por cierto, que se encuentra en las antípodas del sadiano a la teoría freudiana de la función paterna? Precisamente su rasgo distintivo: el ser un profeta; el héroe-profeta entregado a la tarea de construir el fundamento de la posición paterna en Occidente: el Dios monoteísta. Tal sería la *verdad histórica* de la religión.

Notable concepto éste –el de *verdad histórica*, en el que prácticamente no se ha reparado, cuando, sin embargo, constituye una novedad filosófica decisiva pendiente de ser explotada. Pues hablar de verdad histórica supone situar la cuestión de la verdad fuera del plano donde ha permanecido durante siglos y en el que, llegado un momento dado, hubo sido derribada – Nietzsche–: el plano de la metafísica.

Pero significa, igualmente, no identificarla con lo real: pues no hay historia de lo real. Por el contrario, sólo hay historia frente a lo real. La *verdad histórica* es, por eso, una verdad construida: su dimensión es la de la palabra en tanto afronta, hace frente a lo real.

Y otro aspecto decisivo: la *verdad histórica* no es constatativa, sino profética. Podríamos decirlo así: el Dios monoteísta existe como una realidad histórica –y la prueba es que conforma la historia de Occidente– en la medida en que ha sido profetizado: introducido por la palabra.

³⁸ No debemos olvidar, además, que existe, en este periodo un texto, sin duda breve –por oposición al desmesuradamente largo, e inconcluso, titubeante, del *Moisés y la religión monoteísta*–, pero que actúa, en cierto modo, como su revelador –en el sentido químico, también fotográfico, del término: el de *Un trastorno de la memoria en la acrópolis* (1937). Allí Freud trata de resolver –lo hemos mostrado en *El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto* la relación con su propio padre.

Pero esa es también, después de todo, la dimensión de la Ética. Pues, es hora de decirlo, en Freud el soberano bien existe y nada tiene que ver ni con lo metafísico ni con lo imaginario: Para Freud el soberano bien es siempre histórico y no es otro que la verdad:

Y, finalmente, no debemos olvidar que la relación psicoanalítica está basada en un amor a la verdad -esto es, en el reconocimiento de la realidad- y que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño (Freud, 1937).

“*Que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño*”, muestra hasta qué punto la noción freudiana del bien nada tiene que ver con lo imaginario. Pues el bien no es la extensión ni la suma de los bienes –de los objetos, del placer: su dimensión no pertenece al ámbito de lo imaginario sino al de lo simbólico. Es decir: su dimensión es la de la verdad, es decir, la de la palabra.

La verdad en Freud, por eso, no es lo real, sino la palabra real que lo afronta y, al mismo tiempo, lo configura –tal es lo que nombra la expresión *reconocimiento de la realidad*. Y, en esa misma medida, el soberano bien es, igualmente, la dignidad: la dignidad del que afronta la verdad. Esa es la dimensión en la que hay que situar ese *yo maduro* que nace, en el análisis, en tanto construido por el trabajo simbólico que en él tiene lugar. Pues el yo maduro es un yo con cicatrices: a través de esas cicatrices que lo hienden y configuran –que hacen de él una figura hendida y por eso humana sabe de la verdad que lo sujeta y habita: esa verdad que late en su interior y que conforma al sujeto del inconsciente.

De manera que el cuarto Freud comienza a alumbrar una solución opuesta a la lacaniana. Para Lacan todo se reduce, finalmente, a una dialéctica sin solución –y por eso letal entre la pulsión y el yo, en la que el sujeto no encuentra otro destino que su disolución –al atravesar el fantasma. Es por eso, lo dice una y otra vez, un sujeto que, en lo esencial, nunca sabe. Y sin

embargo, paradojas de la aventura del saber, fue él quien, a la vez que lo negaba, realizaba esa articulación, esa lexicalización esencial que tanto nos permite avanzar en la comprensión del cuarto Freud: la del *sujeto del inconsciente*.

La escena primordial y la función simbólica de la palabra

Freud no tuvo tiempo de introducir esta nueva magnitud –la *verdad histórica* en su aparato teórico. Y sin embargo, todo invita a ello. Ya va siendo hora, por tanto, de que lo hagamos.

Señalábamos más arriba cómo, una vez localizada la violencia en el núcleo del acto sexual, Freud callaba, se aferraba a su par mitológico de pulsiones. Y habría que añadir: retrocedió incluso en una diferencia esencial que había acuñado en su momento: la diferencia entre la pulsión –como energía en sí misma libre y el deseo en tanto pulsión ligada a un objeto –y por cierto que también en esto le siguió Lacan. Es notable, a este propósito, el que tanto en ese texto esencial que es el *Análisis terminable o interminable*, como en el *Compendio del Psicoanálisis* que escribe al año siguiente (1938), esa diferencia haya desaparecido.

En ambos, Freud habla de cómo la cultura contiene, reprime y canaliza la pulsión –esa pulsión que por ser tal siempre localiza a la muerte en su horizonte a través de ciertos *diques* –la expresión en suya que la encauzan y canalizan de acuerdo con la ley. Ahí, sin duda, la función del padre prohibidor se entiende bien, pero no encuentra un lugar claro su contrapartida más dura: la del padre castrador.

¿Qué necesitaba para poder articular esa violencia, la del padre prohibidor pero sobre todo castrador? Necesitaba precisamente, poder articularla en una dimensión de otra índole – precisamente esa en la que el deseo se constituye como articulación, como ligazón de la pulsión.

Necesitaba pues de otra cosa que sabía que existía –pues la ética, el compromiso con la verdad, era para él un dato esencial de su experiencia, pero que, sin embargo, no entendía, no lograba articular.

¿Qué? Precisamente esa función simbólica de la palabra que no es otra que la función profética. En ella el padre comparece no sólo como quien prohíbe y castra, sino también como quien, a la vez, promete. Y, prometiendo, funda al ser en su dimensión esencial que es a la vez – ¿cómo podría ser de otra manera?– histórica.

Reconstruyamos pues ese proceso: retomemos la cuestión de la culminación del Edipo: ¿Qué hace posible el paso de la fase fálica a la fase genital? Sólo una cosa puede hacerlo: una palabra que oriente hacia allí el goce –es decir: una guía simbólica. Es decir, una promesa: la promesa de un héroe profeta –*Habrá, para ti, un momento en que habrás de conocer del goce.*

Ahora bien: ¿no es de eso de lo que hablan los cuentos maravillosos? Esos cuentos que el niño recibe como profecías que sus padres, en tanto Destinadores, le dan –sería más exacto decir que le *donan* cuando se los cuentan. Y éste es el saber que esos cuentos encierran: que la princesa le aguarda, y que por eso habrá de cualificarse como héroe capaz de vencer a su dragón y salvarla. Y también que, a ese dragón, habrá que cortarle la cabeza.

[F4][F5][F6]

En ellos, la función del Destinador, del padre simbólico, es nuclear: destina –y promete la tarea. Son cuentos, recordémoslo, que no se cuentan en cualquier momento sino, precisamente, en el periodo de las pesadillas infantiles, es decir, en el momento en el que la escena primaria – preferiríamos denominarla *primordial* late muy cerca de allí. En ese momento, por tanto, en el que el yo del niño, no alimentado por la presencia de la madre, tiembla, se tambalea. Intenta



dormir, pero despierta en pesadilla, pues la madre no sólo no está allí, sino que está en otro lugar, cerca de allí pero tras una puerta cerrada. Y allí, gime –allí arde con las llamas del goce.

El niño, como la niña, intenta ir a salvarla, pero, cuando lo hacen, chocan con la puerta cerrada. Y con el padre. Pues bien, allí, tras esa puerta, el padre ejerce como padre castrador: castra a la Imago primordial sobre la que el yo del niño se ha configurado por identificación. Y, en esa misma medida, castra al yo. Le hace un corte que cicatriza –pero sólo si es acompañado por la palabra, por el relato simbólico necesario como identidad sexual diferenciada.

Se trata, precisamente, de lo que hemos tratado de mostrar a través del análisis del rito de *los tres Reyes magos* (González Requena, 2002b) del proceso, bien material e histórico, de la construcción del inconsciente a través de la inmersión de la escena primaria simbolizada. Pues esto es, después de todo, lo que hay en el núcleo del inconsciente: una experiencia de lo real –la escena primaria prendida por un relato simbólico. Y, así, constituida en escena primordial.

Del enamoramiento al acto: el héroe frente a la mujer

De manera que esta es, finalmente, la cuestión esencial: que haya un momento dado, y demorado, para eso, es decir, para el goce –para la violencia. Si el varón puede llegar allí es porque la violencia, la agresión, late en él. Y si la mujer puede entregarse allí es porque la violencia y la agresión late, igualmente, en ella.

Pero conviene que, cuando eso suceda, cuando lleguen hasta allí, eso sea algo más que un *suceso* –una experiencia de lo real desintegradora, vacía de sentido, es decir: hace falta que alcance la dignidad del *acto*. ¿Cuál es la condición necesaria para ello? No basta, desde luego, con la voluntad. No es una cuestión de conciencia. Pues en el momento del acto, que es el momento de lo real, la conciencia, el Yo, no está –se desvanece a la vez que el objeto que lo ha

configurado; para eso hace falta contar, en el inconsciente, con un relato verdadero: uno capaz de prefigurar el acto para que así, cuando éste tenga lugar, pueda ser conformado como palabra –y encuentre, en esa misma medida, sentido. Hace falta, en suma, que ese momento vacío de conciencia, el momento del acto, pueda quedar inserto en un relato que lo integre, lo conforme y lo continúe. Tal es, después de todo, lo que diferencia al mero suceso –siempre real del acto: pues sólo hay, en rigor, acto, cuando el suceso puede encontrar su lugar y resultar inscrito en el relato que lo configura y lo dota de sentido.

Y después de todo, toda la obra cultural, en ese que es su principal monumento, el erotismo, apunta hacia ello: a hacer de la violencia algo humano y productivo. La tarea del rito, por eso, no estriba sólo en canalizar la pulsión, sino también –eso es, después de todo, lo fundamental en permitirle alcanzar la mayor intensidad. El máximo poder transgresor. Precisamente por eso uno de los aspectos centrales de esa tarea cultural, tal y como se simboliza en la historia de Occidente a través del culto a la Virgen y del amor cortés, es la construcción del enamoramiento.

Sin duda: el enamoramiento es un estado imaginario, más no por ello debemos despreciarlo, sino todo lo contrario: debemos valorarlo como un momento a la vez imaginario y necesario. Y ello por algo evidente que parece hemos olvidado: que enamorarse –poder enamorarse es un síntoma de salud. Pues de lo que se trata en tal estado es, precisamente, de realizar esa tarea esencial que consiste en construir el deseo: literalmente: en ligar la pulsión a un objeto.



Allí, en el enamoramiento, se reedita el primer objeto del deseo como objeto total. [F7] Y allí alcanza, en esa misma medida, su máxima intensidad el deseo imaginario, a la vez que la fase fálica alcanza su culminación: la que se expresa en el anhelo de poseer el objeto, de fundirse con



–en él. Pero, desde luego, no basta con eso. Es más, en ese estado, el del enamoramiento, el varón corre el peligro de quedar paralizado en un estado de adoración hacia el objeto que le impida afrontar la tarea que lo aguarda. Pues es eso, precisamente, lo que le aguarda: una tarea. La apoteosis de la fase fálica –presidida por la dialéctica del tener que se alcanza en el enamoramiento debe por ello resolverse como acceso a la fase genital: esa fase que ya no es la fase del *tener*, sino la del *hacer* y el *padecer*. [F8]

En ningún lugar como en el Occidente cristiano –y hay que añadir, católico el tabú de la virginidad ha llegado más lejos en su dimensionamiento simbólico: hace de la mujer, de su virginidad, algo sagrado precisamente para permitir que la violencia del acto sexual alcance su máxima intensidad. [F10] Pues si se trata de llevar la violencia a su mayor intensidad, ¿qué puede haber de más intenso que la destrucción, la castración del objeto más sagrado y más bello? – Conviene recordarlo: el fetichista no se enamora: el *objeto a* es, digámoslo de una vez, un objeto bastante miserable. De manera que, cuando se lo atraviesa, se atraviesa, después de todo, bien poco.

Y es en este contexto, por cierto, donde el falo adquiere su dignidad. Aquí, también, la oposición entre Freud y Lacan es neta. Pues para éste último el falo constituye el *resorte* mismo de lo cómico:

En la dimensión cómica... se trata también de la relación de la acción con el deseo y de su fracaso fundamental en alcanzarlo(...). La dimensión cómica está creada por la presencia en su centro de un significante oculto, pero que en la comedia antigua, está ahí en persona –el falo... lo que... nos hace réfr... el hecho de que la vida se desliza (...) El falo no es sino un significante, el significante de esa escapada (Lacan, 1959/60, p. 373).

Ya hemos constatado cómo para Freud, por el contrario, el falo obtiene su dignidad de su función en relación a la primera ley –dada su *importancia orgánica para la conservación de la especie* (Freud, 1925, p. 2902).

No sólo es pues, un significante, sino también una herramienta a la vez simbólica y real que determina la diferencia y la dialéctica misma de los sexos: “Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del pene. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene y viene a heredar al seno materno” (Freud, 1923).

Lo que no excluye, desde luego, que, en el juego de la seducción, cuya dialéctica se despliega todavía en el ámbito de la fase fálica –recordémoslo: la del tener y no tener, comparezca un falo imaginario. Ahora bien, cuando se abre el horizonte del acto –ya no regido por la dialéctica del tener y no tener sino por la del hacer y el padecer que caracteriza a la fase genital ese falo imaginario, comparece del lado de la mujer. [F9] Pues en tanto ella convoca al hombre al acto lo hace invistiéndose fálicamente: si es el falo lo que hace figura en la dialéctica imaginaria, la mujer, para convocar al hombre al acto, se da como figura: se yergue –subida, incluso, a unos altos zapatos de tacón, se estiliza –de ahí su preocupación por tener una *buena figura* [F10]–, se ofrece, toda ella, como aquello, precisamente, de lo que carece. No basta, pues, para definir esa posición que, entonces, es la suya, con el enunciado lacaniano que afirma que *la mujer, en el amor, da lo que no tiene* (Lacan, 1956/1957, p. 155).

Sería más exacto decir que, en el juego de la seducción –pues, volveremos a ello en seguida, otra cosa es lo que se juega en el amor la mujer *se da* –se pone en escena como lo que no tiene: como eso que sabe puede guiar el deseo del hombre hacia el acto. Y por eso se inviste



fálidamente, se da –no como un *objeto a*, sino como un falo imaginario. Proclama, así, ser el objeto del deseo, pero lo hace en un gesto de desafío hacia el hombre para el cual levanta esa escenografía; pues en ella late, finalmente, este enunciado: *demuéstrame que no lo soy, que tú lo tienes*. [F11] Podríamos, todavía, enunciarlo de una manera más directa: si se yergue, si se eleva sobre el pedestal de sus zapatos de tacón, lo hace, finalmente, para ser derribada de él y, entonces, más allá de todo ese esforzado trabajo escenográfico, poder entregarse al goce.



Así, frente a ese falo imaginario, el falo de la fase genital es, por el contrario, el falo que se usa: la herramienta del acto que es también la herramienta del goce: un falo *real* que hiere y castra –por eso la espada es su mejor metáfora. [F12] Pero es también, a la vez, un falo *simbólico*: pues nombra y promete; es la palabra del compromiso con la mujer: de ser su amo, sujetarla en su goce, darle su nombre, acoger a su hijo. [F13]



En cierto modo, esta es la asombrosa tarea de la cultura: poner en el centro de todo, con la máxima dignidad transgresora, un momento de violencia radical capaz de devenir en un goce productivo. Pues eso es, finalmente, lo que exige la primera ley: un horizonte productivo para el goce: el hijo³⁹. Y así el ser, porque es en la palabra, se perpetúa como palabra encarnada.

De esto, pues, se trata, entonces. El héroe, armado con su falo, afronta a la mujer –a lo real que hay en ella. [F14] El héroe, decimos, pues aunque esta palabra no termine de cristalizar en el discurso freudiano sobre la diferencia sexual, resulta sin embargo la más apropiada para caracterizar la posición masculina en tanto capaz de acceder a su función en la fase genital.



Pues tal es, después de todo, la posición masculina tal y como Freud la concibe: aquella que ha superado la posición homosexual y la fetichista para, vencido *con arduos esfuerzos*⁴⁰

³⁹ falo su importancia orgánica para la conservación de la especie.



(Freud, 1927: op. cit.) el horror a la castración de la mujer, ser capaz de poseerla y, al hacerlo, infringirle el goce.

Y la mujer, a su vez, comparece allí como la que, en tanto se da como lo que no tiene, en tanto pone en escena el falo imaginario, encarna el objeto total. [F16] Y así, en tanto tal, se ofrece como objeto sagrado para un sacrificio ritual: se entregar al hombre, se da como objeto, para ser castrada. Y así, a través del hombre, se entrega al goce: sabe de lo real que hay en ella. Y de eso se trata, a su vez, para el hombre: no de tenerla, sino de poseerla: de infringir la castración a la mujer, desposeerla de su posición fálica, castrarla, herirla y, al hacerlo, afrontar el desvanecimiento del objeto. [F17]



Allí se toca lo real, y por eso la castración es uno de sus nombres. Y por eso, a la vez, el héroe es el que camina de frente hacia el goce: pero no hacia el goce mediocre del *objeto a* –el goce del fetichista, ni a ese otro goce canalla de la aniquilación del otro sujeto. Por el contrario: el héroe es el que camina de frente hacia ese goce más intenso que es el del sacrificio del objeto más bello. [F18]



Pero, sobre todo, el héroe es el que resiste, en ese sacrificio, la desaparición del objeto, abrasado por el goce y, entonces, es capaz de tender la mano al sujeto que emerge de esa desaparición: [F19] un sujeto que goza, es decir, que padece. [F23]



Y entonces, si el hombre aguanta ahí, descubre que la compasión –el saber de la pasión del otro, del otro sujeto es el verdadero nombre del amor.



⁴⁰ “Adviértase [...] qué función cumple el fetiche y qué fuerza lo mantiene: subsiste como un emblema del triunfo sobre la amenaza de castración y como salvaguardia contra ésta; además, le evita al fetichista convertirse en homosexual, pues confiere a la mujer precisamente aquel atributo que la torna aceptable como objeto sexual. [...] El fetichista no halla dificultad alguna en lograr lo que otros hombres deben conquistar con arduos esfuerzos.”

Referencias

- Bataille, G. (1957). *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1979.
- Freud, S. (1919-20). Más allá del principio del placer. En *Freud Total 1.0* (1995) , versión electrónica, Rosario: Ediciones Nueva Hélide.
- Freud, S. (1923). *La organización genital infantil (adición a la teoría sexual)*. En *Freud Total 1.0*, (1995), versión electrónica, Rosario: Ediciones Nueva Hélide.
- Freud, S. (1925). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. En *Obras Completas*, (1974), (8), Madrid: Biblioteca Nueva, p. 2902.
- Freud, S. (1927). Fetichismo. En: *Freud Total 1.0*, (1995), versión electrónica, Rosario: Ediciones Nueva Hélide.
- Freud, S. (1929). El malestar de la cultura. En: *Freud Total 1.0*, (1995), versión electrónica, Rosario: Ediciones Nueva Hélide.
- Freud, S. (1937). Análisis terminable e interminable. En *Freud Total 1.0*, (1995), versión electrónica, Rosario: Ediciones Nueva Hélide.
- Freud, S. (1938). *Moisés y la religión monoteísta*, En *Freud Total 1.0*, (1995), versión electrónica, Rosario: Ediciones Nueva Hélide.
- González Requena, J. (2000). La edad de oro. En *Trama y Fondo* Nº 9, Madrid.
- González Requena, J. (2002a). El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto. En *Trama y Fondo* Nº 13, Madrid.
- González Requena, J. (2002b). Los 3 Reyes Magos, Madrid: Akal.
- Jones, E. (1976). Vida y obra de S. Freud (3), Buenos Aires: Ediciones Horme, p. 213.

Lacan, J. (1998). *Le séminaire 5 de 1957/58. Les formations de l'inconscient*, Seuil: Paris, p. 76,313.

Lacan, J. (1988). *Seminario 7 de 1959/60. La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1991). *Le Séminaire 8 de 1960-1961. Le transfert*. Seuil: Paris, p. 119, 190.

Lacan, J. (1980). *Apertura del congreso. Séptimo Congreso de la Escuela Freudiana de París de 1974*. En: *Actas de la Escuela Freudiana de París, (7) I Congreso Roma*, Barcelona: Ed. Petrel, pp. 19, 29-30.

Schopenhauer, A. (1998). *El Dolor del Mundo y El Consuelo de la Religión*, 1851. Madrid: Alderabán.

Silvestre, George (entr.) *Freud, el padre del psicoanálisis*. (Trad. Antonio Resines.)

El País Semanal No. 1017, 24-3-96.

Mónica Bagnarello

monicabag@yahoo.com

Gradiva, un relato sobre un deseo encubierto

Resumen

Hanold en pos de un más allá del deseo paterno, y ante la dificultad que esto siempre impone, es decir, la transgresión de las fronteras del padre, recurre como única salida a una construcción delirante: una estatua le sugiere de algún modo un andar distinto en procura del deseo propio, ante el mandato familiar de que continúe los pasos del padre.

Palabras clave:

Imagen deseo propio, deseo de los padres, alucinación y delirio

Abstract

Hanold, willing to go beyond the paternal desire and facing the difficulty this always imposes, that is, the transgression of the father's boundaries, resorts to a delirious construction as the only way out: a statue somehow suggests to him a different way to move about in order to fulfill his own desire, before the family's command that he follow his father's footsteps.

Keywords:

Image, own desire, parents' desire, hallucination and delirium

Mónica Bagnarello

Doctoranda Universidad Complutense de Madrid

Psicóloga Country Day School, Costa Rica

Norbert Hanold, queda atrapado ante la imagen de una estatua que llama Gradiva.

Según Hanold, el nombre Gradiva significa *la que camina, la que anda*, y en algún momento surge un cuestionamiento sobre si ese andar significa una determinada actitud ante la vida.

Este joven comienza a preguntarse, investigar e interesarse sobre esta imagen, inclusive tiene sueños cargados de emotividad relacionados a esta estatua. En estos sueños, él trata de hablarle pero ella no escucha, y ve pero no lo mira, es sólo imagen.

Norbert se compara con un canario en una jaula de oro, sus barrotes es la tradición familiar, donde su principal función sería perpetuar los deseos de su padre, con respecto a mejorar, y sobresalir a nivel profesional. Al ser esta cadena sagrada, más allá de ella, no se puede pasar. La garantía de esta cadena, era el supuesto tener todo, sin embargo entre líneas deseaba un andar diferente al del padre. El manifiesto de esta perpetuación del deseo del padre, se cumplió al pie de la letra, haciendo regla que el mármol y el bronce eran lo único realmente vivo y daba valor a su existencia humana, negando de esta manera, cualquier tipo de contacto sensorial con otras personas, éstas se convirtieron en una extraña figura. Manifiesta molestia ante las parejas de recién casados, y consideraba que la ciencia, era su compañera fiel de viaje.

En uno de sus viajes de estudio, para su sorpresa cree alucinar que está viendo a Gradiva caminar por las calles. Cuando finalmente la encuentra, se siente en un ensueño el cual no puede delimitar entre la realidad y la ficción. Ese momento tenía que ser ficción...

Esta figura resplandeciente, perfectamente igual a la imagen, carecía de sentido, ya que una mujer no podía ser Gradiva...tenía que ser imagen estatua. Esa era la regla. El acercamiento era a la ciencia, no a la carne.

Esta obediencia a su padre, permite a Norbert, acercarse a su deseo, únicamente mediante un delirio. Este delirio lo convierte en hombre, y a la Gradiva en mujer. Zoe íntima amiga de su infancia, la cual con el tiempo, y con el afianzamiento de su relación, la fue haciendo más difusa, distante y ajena. Sin embargo, la imagen de la Gradiva, que era Zoe, ocupaba un lugar especial en su despacho, estaba en el centro de su biblioteca, era el punto de distonía entre sus libros y apuntes. Era el momento de luz en la mañana. Ella siempre estuvo ahí, pero escondida en la mente de Norbert.

Solamente a través de la locura, se pudo atravesar el umbral del deseo, del amor. Solamente estando loco, pudo alejarse del deseo de su padre, para entrar en el suyo.

Resultó ser que la Gradiva era la mujer que vivía frente a su casa, pero que estando tan cerca, no la podía delimitar como mujer. Al pasar de imagen a mujer, siendo la locura el camino, encontró en el significado de Gradiva, lo mismo que en el apellido de Zoe, qué es *la que resplandece al caminar*.

Su molestia por las moscas desaparece, a fin de cuentas, se convierte en algo tan cotidiano como su esencia de hombre deseante, la cual dejó de negar.

Referencias

Jensen, W. (2005). *Gradiva, una fantasía pompeyana*. Madrid: Editorial la Tempestad.

Resúmenes y abstracts

Michel Tort

michel.tort@wanadoo.fr

*Sexualité violente dans la psychanalyse*⁴¹

Resumen

El autor inicia su recorrido indicándonos que el reconocimiento de la extensión de las violencias contra los niños y niñas y contra las mujeres no ha dejado de avanzar, lo cual produce transformaciones importantes de las mentalidades, cuando políticas sexuales consecuentes son manejadas por la vía de la legislación.

El artículo discurrirá tratando de situar el tema de los aspectos psíquicos de las violencias sexuales. Para hacerlo inicialmente nos advierte que es preciso evitar dos escollos.

El primero: Algunas construcciones psicológicas, que argumentan a partir de las fuentes pulsionales e inconscientes de las violencias sexuales se deslizan hasta devenir la forma modernizada del discurso sobre el mal

El segundo: Propuestas que marginalizan los efectos de las violencias sexuales y que pueden llegar hasta su denegación, esto sucede muchas veces tras la pantalla de la “libertad sexual”.

Nos indica que el psicoanálisis ha contribuido de manera significativa a reconocer el estrago en los sujetos y las generaciones venideras, producto de las violencias sexuales. Por ello se

⁴¹ Este artículo tomó forma como tal a partir de la Conferencia pronunciada en Santiago de Chile el 30 de Octubre del 2007.

propone intentar situar de una manera diferente la contribución del psicoanálisis al tratamiento de las violencias sexuales.

Palabras claves:

Violencias sexuales, mujeres, niños y niñas, psicoanálisis, aspectos psíquicos

Abstract

The author begins his journey indicating that recognition of the extent of violence against children and women has continued to advance, producing major changes in attitudes, when sexual consistent policies are handled through the legislation.

This article is trying to put the issue of psychological aspects of sexual violence. To do this we initially note that we must avoid two pitfalls.

The first: Some psychological constructs, which argue from the sources of unconscious drives and sexual violence is shifted to the point of becoming a modernized form of discourse over evil

The second pitfall: Proposals to marginalize the effects of sexual violence and who can get to your refusal, this happens often after the display of "sexual freedom".

Tell us that psychoanalysis has contributed significantly to recognize the havoc in the subject and future generations resulting from sexual violence. It is therefore proposed to attempt to place in a different way the contribution of psychoanalysis to the treatment of sexual violence.

Keywords:

Sexual violence, women, children, psychoanalysis, psychological aspects

Marina Lieberman

marinalieberman@yahoo.com

Poder o no poder... decir

Resumen

El decir, como fundamento y despliegue de lo humano, es lo que nos vincula al mundo, es decir, a los otros; pero no todo se puede decir. El sufrimiento y el goce están íntimamente relacionados y se ponen en escena en esa zona donde el decir encuentra sus límites y el sujeto su imposibilidad.

Palabras clave:

Decir, falo, castración, otro, cuerpo, goce, síntoma, imposibilidad, dolor, deseo.

Abstract

Saying, as foundation and unfolding of the human, is what ties us to the world, that is to say, to the others; but not everything can be said. The suffering and the enjoyment are intimately related and they are put in scene in that zone where saying meets its limits and the subject its impossibility.

Key words:

Saying, phallus, castration, other, body, enjoyment, symptom, impossibility, pain, desire.

Víctor Novoa y Paula Barredo

vnovoac2002@yahoo.com

paulabarredo@gmail.com

Lewis Carroll: imagen y pedofilia

Resumen

Lewis Carroll es famoso por su literatura. Sin embargo, son otras dos pasiones las que definen su posición subjetiva: la fotografía y las niñas. Desde la perspectiva psicoanalítica nos acercamos a su vida y obra para encontrar en ellas una expresión singular de un tipo de perversión: la pedofilia. Carroll atesoró una extensa colección de fotografías de niñas, muchas de ellas desnudas, que obtuvo gracias a su desbordante vocación por relacionarse con la infancia, su paraíso perdido. A través de la imagen fotográfica (objeto fetiche de colección) recreaba una realidad fantasmática donde fuese posible capturar en el tiempo aquello que con desesperación veía desvanecerse: una sexualidad inocente, imposible, innegable (según la lógica pedófila) en los cuerpos y miradas de esas niñas impúberes.

Palabras clave:

Perversión, pedofilia, objeto fetiche, cuerpo-mirada fantasma, infancia, cuerpo y sexualidad. Tres ensayos para un teoría sexual, desmentida, fotografía.

Abstract

Lewis Carroll is famous for his literary work. Nevertheless his subjective position is defined by two different passions: photography and young girls. From a psychoanalytic perspective we get a closer view to his life and work and find a singular expression of a type of perversion: pedophilia. Carroll treasured a large collection of pictures of young girls, some of which showed girls wearing no clothes that he obtained due to his overbearing desire to relate with his lost paradise, his childhood. Through the photographic image (a collectable fetish object) he recreated a

phantasmagoric reality that would let him capture in time what he desperately could see vanish: An innocent sexuality, undeniable, impossible, (according to the pedophilic logic) to be found on the bodies and eyes of those naive girls.

Key words: Perversion, paedophilia, fetish object, body. Look, ghost, childhood, body and sexuality, three essays for a sexual theory, to denied, photography.

Ginnette Barrantes Sáenz
gbarrant@racsa.co.cr

Lacan totemizado

Resumen

Hacia el final de la enseñanza de J. Lacan y ante la escenificación de su muerte, surgen dos vías de transmisión: una “familista” y otra, a partir de su presencia en el Coloquio de Caracas, en 1980, de un cierto Lacan (*en corps, encore*) que hemos llamado “Un Lacan Totemizado” dirigido a los latinoamericanos.

En este artículo, se aborda críticamente esta enlacanoamericanización, en donde los emblemas del padre muerto parecen exceptuar a sus lectores a realizar un recorrido crítico y singular sobre su pasaje al español y el estatuto de la función-autor en su obra escrita y oral.

Palabras clave:

Enseñanza de Lacan, Lacan totemizado, emblemas de la muerte del padre, función- autor

Abstract

Towards the end of J.Lacan's teaching and in view of the staging of his death, two ways of transmission came up; one "familist" and other, caused after his attendance to Caracas Colloquium in 1980, from which arose a certain Lacan (*en corps, encore*), which we have called "A Totemized Lacan" addressed to Latin American people.

This article approaches such **inlacan**-americanization, in which the emblems of the dead father seem to exclude its readers from taking a critical and singular trip on his passage to Spanish and the function-author statute of his written and oral work.

Key words:

Lacan's teaching, Totemized Lacan, emblems of the dead of the father, function-author and oral works.

Francisco Rengifo

franciscorengifo@yahoo.com

La responsabilidad del sujeto

Resumen

Interrogar el concepto de responsabilidad en psicoanálisis requiere de un acto de indulgencia con respecto al debate ético que ello supone. La posición ética del psicoanálisis dista del paradigma filosófico, esto debido a la revolución ética inspirada por Freud y desarrollada por Lacan. El psicoanálisis anuncia un modelo de responsabilidad esencial e inédito, que revoluciona todo paradigma ético. La responsabilidad desde el punto de vista del psicoanálisis se inscribe dentro del registro de un "bien decir", que supone el respeto a la singularidad del sujeto y al deseo que lo habita, así como el derecho al enigma que introduce el inconsciente en la cultura.

Palabras Clave:

Responsabilidad, moral, desobediencia civil, subversión, deseo, ética.

Abstract

To interrogate regard to the ethical debate that it supposes. The ethical position of the psychoanalysis is far the concept of responsibility in psychoanalysis we need of an act of indulgence with from the philosophical paradigm, this due to the ethical revolution inspired by Freud and developed by Lacan. The psychoanalysis announces an unpublished model of essential responsibility that revolutionizes any ethical paradigm. The responsibility from the point of view of the psychoanalysis registers inside the record of “well to say”, which supposes the respect to the singularity of the subject and to the desire that lives in him, as well as the right to the crux that the unconscious one introduces in the culture.

Key words:

Responsibility, morality, civil disobedience, subversion, desire.

Daniel Gerber

danielgerber@prodigy.net.mx

El sueño de Freud

Resumen

A los 150 años del nacimiento de Sigmund Freud, se vuelve a plantear lo relevante del descubrimiento freudiano. En el sueño donde, Freud se encontró con un real inexplicable e inasimilable, lo que queda muy bien ilustrado en el sueño “Padre, no ves que ardo? Y en el sueño de la inyección de Irma. Ocurre allí un encuentro traumático, ambos ligados a la visión, lo que nos indica que lo real es el objeto causa de deseo, en tanto imposible de decir e imposible de encontrar. Este objeto en tanto falta, produce la añoranza de lo inexistente de allí que el autor planteó que hasta el mismo Freud se ve seducido por crear en el lugar del agujero, una figura ideal que para él fue el Padre. De allí que Lacan afirmara: “El complejo de Edipo es el sueño de Freud. Como todo sueño, tiene necesidad de ser interpretado” .

El autor sostiene que en la vida pública, el sujeto manifiesta esta desesperanza frente a lo imposible y demanda un jefe, para lo cual está dispuesto a recurrir a la violencia. La búsqueda de un Padre Ideal es una demanda de la humanidad de todos los tiempos, la que retoma en la actualidad la ciencia. Habría otra forma de soportar esa imposibilidad que no fuera la vía del engaño? Y aquí es donde aparece la otra versión de Freud que pide al sujeto elaborar su respuesta singular a la contradicción que él mismo encarnó.

Palabras clave:

Sueños, Padre Ideal, violencia social, ciencia

Abstract

For the 150 years of the birth of Sigmund Freud, was returned to the relevant Freudian discovery.

Where in the dream, Freud found a real and inexplicable inasimilable This is well illustrated in

the dream "Father, you do not see that I'm burning? And in the dream of Irma injection. There occurs a traumatic event, both linked to the vision, which shows that the real cause is the object of desire, while impossible to say and impossible to find. This object as needed, produces no longing to why the author suggests that until it is seduced by Freud in place to create the hole, one that appears ideal for him was the Father. Hence Lacan said: "The Oedipus complex is Freud's dream. Like any dream, it need to be interpreted. "

The author argues that in public life, the subject expresses this despair against the impossible and demand a leader, which is prepared to resort to violence.

The search for an Ideal Father is a demand of humanity for all time, which takes the current science. There would be another way to support this inability is not the path of deception? And here is where the other version of Freud asks the subject to develop his singular response to the contradiction that he embodied.

Key words:

Dreams, Ideal Father, social violence, science

Françoise Gorog

francoise.gorog@wanadoo.fr

¿Culpable? ¿No culpable?

Resumen

El autor hace un recorrido de la obra de Sören Kierkegaard a través del cual interroga el estatuto de la melancolía y la culpabilidad en la producción del filósofo. Françoise Gorog insiste en la vertiente melancólica del joven Sören, su relación al seudónimo y su rechazo al re-nombre para, de este modo, introducir la pregunta: “¿De qué naturaleza fue la falta del padre de aquel que elevó la angustia a la dignidad de concepto?” Las referencias de Lacan a la obra de Kierkegaard, -autor de *El Concepto de la Angustia*-, son múltiples. El tema de preferencia es la relación padre-hijo y la cuestión de la culpabilidad y el goce. Esta teoría kierkegaardiana de “la herencia del pecado” permitiría afirmar que la consecuencia del pecado hereditario es la angustia.

Palabras Clave:

Culpabilidad, Melancolía, Transmisión, Nombre Propio, Falta del Padre.

Abstract

The author goes through the work of Sören Kierkegaard, where he questions the statute of melancholy and guilt in the philosopher’s production. Françoise Gorog insists in the melancholic side of the young Sören, his relationship to the pseudonym and his refusal to re-name, in order to introduce the question: “¿What was the nature of the father’s fault of him who raised dread to the dignity of concept?” Lacan’s referents to Kierkegaard’s work —author of *The concept of dread*— are many. The theme of preference is the father-son relationship and the subject of guilt and enjoyment. This kierkegaardian theory of “the legacy of sin” would allow to affirm that the consequence of hereditary sin is dread.

Key Words:

Guilt, Melancholy, Transmission, Own Name, Father's fault.

Jesús González Requena

gonzalezrequena@telefonica.net

Del soberano bien (y de su relación con la diferencia sexual)⁴²

Resumen

González Requena expone cómo por medio de la función paterna se logra atravesar algunas de las vicisitudes que enfrentan al sujeto y lo atrapan encadenándolo a veces a un goce que lo arrastra a la muerte. Propone el hecho de que en el psicoanálisis freudiano se ha pretendido mantener la fase genital como resolución del Complejo de Edipo, empero señala a su vez de manera perspicaz, gracias a los aportes de Lacan, la presencia del falo como elemento crucial en la diferenciación anatómica y subjetiva de hombres y mujeres, siendo la castración esa vía por la cual la ética psicoanalítica debiera apuntar al fin de análisis., es decir, enfrentar al sujeto con el puro vacío, ante la renuncia de los bienes que no son otra cosa que espejismos imaginarios.

Palabras clave:

Ética, goce, lo real, la cosa, violencia, ley, fin de análisis, fase genital, castración, el Padre.

⁴² Texto cedido gentilmente por el autor. Tomado de: Trama y Fondo N° 15, Madrid, 2003, pp. 31-52.

Abstract

González Requena describes how through the paternal role it is possible to face some of the vicissitudes that chain and trap the subject to an enjoyment that drag him to death. Proposes that, in fact, in the freudian psychoanalysis it has been tried to maintain the genital phase as a resolution of the Oedipus Complex, however indicates, thanks to the contributions of Lacan, the presence of falo as a crucial element in the anatomical and subjective differentiation of men and women, being the castration that route by which the psychoanalytic ethics had to aim at the analysis end, that is to say, to face the subject to the pure emptiness and the resignation of the goods that are not another thing than imaginary mirages.

Key words:

Ethics, enjoyment, The real, The thing, violence, end of analysis, genital phase, castration, the Father.

Mónica Bagnarello

monicabag@yahoo.com

Gradiva, un relato sobre un deseo encubierto

Resumen

Hanold en pos de un más allá del deseo paterno, y ante la dificultad que esto siempre impone, es decir, la transgresión de las fronteras del padre, recurre como única salida a una construcción delirante: una estatua le sugiere de algún modo un andar distinto en procura del deseo propio, ante el mandato familiar de que continúe los pasos del padre.

Palabras clave:

Imagen deseo propio, deseo de los padres, alucinación y delirio

Abstract

Hanold, willing to go beyond the paternal desire and facing the difficulty this always imposes, that is, the transgression of the father's boundaries, resorts to a delirious construction as the only way out: a statue somehow suggests to him a different way to move about in order to fulfill his own desire, before the family's command that he follow his father's footsteps.

Keywords:

Image, own desire, parents' desire, hallucination and delirium

Currículum Vitae Directora y Subdirector

Directora:

Priscilla Echeverría Alvarado. Psicoanalista. Maestría en teoría psicoanalítica otorgado por el Centro de Investigaciones y estudios psicoanalíticos de México, Licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica. Fundadora del Grupo de los Martes a las 7 p.m., dedicado a la transmisión del psicoanálisis desde 1991 y del programa de formación en Psicoanálisis. Desde esa fecha, mantiene un seminario de asistencia libre los martes a las 7 p.m. donde se estudia la obra de Freud y Lacan y se discuten temáticas contemporáneas relacionadas con el psicoanálisis. Actualmente trabaja el tema de la sexualidad y la política. Es profesora asociada en la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica, donde imparte los módulos de clínica. Tiene a su cargo también la coordinación de los convenios con universidades extranjeras. Diseñó y organizó el Centro de atención psicológica de la Escuela de Psicología (clínica abierta). Ha dado a publicar varios artículos dentro de los cuales se encuentran: “La crisis social: desintegración familiar, valores y violencia social.” En: revista Parlamentaria, Asamblea Legislativa, Costa Rica, 1996; Hiromi Fujii y Sigmund Freud. Arquitectura y Psicoanálisis. En: Delapasión. Revista electrónica de la Universidad Autónoma de San Luis, Potosí, No. 1. México, 2000; Echeverría, Priscilla. Lacan y Fujii. Del ver al mirar: la formulación de una nueva cualidad óptica. Revista Delapasión. No. 2. UASLP, México, 2004. Vive en Costa Rica. Correo electrónico: priscilla.echeverria@psiconalisiscr.com

Subdirector:

Glenn Fonseca Sánchez. Psicoanalista. Licenciado en Psicología, Universidad de Costa Rica. Ha trabajado en la elaboración y ejecución de técnicas participativas para trabajo individual y grupal con pacientes psiquiátricos en el Hospital Nacional Psiquiátrico de Costa Rica y en el diagnóstico e intervención psicológica en situaciones de crisis en el ámbito individual y grupal. En el campo de la investigación, ha trabajado con el tema de la violencia doméstica y el suicidio en adolescentes. Ha sido asesor nacional en sexualidad para el Ministerio de Educación Pública de Costa Rica. Ha sido profesor en la Universidad Hispanoamericana, en la Universidad Central Costarricense, en la Universidad Católica y en la Universidad libre de Costa Rica. Actualmente es consultor para DNI-CR, y trabaja en la clínica privada. Vive en Costa Rica. Correo electrónico: glenn.fonseca@psicoanalisiscr.com

Currículum Vitae Comité editorial

Víctor Javier Novoa Cota. Psicoanalista. Candidato a doctor Programa Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos Universidad Autónoma de Madrid y Complutense de Madrid, España. Maestría Psicología Clínica. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Especialidad en Psicoterapia en Instituciones. Clínica San Rafael, México. Profesor e investigador en el Instituto de Investigación y Posgrado de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí de México.

Coodirector de la Revista de Psicoanálisis y Cultura “La Máscara Palabra-ética. Universidad Autónoma de San Luis Potosí y la Universidad Veracruzana Poza Rica.

Más de treinta artículos especializados en revistas nacionales e internacionales.

Autor del libro “Psicoanálisis, Teoría y Clínica” editado por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Vive en Madrid, España. Dirección electrónica: ynovoac@hotmail.com

Lucía Molina. Psicoanalista. Maestría teoría psicoanalítica Universidad Veracruzana, México. Licenciatura en Psicología. Universidad de Costa Rica. Profesora de la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica. Responsable del Centro de Atención Psicológica (clínica abierta) de la Escuela de Psicología de la UCR. Co-responsable del Programa de formación en Psicoanálisis del Grupo de los Martes. Costa Rica. Presidenta de Acieps (Asociación costarricense de investigación y estudio del psicoanálisis –Costa Rica-) . Vive en San José, Costa Rica. Dirección electrónica: lucia@correo.co.cr

Raquel Montes Caballed. Filósofa. Candidata a Doctora en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos. Universidad Complutense de Madrid. Candidata a Doctora en Filosofía. Heinrich Heine Universität. Dusseldorf. Diploma de Estudios Avanzados, DEA. Aplicaciones del psicoanálisis/ Fundamentación conceptual del psicoanálisis. Universidad Complutense de Madrid. Magister en Germanistik. Heinrich Heine Universität. Dusseldorf. Licenciatura en Filosofía. Especialidad en Historia de la filosofía contemporánea y Estética. Universidad de Barcelona. Vive en Madrid, España. Dirección electrónica: raquel_montes_callabed@hotmail.com

Sonia Cruz Zúñiga. Psicoanalista. Maestría en Psicología. Universidad de Costa Rica.

Licenciatura en Psicología. Universidad de Costa Rica. Profesora en La maestría en Psicopedagogía de la Universidad La Salle, Costa Rica. Co-responsable del Programa de formación en Psicoanálisis del Grupo de los Martes, Costa Rica. Vive en San José, Costa Rica.

Dirección electrónica: soniacruzz@hotmail.com

Daniel Gerber. Psicoanalista. Profesor de la FES Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente en diferentes postgrados en universidades de México. Docente del Círculo Psicoanalítico Mexicano. Docente de la Maestría en Psicoanálisis y Cultura de la Escuela Libre de Psicología de Puebla. Autor de los libros “El psicoanálisis en el malestar en la cultura”, Ed. Lazos, 2005 y “Discurso y verdad: psicoanálisis, saber, creación”, Ed. Escuela Libre de Psicología, 2007, y de diversos artículos y ensayos. Vive en México, D.F. Dirección electrónica:

danielgerber@prodigy.net.mx

Currículum Vitae Pares consultores

Beatriz Calvo Samayoa. Psicoanalista. Diplomado en Clínica Psicoanalítica obtenido en México, Licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica. Ha sido profesora en la Escuela de Psicología de esa universidad y en la Universidad Central, Costa Rica. Fue editora de la Revista electrónica de la Fundación Psicoanalítica Costarricense (Grupo de los martes) de Psiconet Psicomundo Costa Rica. com hasta el 2003. Ha laborado en diversas instituciones públicas. Artículos "La escritura femenina del duelo por la muerte del padre" y "La hacienda de la

sangre en las venas" publicados en la revista electrónica "Delapasión", Universidad Autónoma de San Luis Potosí de México y "Magnolia, Heredia, Antígona o en el nombre, la hija que fue" publicada en Psiconet Psicomundo Costa Rica. Vive en Costa Rica.

María Isabel Ortigoza Capetillo. Psicoterapeuta psicoanalítica. Maestría en Literatura Mexicana, Universidad Veracruzana, Maestría en Teoría Psicoanalítica, Licenciatura en pedagogía con especialidad en orientación educativa y vocacional, Diplomado en "teoría y técnica en el proceso terapéutico en niños y adolescentes, Instituto de Estudios e investigaciones Gestálticas. Es profesora de educación básica egresada de la BENV. Catedrática en la Licenciatura de Educación Artística. Universidad virtual. Catedrática en la maestría en educación en la Universidad Central de Veracruz. Catedrática en la maestría en docencia en el Centro Universitario Hispano Mexicano en la Cd de Veracruz. Catedrática en la maestría de Educación Humanística en el Centro de Estudios Gestálticos de Xalapa. Catedrática en el Diplomado de Psicoanálisis y educación en la UCV. Catedrática en el Diplomado: "Psicoanálisis de niños: diferenciación y síntoma. Tiene varias publicaciones de corte educativo y psicoanalítico en diversas revistas a saber: Revista Likástin, Revista de didáctica BENV, Revista Psiconet, Carta Psicoanalítica. Vive en Xalapa, México.

Eunice Michel. Filósofa y Psicoanalista. Maestría en Teoría psicoanalítica, Centro de Investigaciones y estudios psicoanalíticos de México. Es coordinadora de la Maestría en Psicología clínica con Orientación psicoanalítica de la Universidad de Guadalajara, México. Coordinadora del Seminario de filosofía francesa contemporánea de la Carrera de Filosofía de la misma universidad. Investiga actualmente sobre el tema de la sexualidad femenina, el imaginario

social y psicoanálisis. Fue coordinadora nacional del Área de Psicología de Estancias infantiles del ISSSTE. (Instituto de seguridad social de los trabajadores de México). Vive en San Luis, Potosí, México.

María José Rambla Segura. Psicoanalista. Maestría en Psicoterapia con Mención en Psicoanálisis por la UACA (Universidad Autónoma de Centroamérica). Licenciatura en Psicología, Universidad de Valencia, España. Es profesora de psicopatología en la UCACIS (Universidad Centroamericana de Ciencias Sociales). Autora de diversos artículos sobre temas psicoanalíticos publicados en la revista *Inscribir el Psicoanálisis de Costa Rica*. Vive en Costa Rica.

Jerry Espinoza Rivera. Filósofo. Licenciatura en Filosofía, Universidad de Costa Rica y Bachiller en Psicología, Universidad Centroamericana de Ciencias Sociales. Actualmente imparte el curso de "Filosofía y Pensamiento" en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica y es tutor en la Universidad Estatal a Distancia. Además realiza estudios de postgrado en Filosofía en la Universidad de Costa Rica. Sus áreas de investigación son la Epistemología del Psicoanálisis, la Filosofía Social y Política, la Filosofía de la Ciencia y la Tecnología y la Ética de la Sostenibilidad y el Desarrollo. Vive en Costa Rica.

Ronald Solano Jiménez. Filólogo y Psicoanalista. Licenciatura en Filología y Egresado de la Maestría en Psicología, Universidad de Costa Rica. Profesor Asociado de la misma universidad. Editor del prestigioso *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Miembro de la Asociación Costarricense para la Investigación y el Estudio de Psicoanálisis. Vive en Costa Rica.

Susana Bercovich Hartman. Psicoanalista. Forma parte de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. Maestra en teoría psicoanalítica por la Maestría de la Universidad de Paris VII. Paris, Francia. Maestra en la licenciatura de Pedagogía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional autónoma de México. Es profesora en la maestría del Círculo Psicoanalítico Mexicano y en diversos diplomados y cursos especializados tanto en México como en el extranjero. Colaboradora en el PUEG (Programa Universitario de Estudios sobre Género-UNAM) en diversos diplomados. Maestra en diversos cursos en Pedagogía, en el Área de División de Educación Continua de Filosofía y Letras (UNAM). Tiene un seminario quincenal en la Casa del Refugio. Es autora de numerosas publicaciones en revistas mexicanas, argentinas y de otros países y es parte del comité de redacción de las revistas: “Antropología Sexual”, editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F. “Desatinos”. Revista de Arte, Literatura y Psicoanálisis de Medellín, Colombia. Vive en México, D.F.

Mariano Fernández Sáenz. Psicoanalista. Licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica, estudiante de la Maestría en Literatura latinoamericana de la misma universidad. Es profesor en la UCR en cursos del área clínica. Se ha especializado en la adolescencia e investiga los temas de psicoanálisis y muerte, psicoanálisis y epistemología, psicoanálisis y literatura, temas en los que cuenta con varios artículos publicados. Vive en Costa Rica.

María del Rocío Murillo Valverde. Psicoanalista. Licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica, egresada de la Maestría en Psicología con mención en Teoría Psicoanalítica de la misma universidad. Tiene una especialidad en la Universidad de Río Grande del Sur, Brasil: "La psicología cognoscitiva de Jean Piaget". Ejerce la docencia en la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica. Ha realizado varias investigaciones en el Programa de Informática

Educativa de la Fundación Omar Dengo y el Ministerio de Educación Pública de Costa Rica. Cuenta con publicaciones en la Revista *Inscribir el Psicoanálisis*, Costa Rica. Ha sido docente de Psicología en varias instituciones privadas. Vive en Costa Rica.

Mercedes Quirós. Psicoanalista. Licenciada en Psicología, Universidad de Costa Rica. Inició su formación en Psicoanálisis en Costa Rica y luego se trasladó a México donde ha estado en contacto con las diversas escuelas de Psicoanálisis de ese país. Actualmente ejerce la práctica privada en México, D.F.

Currículum Vitae autores y autoras

Michel Tort. Psicoanalista y filósofo. Fue profesor de la Universidad de París VII (Ciencias humanas clínicas) hasta el 2005. Sus trabajos versan principalmente sobre las relaciones entre los desarrollos teórico-clínicos del psicoanálisis y las transformaciones históricas de las sociedades occidentales. Ha publicado numerosos artículos y varios libros entre los que se encuentran *Le désir freud* (sobre la procreación artificial), publicado al español. *La Découverte*, 1992 y *Fin du dogme paternel*, Aubier –Flammarion, 2005 (recientemente traducido al español como *Fin del dogma paterno* Ediciones Paidós 2008). Ha sido profesor invitado a varias universidades del mundo. Vive en París, Francia.

Marina Lieberman Radosh. Psicoanalista. Maestría en Teoría Psicoanalítica, Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos (CIEP) de México, Licenciatura en Psicología,

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Es profesora investigadora en la licenciatura de Psicología del departamento de Educación y Comunicación, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (desde 1990).. Ha publicado numerosos artículos, entre los que se encuentran: “Sobre el Horror y el Deseo”, publicado en la revista *TRAMAS. Subjetividad y Procesos Sociales* 9, UAM-X, Ciencias Sociales y Humanidades, México, junio 1996. “Freud con mujeres”, en el número 18/19, junio/diciembre 2002 de la misma revista y “Corazón de Ángel, fantasma de lo siniestro”, en España y Alquicira (comps.), *Psicoanálisis y Cine. Antología del cine comentado y debatido*, Tomo II, Círculo Psicoanalítico Mexicano Editorial, México, 2002. “Porcia e Isaac: ventrílocuos”, en *Erinias* 05, Revista de Psicología, Psicoanálisis y Cultura, Escuela Libre de Psicología, Año II, Número 5. Puebla, México. Primavera de 2006 y el libro *Entre la angustia y la risa*, UAM-X., México 2003. Vive en México, D.F. Vive en México, D.F.

Víctor Javier Novoa Cota. Psicoanalista. Maestría en Psicología Clínica, Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante de los doctorados Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos impartido por las universidades Autónoma de Madrid y Complutense de Madrid, Madrid España y el doctorado en Psicopatología fundamental de la Universidad de París VII, Francia. Miembro fundador de la Red Analítica Lacaniana A.C.. Especialista en Psicoterapia en Instituciones, Clínica San Rafael de México. Fecha. Ha sido docente en la Maestría en Teoría Psicoanalítica en el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de México y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es investigador y maestro de tiempo completo nivel cinco en el Instituto de Investigación y Postgrado de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí de México y ha sido miembro de la planta docente de la Universidad de Guadalajara

en el programa de Maestría en psicología en el área de psicoanálisis y coordinador y docente del área de Psicoanálisis de la Maestría en Psicología impartida en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y la Universidad Veracruzana Poza Rica. Tiene más de treinta artículos publicados en revistas y libros especializados en México y en el exterior y es autor del libro *Psicoanálisis, Teoría y Clínica* editado por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí., México. Vive en Madrid, España.

Paula Barredo. Magíster en Teoría Psicoanalítica, Universidad Complutense de Madrid. Doctoranda del Programa de Doctorado en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos Universidad Complutense de Madrid /Universidad Autónoma de Madrid. Licenciatura en Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Tiene estudios avanzados en Teoría Literaria dentro de la Licenciatura en Letras de la Universidad de Buenos Aires. Cuenta con experiencia clínica con niños y adolescentes en el Hospital del Niño Jesús de Madrid. Actualmente se desempeña como Psicóloga Clínica en el Centro de Salud Mental N° 1 de la ciudad de Buenos Aires y en la Fundación Argentina de Salud Solidaria, Argentina. Vive en Argentina.

Ginnette Barrantes Saénz. Psicoanalista. Licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica, egresada de la Maestría en Psicología de esa universidad, mención Psicoanálisis. Forma parte de l'école lacanienne de psychanalyse. Es profesora en la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica. Ha publicado numerosos artículos y ha sido editora de varias revistas, entre ellas, *Página literal de la ELP*. Vive en Costa Rica.

Francisco Rengifo. Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia. D.E.A de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII, candidato al Doctorado de la Universidad de Paris VII-Denis Diderot. Trabaja en el Hospital Sainte-Anne de Paris, Servicio de la Dra. Françoise Gorog. Vive en París, Francia.

Françoise Gorog. Psiquiatra, Psicoanalista. Jefe de Servicio Sector 16 del Hospital Sainte Anne de Paris. Docente del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII. (1986-1998). Investigadora asociada a la Escuela Doctoral de la Universidad de Paris VII-René Diderot, Coordinadora del diploma « Sordera y Salud Mental » de la Universidad de Paris V, supervisora de la unidad de 3° ciclo en psiquiatría de la Universidad de Buenos Aires, Co-fundadora del Colegio Clínico de Paris y de los Foros del Campo Lacaniano, Presidente de la Asociación CORA (Colectif de Recherche Analytique), Directora de redacción de la revista “*Correlats*”. Autora de numerosas publicaciones y artículos, entre otros: *Joyce le prudent*, *Le livre du juge*, *Les presentations cliniques de Jacques Lacan*, *Subversion de la psychose*, *Testimonios de trabajo*, *A cause of transexualism*, *Notas sobre alguns termos alemanes utilizados em “Luto e melancolia”*, etc. Vive en París, Francia.

Daniel Gerber. Psicoanalista. Profesor de la FES Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente en diferentes postgrados en universidades de México. Docente del Círculo Psicoanalítico Mexicano. Docente de la Maestría en Psicoanálisis y Cultura de la Escuela Libre de Psicología de Puebla. Autor de los libros “El psicoanálisis en el malestar en la cultura”, Ed. Lazos, 2005 y “Discurso y verdad: psicoanálisis, saber, creación”, Ed. Escuela Libre de Psicología, 2007, y de diversos artículos y ensayos. Vive en México. D.F.

Jesús González Requena. Doctor en Ciencias de la información, especialista en imagen visual y auditiva por la Universidad Complutense de Madrid, docente catedrático de comunicación audiovisual en la Facultad de Ciencias de la información en esa universidad. Es presidente de la asociación cultural Trama y Fondo, en cuya revista se encuentran muchos de sus artículos. Es también miembro del Consejo consultivo internacional de ASSEMASS & COMGLOBAL (Asociación mundial de semiótica mass mediática y comunicación global) Jesús González Requena ha escrito varios libros sobre cine, entre los que destacan *La metáfora del espejo*, *El cine de Douglas Sirk* (Hiperión, Instituto de Cine y Radio-Televisión, Valencia/Minneapolis 1986), *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad* (Cátedra, Madrid,1988). *Eisenstein. Lo que solicita ser escrito* (Editorial Cátedra, Madrid, 1992), *El análisis cinematográfico. Modelos teóricos, metodologías, ejercicios de análisis* (compilador; Editorial Complutense, Madrid, 1995).y *Los tres Reyes magos* (Akal, Madrid, 2002). Vive en Madrid, España.

Mónica Bagnarello. Magister en Psicopedagogía, UNED, Licenciatura en psicología, Universidad Autónoma de Centro América (UACA), Costa Rica. Doctoranda del programa de Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos en la Universidad Complutense de Madrid. Se especializa en los campos de la psicología educativa y la clínica psicoanalítica con niños y niñas. Ha sido profesora tutora en la cátedra de psicopedagogía de la UNED, Costa Rica. Realiza una formación en Psicoanálisis. Vive en Costa Rica.

NORMAS DE PUBLICACION DE LA REVISTA OTRA ESCENA

INTRUCCIONES A LOS AUTORES Y AUTORAS

Del material que se publica y las condiciones legales:

1. Publicamos artículos originales e inéditos y que no hayan sido enviados a otro medio para la consideración de publicación. Los artículos para re-edición serán solicitados a los autores o autoras directamente por la directora, el subdirector o el comité editorial de la Revista Otra escena. Pueden enviarse también conferencias y comentarios de libros, seminarios, obras de arte, etc., que no hayan sido previamente publicadas y que tampoco estén en consideración para su publicación en otra revista o medio. Estos no requieren el uso de referencias bibliográficas pero serán también enviados a revisión y a comité editorial. En caso de rechazo de un artículo, este original no será devuelto aunque el autor o autora podrán publicarlo en otro lugar si es de su gusto.
2. Los autores y autoras de los trabajos seleccionados acuerdan ceder los derechos de publicación o copia de sus artículos. Esta cesión de derechos tiene por finalidad la protección del interés común de los autores y autoras y la Revista Otra escena. Si el autor o la autora quisieran posteriormente publicar sus trabajos en otras revistas o en libros, gustosamente se les permitirá bajo la condición de que se consigne claramente que éste es un artículo o artículos publicados en la revista Otra escena, con su respectiva referencia.
3. Los contenidos y opiniones que se viertan en cada artículo son responsabilidad de cada autor y autora y la revista “Otra escena” no responderá ninguna demanda verbal o escrita sobre lo publicado. Las disconformidades pueden ser tramitadas como “cartas de los y las

lectoras” o directamente al autor o autora si se prefiere. En caso de una demanda legal, ésta recaerá directamente sobre el autor o autora del material.

Del trámite del material:

4. El documento deberá ser enviado a nombre de la Directora Priscilla Echeverría a la dirección electrónica: priscilla.echeverria@psicoanalisiscr.com
5. No se recibirán artículos impresos.
6. La Directora y el subdirector revisarán los aspectos formales y devolverán el documento que no cumpla con los requisitos de publicación.
7. En el momento en que se consigne que los requisitos formales son cumplidos, se enviará a revisión de pares editores y luego a Comité editorial.
8. Se devolverá el material para correcciones si es del caso y luego de corregido se iniciará el proceso de publicación.
9. La Directora de la publicación decidirá la ubicación del artículo dentro de la revista y el número en que se publicará.
10. La Directora y el Subdirector decidirán también todo lo que implique los aspectos formales de la Revista, esto es, portada, diseño gráfico, normas de publicación, etc.
11. Por ser una revista de circulación gratuita que tampoco cobra derechos de publicación a los autores y autoras, no enviamos separatas de publicación ni ejemplares impresos a los autores y autoras. La Revista Otra escena enviará una carta de aviso de publicación en el momento en que la misma se encuentre en línea.

12. Si el escritor o escritora de un artículo tienen dudas acerca de las normas de publicación o requiere una referencia de un profesional en Filología para la revisión del artículo, puede contactar a Directora de la revista en el correo electrónico:

priscilla.echeverria@psicoanalisiscr.com

De las normas de publicación:

13. Las normas de publicación a seguir serán en su mayor parte las de APA. (American Psychological Association). Los casos no consignados en esta lista, deben seguir esa referencia.
14. Se recomienda la utilización del software de Microsoft office 2007, cuya barra de herramientas contempla las normas de publicación de APA, de tal modo que al ir escribiendo se facilita la conformación de notas a pie, tabulaciones, traducciones, referencias, etc.
15. Recomendamos también visitar el sitio: de The Owl at Purdue -APA formatting and style guide, el cual contiene un resumen muy puntual y ejemplos de las normas de APA.
<http://owl.english.purdue.edu/workshops/hypertext/apa/sources/reference.html>
16. Se recomienda cuidar mucho la redacción y hacer revisar el artículo por un profesional en Filología.

De la presentación formal de los artículos:

17. El artículo se presentará en formato Word para Windows , a doble espacio, (todo el texto se escribirá a doble espacio, incluso las citas y las referencias.) en letra Times New

Roman, tamaño 12, con márgenes uniformes de 2.50 cm., esto es arriba y abajo y 3 cm. derecha e izquierda, con alineación en margen izquierdo y libre en el margen derecho, con tamaño de hoja de 8" x 11". Excepto el resumen y abstract, los párrafos serán tabulados (indentados 5 espacios). Estos no excederán las 120 palabras. Toda abreviatura a utilizar en el texto, será definida en el resumen y abstract.

18. La estructura mínima debe contar con introducción, desarrollo, conclusión y referencias.

19. Cada artículo debe contar con un título general y subtítulos dentro del texto.

20. Los títulos y subtítulos deben presentarse sin numeración ni letras.

21. Cuando el artículo contenga fotos, cuadros, gráficos, mapas e ilustraciones deberán estar incluidos en el documento general.

22. La redacción de los artículos deberá contemplar:

- a. Presentación ordenada de las ideas
- b. Fluidez de la expresión
- c. Evitar el uso de discriminaciones en el lenguaje.

23. En la primera página se ubicará centrado: el nombre del autor o autora en negrita pero sin itálicas, en minúsculas, excepto la primera letra del nombre y el apellido, en la siguiente línea el correo electrónico y en la siguiente el nombre de la publicación en negrita e itálicas en minúsculas, como se observa en el siguiente ejemplo:

Michel Tort

michel.tort@wanadoo.fr

Sexualité violente dans la psychanalyse

Seguido del resumen en castellano, palabras claves en castellano, abstract (resumen en inglés) y palabras clave en inglés.

24. Al inicio de otra página, centrado, el nombre del autor o autora en negrita y minúsculas, la profesión u oficio en negrita y minúsculas y el nombre de la publicación en negrita e itálicas:

Francisco Rengifo

Psicoanalista

Hospital de Sainte Anne, París, Francia.

La responsabilidad del sujeto

A lo que sigue el texto completo., y al final, las referencias bibliográficas.

25. El artículo debe ir acompañado de **otro archivo** a doble espacio, letra Times New Roman, tamaño 12, en que se consigne un currículum ejecutivo de no más de 10 líneas, con su correo electrónico, de la siguiente manera:

Lucía Molina. Psicoanalista. Maestría teoría psicoanalítica Universidad Veracruzana, México. Licenciatura en Psicología. Universidad de Costa Rica. Profesora de la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica. Responsable del Centro de Atención Psicológica (clínica abierta) de la Escuela de Psicología de la UCR. Co-responsable del Programa de formación en Psicoanálisis del Grupo de los Martes. Costa Rica. Presidenta de Acieps (Asociación costarricense de investigación y estudio del psicoanálisis, Costa Rica) San José, Costa Rica. Vive en Costa Rica. Dirección electrónica: lucia@correo.co.cr

26. Para efectos de facilidades de comunicación durante el proceso de edición especialmente, se solicita a los autores y autoras enviarnos sus números telefónicos en el momento en que envíen el texto.

De las citas en el texto y las referencias bibliográficas:

27. Las notas a pie se consignan en pto. 9, Times New Roman. Se evitarán las citas bibliográficas pie de página. Las notas son comentarios, las que tampoco serán excesivas ni en número ni en tamaño.

28. Las citas textuales cortas (menores de 40 palabras) deben ser incluidas en el texto y se deben encerrar entre comillas. La cita conlleva: Apellido, (año de publicación o en caso de obras completas del autor(a), de la primera publicación). **Las citas textuales largas** (mayores de 40 palabras) deben desplegarse en un bloque aparte del texto, a dos espacios, se omiten las comillas, y la cita debe iniciar en una nueva línea, indentada o tabulada desde el margen izquierdo. Se recomienda utilizar la opción de “hanging” en el párrafo. (paragraph). En caso de que haya párrafos adicionales dentro de la cita, se debe sangrar la primera línea de cada uno.

29. Un autor o autora: Apellido, y año: (Johnson, 2001).

30. Dos autores o más hasta seis se consignan con sus apellidos la primera vez que se citan en la frase introductoria y subsecuentemente se utiliza et al. (et sin punto). Ejemplo:

(Kernis, et al., 1993)

31. Más de 6 autores se utiliza: apellido del primero y et al. o y cols.

32. Dos autores distintos con el mismo apellido se ordenan alfabéticamente por la inicial del nombre del autor:

E. Johnson, (2001); L. Johnson, (1998)

De las Referencias Bibliográficas.

33. Todo trabajo debe incluir la bibliografía utilizada, consignada al final con el título de Referencias. Se ordena por orden alfabético del autor o autora, respetando las normas de publicación de la APA (Asociación Psicológica Americana):
34. Todo trabajo debe incluir, únicamente, la bibliografía utilizada. Si se desea hacer referencia a algún otro artículo o autor (a), esto debe quedar consignado en nota al pie de página, como comentario.
35. Las referencias se colocan al margen izquierdo sin indentar o tabular. Se tabulan las segundas o terceras líneas.
36. **Dos o más trabajos del mismo autor o autora** se ordenan por año, empezando con el más antiguo.
37. **Dos o más trabajos del mismo autor o autora en el mismo año**, se ordenan alfabéticamente por título. Se añaden letras minúsculas del alfabeto entre paréntesis al lado del año (2002 a) y se consigna de esta manera en la cita dentro del texto.
38. **Un trabajo que no sea un “journal”, tales como libros, artículos, página web**, se pone con mayúscula sólo la primera letra del título o subtítulo, la primera letra después de un punto o un guión en un título y los nombres propios. No ponga mayúscula en la palabra que sigue a un guión en una palabra compuesta.
39. **Un texto traducido y/o un trabajo reeditado** debe citar el traductor o el autor original sin invertir el apellido ni las iniciales del nombre como en el siguiente ejemplo:

Laplace, P.S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F.C. Truscott & F.L. Emory, Trans.). New York: Dover. (Original work published 1814)

De ¿Cómo citar?:

40. **Un autor:** Apellido, Inicial con punto. Año entre paréntesis. Nombre del libro en itálicas.

Vol. Ciudad: Editorial. Páginas.

41. **Dos autores:** Nombre seguido de una coma, iniciales del nombre seguido de punto. Año entre paréntesis. En inglés se usa el ampersand (&) entre los dos autores. Ejemplo:

Wegener, D.T., & Petty, R.E. (1994)

42. **Tres a seis autores.** Se nombran todos, el último se precede del ampersand cuando la cita es en inglés.

43. **Más de 6 autores:** Se citan los primeros seis y luego et al. Ejemplo:

a. Harris, M., Karper, E., Stacks, G., Hoffman, D., DeNiro, R., Cruz, P., et al.

(2001). Writing labs and the Hollywood connection. *Journal of Film and Writing*, 44 (3), 213-245.

44. **Capítulo de libro:** Apellido, Inicial del nombre. (año). Nombre del artículo. Nombre del editor (Ed.) *Nombre del libro* (pp. 22-27), ciudad: Editorial.

45. **Artículo dentro de un libro** (puede ser también la **recopilación de artículos de un autor en un libro por un editor o las Obras completas de un autor**): Autor. (año) Título del artículo. En: Nombre del editor (Ed); Título del libro; (páginas del artículo). Continúa la información de publicación del libro.

46. **En el caso de las Obras de Freud**, hemos optado por:

- a. Freud, S. (año de publicación del artículo o libro de Freud). En: Obras completas, año de publicación, (número del tomo), páginas del artículo. Ciudad: Editorial
- 47. Cita en otro libro:** Apellido, Nombre. (año). Nombre del libro. En: *Nombre del libro donde aparece citado* (citado por Apellido, Editorial, año). **Dentro del texto, se cita la fuente original.**
- 48. Cita de libro con editor:** Apellido del editor o editora. (Ed). (año). Nombre del libro. Ciudad: Editorial.
- 49. Cita de una revista científica:** Apellido, N. (año). *Nombre de la Revista*, (número), páginas del artículo.
- 50. Cita de carta al editor:** Inserte “Cartas al editor” antes del nombre de la Revista.
Ejemplo: Bush, R.(2008,febrero) De verdad caminamos?.”Carta de los lectores”. *Revista Otra escena*, 204 (1), 2.
- 51. Cita de una reseña de un libro, revista o artículo:** Igual que el anterior y seguido del título de la reseña, las palabras “Reseña de l libro...título del libro...o revista..”
Ejemplo: Stevens, Q. (2008, enero 24) La nueva psiquiatría. “Reseña del libro Clínica Psiquiátrica”, Paidós, 171.
- 52. Cita de una revista semanal o mensual:** Además del año de publicación, mes y para revistas semanales, el día. Vol #.
- 53. Por ejemplo:** White, R. (2008, Enero 15) . La terapia infantil. *Curiosidades contemporáneas* ,15,236.
- 54. Cita de un artículo en un periódico:** Apellido, N. (datos de la fecha de publicación del periódico). Nombre del artículo. *Nombre del periódico*, páginas. Ejemplo: Loría, A. (2007, febrero 14) .La salud hoy. *El país*, p.54.

55. **Cita de un diccionario:** Nombre del Diccionario (número de edición) (año) Ciudad, Editor.
56. **Publicación de una institución:** Nombre de la institución. (año). *Nombre del estudio.* (Nombre de la publicación, Editor, Número, páginas). Ciudad: Oficina que imprime.
57. **Artículo sin autor:** Nombre de la organización...etc.
58. **Artículo sin fecha de edición:** Se consigna como s.f.e.
59. **Artículo sin numeración de páginas:** Se utiliza la abreviación “para.” Seguida del número de párrafo (Hall, 2001, para. 5)
60. **Comunicaciones personales, cartas, entrevistas, correos electrónicos:** **No se incluyen en la lista de referencias.** Se consignan dentro del texto de la siguiente forma: (J. Lacan, comunicación personal, 4 enero, 1968)
- 61. Publicaciones en internet:**
- a. **Revista en Internet:** Apellido, Siglas del nombre. (año). Nombre del artículo. *Nombre de la revista.*, número de vol.(número). Recuperado el día, mes, año, de: dirección electrónica.
 - b. Para todos los casos se sigue el formato general de las referencias materiales mencionado en estas páginas, excepto que se consigna del sitio web del que ha sido recuperado.