

UAR ICHA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN



¿Necesitas un libro? ¿Quieres saber más sobre nosotros? ¡Escríbenos!

Correo electrónico: uar.icha@unam.mx | Teléfono: 56 23 41 11 11 | www.uar.unam.mx

Editorial

Sigmund Freud escribió sobre el pasaje de lo inconsciente a lo preconscious en términos de “frontera”, de ocupación de un territorio, de conflicto entre entidades o instancias.

Las fronteras son pasajes pero también trampas; nos atraen y nos repulsan, lo que cruza por esa línea cambia su estatuto: de ciudadano a emigrante, de natural a extranjero. Una frontera es también filtro transformador; lo inconsciente que cruza lo hace transformado en algo aceptable para el yo, perdiendo su violencia espontánea, su originalidad viva y verdadera, pasa sin ocupar un territorio; es que puede definirse así a la neurosis. El niño, el *infans*, pasa también a la adolescencia pero el umbral por el que atraviesa, un momento del recorrido, hace que la mayor parte de las veces abandone su posición de investigador de las cosas del mundo.

En este número de UARICHA se enfrentan diversas problemáticas y visiones que se tejen sobre la disciplina de la investigación y que en su mayoría confluyen hacia la posibilidad de la transformación de los sujetos y de la concepción que se tiene de ellos.

He aquí entonces esta frontera que vuelve a abrirse, esta “*uaricha*” que nos permitimos ahora traducir como “fantasma”; la labor editorial de la Facultad de Psicología se instala nuevamente en su función de pasaje al público; se trata de una frontera fantasma que se abre en cada ejercicio de publicación y que busca lanzar una semilla para que algo nazca de su lectura.

Si es verdad que las fronteras son trampas, también es cierto que son posibilidad de ocupar territorios desconocidos.

La creatividad y el espectro esquizofrénico.

Louis A. Sass

Universidad de Rutgers, Nueva Jersey, USA

Profesor invitado por la Facultad de Psicología - UMSNH

Traducción del inglés: Edgar Álvarez Herrera

¿Cuál es la relación entre la creatividad y el “espectro esquizofrénico” de la personalidad y de los desórdenes mentales? ¿Pueden las personas con esquizofrenia y condiciones relacionadas tener más potencial creativo que la mayoría de las personas? O por el contrario ¿hay algo de tales condiciones que sea incompatible e incluso que perjudique la capacidad para los pasatiempos creativos y la realización de los mismos? Estas preguntas forman parte del problema más general de la relación entre la creatividad y los desórdenes mentales o emocionales. En mi opinión, tales cuestiones no pueden ser dirigidas fructíferamente sin primero considerar la diversidad de nociones acerca de la creatividad y el proceso creativo, y la probable diversidad de los fenómenos a los cuales estas nociones hacen referencia.

En décadas recientes, las concepciones dominantes de creatividad tanto en la psicología como en la psiquiatría —al menos en el mundo de habla Inglesa— se han derivado de las ideas del Romanticismo acerca de la “imaginación creativa”; estas ideas difieren considerablemente de las nociones principales del modernismo y del postmodernismo. Mientras que el Romanticismo considera a la inspiración creativa como un estado altamente emocional, primitivo o Dionisiaco (en términos de Nietzsche [1973]), el modernismo y el postmodernismo enfatizan los procesos que involucran la hiperconciencia de sí mismo (la hiperreflexividad; véase Sass 1992) y la alienación de varios tipos. Si bien las tendencias ciclotímicas o maniaco-depresivas parecen especialmente adaptadas a la creatividad del tipo Romántico, se puede argüir que las tendencias esquizofrénicas, esquizofreniformes y esquizoides, tienen más en común con las (en muchos aspectos, anti-románticas) sensibilidades del modernismo y del postmodernismo.

En este breve artículo, me enfocaré en un libro influyente escrito por la psicóloga Kay Jamison, *Tocado con el fuego: Enfermedad Maniaco-Depresiva y el temperamento artístico* (1993; véase también 1990). Jamison argumenta que hay una asociación significativa entre la creatividad y el trastorno mental, y que esta asociación es en gran parte debida al

potencial creativo de las personas con formas bipolares de desorden afectivo. Aunque la esquizofrenia no es su principal enfoque, Jamison también sugiere, de paso, que la esquizofrenia es de alguna manera incompatible con la capacidad o potencial creativo. Criticaré el libro de Jamison por tratar las nociones románticas de la creatividad como si éstas definieran a la creatividad en general. También discutiré que la negación del potencial creativo de las personas en el espectro esquizofrénico de Jamison depende de ciertas simplificaciones diagnósticas exageradas; a saber, una concepción demasiado general del trastorno afectivo y una concepción excesivamente estrecha de la esquizofrenia que ignora el potencial creativo del espectro esquizofrénico.

El presente documento está basado en un artículo anterior, mucho más extenso (Sass, 2000-2001a) y también en una respuesta a una reacción de Kay Jamison (Jamison 2000—2001; Sass, 2000-2001b). Aquí trataré de resumir los principales puntos de mi artículo anterior, y también presentaré algunos de los argumentos más provocativos.

No deseo negar los resultados de los estudios empíricos –muchos de ellos rigurosos metodológicamente– que Jamison refiere en su libro y en otras publicaciones; estos han, en efecto, demostrado una notable correlación alta entre desorden afectivo o propensiones y varios índices de potencial creativo o de logro, junto con una frecuente y sorprendente pobre asociación entre creatividad y condiciones esquizofrénicas. Ciertamente, considero que Jamison (junto con David Schuldberg y otros) está en lo correcto al criticar la tendencia pasada, por asociar la creatividad solamente o principalmente con formas de patología esquizofrénica. Puede notarse que tampoco disputo, e incluso estoy inclinado a aceptar mucho de lo que Jamison dice acerca de la probable naturaleza de los procesos creativos en individuos con trastornos del estado de ánimo. Mi documento, no obstante, es un intento de poner algunos de los descubrimientos empíricos recientes dentro de un contexto teórico más amplio –un contexto que, discuto, muestra que estos estudios no necesariamente demuestran todo por lo que han sido o podrían fácilmente ser considerados en tanto a lo que revelan respecto a la creatividad o al potencial creativo de las personas dentro del espectro esquizofrénico.

Si rechazo la caracterización de la esquizofrenia en términos puramente negativos (en sus únicas caracterizaciones clínicas de la esquizofrenia en *Tocado con el fuego* Jamison la describe como un “trastorno demencial” parecido a la enfermedad de Alzheimer; véase pp. 74, 96), también objeto el hecho de que Jamison no aprecie la existencia o relevancia de clases específicas de creatividad que están asociadas con el distanciamiento o con la conciencia de sí –una clase de creatividad prominente en el arte y la literatura modernista y postmodernista, y probablemente también en campos intelectuales o especializados que requieren pensamiento crítico y

abstracto, tales como la filosofía y la física (sobre el último punto, véase Stott, 1972, y los descubrimientos de Post, 1994, relacionado con los “pensadores”).

Coincido en que las personas que merecen un diagnóstico esquizofrénico son rara vez exitosamente creativos, al menos a los ojos del mundo. Pero como señalo, esto no sigue firme en las condiciones del espectro esquizofrénico, ni debería uno asumir que no hay nada al menos potencialmente creativo en el pensamiento de muchas personas con esquizofrenia. La falta de la realización creativa exitosa bien puede deberse a factores que son distintos de la presencia de la creatividad o del mismo potencial creativo, incluyendo salud pobre y redes sociales limitadas de muchas personas con esquizofrenia, así como su relativa carencia de interés en (o competencia para) lo interpersonal o el despliegue narcisista.

No niego que la mayoría de los diagnósticos de la Dra. Jamison acerca de la presencia de los trastornos del estado de ánimo son correctos. Lo que sugiero, no obstante, es que este descubrimiento es atribuible, al menos en parte, a la prominencia en sus muestras de escritores que estarían incluidos dentro de un concepto plenamente definido de la tradición romántica.

También cuestiono la asunción de que es una superioridad de la capacidad inspiracional lo que da razón de la proporción más alta de personas con desórdenes afectivos en vez de desórdenes esquizofrénicos en las muestras de Jamison. Deberíamos recordar, después de todo, que el éxito depende en gran medida de factores extrínsecos a la originalidad o a la calidad inherente de nuestro trabajo —incluyendo la habilidad para autofomentarse al crear redes sociales, la habilidad para compartir las preocupaciones de nuestra audiencia y, quizás lo más importante, el instinto para desviarse justo lo suficiente pero no demasiado de las normas y expectativas sociales. En la mayoría de estos trabajos, las personas con tendencias esquizotípicas, y ciertamente los esquizofrénicos, bien pueden estar en una desventaja en comparación con los normales —y quizá especialmente en comparación con muchas personas con trastornos afectivos.

Algunos descubrimientos recientes hechos por Kinney, Richard, et al. (2000-2001) son relevantes en este punto. Encontraron que las personas con múltiples signos esquizotípicos demostraron un alto grado de involucramiento en actividades creativas, y que esto fue especialmente notable en actividades de esparcimiento, tales como la escritura de poesía y la fotografía sofisticada; presumiblemente, con la intención de ocuparse en búsquedas de esparcimiento, aficiones hechas por el propio placer, que

no requieren la capacidad de auto-promoverse o la congruencia de perspectiva con un público potencial.

Aquí vale recordar la famosa distinción de Thomas Kuhn (1970) entre ciencia “normal” y “revolucionaria”. La distinción puede tener relevancia más allá del dominio de la ciencia solamente. El científico normal, desde el punto de vista de Kuhn, es una persona que trabaja dentro de un paradigma cultural prevaleciente, ocupándose de la actividad de resolución de enigmas, de hacer y verificar predicciones y de resolver anomalías de acuerdo con algún modelo extensamente aceptado por todo el mundo, y la puesta de una serie de prácticas y técnicas. El científico revolucionario es aquel que postula un nuevo paradigma, un marco de referencia radicalmente diferente que cambia las reglas prevalecientes del juego tan substancialmente como para representarlo inconmensurable con respecto a perspectivas anteriores. Aunque el trabajo científico “normal” puede ciertamente ser creativo (aquí, por supuesto, habrá importantes diferencias de grado), es seguramente menos profundamente innovador que el del tipo revolucionario. Y lo que es cierto en la ciencia también es cierto en la literatura y en las artes: como los científicos, los artistas creativos también difieren en el grado en el cual adoptan y trabajan creativamente dentro de convenciones estilísticas prevalecientes en contraposición a la destrucción de estas convenciones y la creación de unas nuevas.

Varios escritores han cuestionado el concepto de paradigma de Kuhn, y varios han disputado su forma casi dicotómica de separar la ciencia normal de la revolucionaria. Pocos, empero, dudan que su distinción en verdad sí captura algo de importancia. Para mis propósitos, las ideas de Kuhn tienen dos implicaciones significativas.

Una implicación es recordarnos el grado por el cual mucho del trabajo creativo exitoso –aunque quizá no innovación del grado más alto– actualmente depende de la considerable convencionalidad de perspectiva, es decir, la habilidad para presuponer y trabajar dentro de un marco de referencia tradicional de comprensión. Una segunda implicación es que inevitablemente habrá muchos más científicos normales que revolucionarios. En efecto, si hablamos de científicos que han tenido carreras razonablemente exitosas (y si aceptamos la narrativa de Kuhn de largos periodos de ciencia normal acentuada por crisis de breves periodos y cambios repentinos), entonces este último punto es verdadero virtualmente por definición.

Uno debería esperar entonces, que en una muestra extensa de los así llamados individuos “creativos”, especialmente de aquellos que son exitosos a los ojos del mundo, hubiera casi siempre una predominancia de individuos que son convencionales en este sentido específico, o sea,

suficientemente convencionales como para trabajar cómodamente, aunque creativamente, dentro de marcos de referencia estándar —es decir, resolver problemas e innovaciones controladas inherentes dentro de la ciencia “normal” o en el arte “normal”. Esto plantea la posibilidad de que lo que da cuenta de la proporción más alta de personas con una conexión en lo afectivo en vez que de la psicosis esquizofrénica puede, de hecho, tener tanto que ver con la convencionalidad más grande del primero como con su originalidad superior o innovación *per se*.

Es de relevancia aquí el trabajo —bien conocido en Europa— del psiquiatra de Heidelberg orientado fenomenológicamente, H. Tellenbach (1961), en lo que llama el tipo u orientación de personalidad “*Typus Melancholicus*”. Tal como Tellenbach y su estudiante, el psiquiatra Alfred Kraus (1977, 1982) discuten, mucha gente que tiene una predisposición a la depresión endógena parecen, como personas, estar extremadamente preocupadas con ser dependientes de las normas sociales y de la aprobación social, y tener poca conciencia de la distancia o de la alienación a los roles sociales. En un trabajo empírico, Stanghellini y Mundt (Mundt et al., 1997) descubrieron que esto es especialmente verdadero en las personas con depresión unipolar y con trastorno bipolar tipo II. Tatossian (1994, p.300) y Stanghellini (1997, p. 8) han discutido que una orientación normativa similar es característica de muchos individuos maniacos —que bien pueden ser rebeldes abiertamente, pero cuya auto-aserción maniaca e iconoclasmo ocasional, en realidad, revela una notable preocupación por, y dependencia hacia, los roles y expectativas sociales (véase también Cohen, 1954; la concepción del ciclotímico de Ernst Kretschmer [1925] y del tipo sintónico de Breuler [1922] tienen muchas afinidades con estas nociones del *Typus melancholicus* y del *Typus manicus*.) La originalidad de tales personas puede ser altamente dependiente de la forma en que las fases agudas de manía o melancolía puedan incrementar bastante nuestros modelos de percepción —pero sin transformarla excesivamente— de manera que uno puede ser despertado de una convencionalidad de perspectiva más crónica, es decir, un rasgo más característico de nuestro estilo de personalidad fundamental.

Quizá la manía y la melancolía deberían ser vistas, entonces, no como fuentes de innovación radical sino más bien como un incremento, y una transmutación sutil, de los modos de percepción que permanecen razonablemente familiares a la mayoría de las otras personas en la cultura. Esto contrastaría con la situación de las personas esquizotímicas o esquizotípicas, cuya básica orientación tiende a ser inconventional o aun a-conventional (este contraste corresponde, al plano no-psicótico, entre la “comprensibilidad” de las ideas delirante afectivas en contraste con la supuesta “extrañeza” de aquellas características de la esquizofrenia [Jaspers, 1963]). Otra diferencia es que en el caso de la *esquizotipia*, el

movimiento de la excentricidad hacia la psicosis o cuasi-psicosis parece responsable de fragmentar u obstruir, en vez de potenciar, la productividad imaginativa, o moverla demasiado lejos de los rieles de la forma de vida humana normal que conduce en gran parte al camino de la producción creativa que será socialmente reconocida. Las fases verdaderamente psicóticas de manía o melancolía, también es improbable que sean productivas —especialmente si hablamos de trabajo socialmente aceptado— pero la naturaleza menos persistente de estos periodos psicóticos les evita tener tal efecto devastador en la producción creativa en general.

Tal como Wolfgang Blankenburg (1971) ha argumentado, una orientación esquizofrénica o esquizotípica involucra la separación del mundo de la “evidencia natural,” de todo lo que se ha dado por sentado social y prácticamente por los miembros de una sociedad dada. Blankenburg señala que esto tiene algunas similitudes a los procesos de “acorchetamiento” [reducción fenomenológica] de la fenomenología Husserliana, el acto según el cual uno aparta el compromiso de las asunciones que usualmente se dan por sentado como para que permanezcan invisibles. A través de una separación que, desde el punto de vista psicológico, tiene una cierta cualidad esquizoide, uno adquiere la capacidad de liberarse a sí mismo de las perspectivas que constriñen la experiencia normal. De esta forma, dos cosas se hacen posibles: el conocimiento explícito de lo que usualmente permanece tácito y asumido, y una apertura a la posibilidad de perspectivas o marcos de referencia alternativos. Anthony Storr (1972) discute algo similar. Sugiere que la capacidad para crear un modelo completamente nuevo del universo demostrado por tales figuras como Newton y Einstein (los ejemplos clásicos de científicos revolucionarios en el sentido Kuhniano) depende de una habilidad para desprenderse de las perspectivas convencionales, una habilidad que sólo puede ser lograda por individuos con una orientación predominantemente esquizoide (p. 67).

Teniendo todo esto en cuenta, podríamos regresar al modernismo y al postmodernismo, recordando dos rasgos prominentes de estos movimientos: primero, una intensa auto-conciencia, especialmente acerca de los rasgos o aspectos normalmente presupuestos de un mundo experiencial, y segundo, una constante búsqueda de nuevas perspectivas radicales. El Modernismo difiere de previas épocas del arte precisamente por su demanda constante de innovación —su vanguardismo. Es como si en gran parte del modernismo solamente el arte que aspira a ser revolucionario en un sentido Kuhniano fuera aceptable. El arte “normal” puede que no sea considerado arte en lo absoluto, sino sólo el *kitsch*, las pinturas académicas puras, y cosas por el estilo.

El modernista enfatiza las tendencias a romper reglas, por paradójico que parezca, para normalizar la innovación radical, esto necesariamente hace preguntarse sobre su verdadera naturaleza radical, por eso de alguna forma socava la distinción Kuhniana que he postulado. Este es solamente uno de los muchos rasgos paradójicos del modernismo—el cual Octavio Paz acertadamente ha referido como “una extraña tradición de lo extraño” (Paz, 1974, pp. 1-2, citado en Sass, 1992, p. 30). Mucho arte posmodernista cuestiona la posibilidad de innovaciones reales, reconociendo en cambio nuestro atraso inevitable, nuestra incapacidad, por así decirlo, de no estar citando siempre y donde quiera que hablamos.

Así parece que, ni en el modernismo ni en el postmodernismo, la narrativa Kuhniana aplica verdaderamente. O estamos en la época de crisis constantes, permanentes, aun institucionalizadas revoluciones del modernismo; o estamos en una época de permanente auto-conciencia y parodia irónica, en la cual ni un sólo paradigma logra proveer una estructura o trasfondo contra el cual la creatividad “normal” pueda tomar el lugar del postmodernismo. Ambas de estas orientaciones son por las cuales los individuos esquizoides, esquizotípicos y esquizofrénicos pueden parecer tener una afinidad especial y donde parecerían tener una mejor oportunidad de lograr alguna clase de reconocimiento o aceptación. No quiero insinuar que las personas dentro del espectro de la esquizofrenia o aquellas con una disposición esquizotímica serán necesariamente más numerosas en ciertas poblaciones creativas que las que existan en el espectro afectivo o con una disposición ciclotímica; las ventajas arriba mencionadas de aquéllos en el reino afectivo—prácticamente, la habilidad para crear redes sociales, la convencionalidad de perspectiva residual, etc.—pueden todavía ser decisivas. Esto implica, sin embargo, que los esquizofrénicos, los esquizotípicos, y los esquizotímicos exitosamente creativos pueden al menos ser más comunes en los periodos o contextos modernistas/postmodernistas de lo que son en el romanticismo y postromanticismo, y que la relativa ventaja de las personas del tipo de disposición afectiva se verá al menos disminuida en los primeros contextos.

Sería difícil, en todo caso, negar la profunda influencia en el modernismo y postmodernismo del siglo XX y su sensibilidad asociada que ha sido empleada por probables esquizofrénicos (o posiblemente esquizoafectivos) como el poeta Friedrich Holderlin, el escritor y hombre del teatro Antonin Artaud (Sass, 1996), y el bailarín Vaslav Nijinsky; por probables esquizoafectivos como August Strindberg y Gerard de Nerval; por personas claramente esquizotípicas (o posiblemente esquizofrénicas) como Alfred Jarry y Raymond Roussel; también como por muchos individuos que parecen ser de un temperamento marcadamente esquizoide o esquizotímico, incluyendo a Baudelaire, Kafka, Joyce, Beckett, Nietzsche,

Wittgenstein, de Chirico, Salvador Dalí, Marcel Duchamp y Andy Warhol (sobre Wittgenstein, véase Ogilvie, 2000-2001; Sass, 1994). Estos escritores, filósofos y artistas son (para bien o para mal) responsables de alentar algunas de las innovaciones más profundas del arte moderno y de la conciencia moderna —incluyendo un rechazo a la narrativa tradicional y a la representación naturalística en la ficción, la pintura y el teatro; un volcar o revocar de nociones estándar de la belleza y del objeto artístico; y una revisión de las nociones ampliamente sostenidas acerca de la unidad esencial del ego, el yo, o el *self* individual. En ninguno de estos casos de innovación se puede decir que la contribución estética o filosófica en cuestión es una simple consecuencia de las características personales del autor o del artista; muchos otros factores están obviamente involucrados, incluyendo tendencias culturales más amplias que trascienden los factores de personalidad individual. Sin embargo, sería igualmente ingenuo pensar que estas innovaciones ocurrieron totalmente *a pesar de* dichas tendencias personales; después de todo, en cada caso la contribución distintiva, de hecho, sí resuena con o refleja uno u otro aspecto que puede ser llamado esquizoide o esquizotípico.

Bibliografía

Blankenburg, W. (1991). La perte de l'évidence naturelle: Une contribution a la psychopathologie des schizophrénies paucisymptomatiques, transl. J.-M. Azorin & Yves Totoyan. Paris: Presses Universitaires de France. (una traducción de Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1971).

Breuler, E. (1922) Die probleme der Schizoidie unt der Syntonie. Zeitschrift fur die gesamte Neurologie unt Psychiatrie, 78, 373-399.

Cohen, M. B., Baker, G., Cohen, R.A., Fromm-Reichman, F., & Weigert, E.V. (1954). An intensive study of twelve cases of manic-depressive psychosis. *Psychiatry*. 17, 103-137.

Jamison, K. R. (1990). Manic-depressive illness, creativity, and leadership. Chapter 14 of F. K. Goodwin & K. R. Jamison (Eds.), *Manic-depressive illness*, pp. 332-368. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.

Jamison, K. R. (1993). *Touched with fire: Manic-depressive illness and the artistic temperament*. New York: Free Press.

Jamison, K. (2000-2001). Reply to Louis Sass, "Schizophrenia, modernism, and the 'creative imagination'". *Creativity Research Journal*, vol 13, #1: pp. 75-76.

Jaspers, K. (1963). *General psychopathology*, trans. J. Hoenig & M. W. Hamilton. Chicago: University of Chicago Press.

- Kinney, D. K., Richards, R. L., Lowing, P. A., LeBlanc, D., & Zimbalist, M.E. (2000-2001). Creativity in offspring of schizophrenics and controls: An adoption study. *Creativity Research Journal*.
- Kraus, A. (1982). Identity and psychosis of the manic-depressive. In A. J. De Koning, & F. A. Jenner (Eds.), *Phenomenology and psychiatry*. London: Academic.
- Kraus, A. (1977). *Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver*. Stuttgart: Enke.
- Kretschmer, E. (1925). *Physique and Character*, trans. W.J.H. Sprott. New York: Harcourt, Brace, and World.
- Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. 2nd Ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Mundt, C., Backenstrass, M., Kronmuller K. T., Fiedler, P., Kraus, A., & Stanhellini, G. (1997). Personality and endogenous/major depression: An empirical approach to Typus melancholicus: 2. Validation of Typus melancholicus core-properties by personality inventory scales. *Psychopathology*. 30, 130-139.
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia* (traducido por Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial.
- Ogilvie, J. (2000-2001). On self conceiving: Philosophical yearnings in a schizophrenic context. *Creativity Research Journal*.
- Paz, O. (1974). *Children of the mire: Modern poetry from Romanticism to the Avant-Garde*. Cambridge MA and London: Harvard Univ. Press.
- Post, F. (1994). Creativity and psychopathology: A study of 291 world-famous men. *British Journal of Psychiatry*. 165, 22-34.
- Sass, L. (1992). *Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought*. New York: Basic 1992.
- Sass, L. (1994). *The paradoxes of delusion: Wittgenstein, Schreber, and the schizophrenic mind*. Ithaca NY: Cornell U. Press.
- Sass, L. (1996). "The catastrophes of heaven": Modernism, primitivism, and the madness of Antonin Artaud. *Modernism/Modernity*. 3, 73-91.
- Sass, L. (2000-2001a). Schizophrenia, modernism, and the 'creative imagination'; On creativity and psychopathology. *Creativity Research Journal*, vol 13, #1: pp. 55-74
- Sass, L. (2000-2001b). Romanticism, creativity, and the ambiguities of psychiatric diagnosis: Rejoinder to Kay Jamison, *Creativity Research Journal*, vol 13, #1: pp. 77-86.

Stanghellini, G. (1997). For an anthropology of vulnerability. *Psychopathology*. 30, 1-11

Stanghellini, G., & Mundt, C. (1997). Personality and endogenous/major depression: An empirical approach to Typus melancholicus: 1, Theoretical issues. *Psychopathology*. 30, 119-129

Storr, Anthony. (1972). *The dynamics of creation*. New York: Atheneum.

Tatossian, A. (1994). *La subjectivité*. In D. Widlocher (Ed.), *Traité de psychopathologie*, pp. 253-318. Paris: Presses Universitaires de France.

Tellenbach, H. (1961). *Melancholie*. Berlin: Springer.

La psicosis como vía de conocimiento de lo inconsciente. Precisiones freudianas.

María Marta del Carmen Cuéllar Zavala

Facultad de Psicología - Universidad Autónoma de Querétaro

Este trabajo versa sobre un despliegue de la problemática relación entre Freud, sus desarrollos doctrinales en relación a lo inconsciente, y el polémico tema de las psicosis y su posible abordaje.

Inicialmente tomaré como pretexto para abordar el tema de las psicosis y la doctrina freudiana, la referencia a la revista *Artefacto* que hace más de una decena de años publicó una serie de artículos dedicados al tema con el título “La locura” así como a la revista *Litoral* intitulada “Las psicosis”.

De distintas maneras y desde diferentes ángulos, en los trabajos incluidos en estas revistas encontramos una problemática centrada en señalar la disimetría entre Freud y Lacan, principalmente en lo que respecta a la relación entre el psicoanálisis y las psicosis. Por ejemplo, Alberto Sladogna (“Recorrido del nudo locura-psicosis”, 1993) escribe sobre un “*loco desencuentro*” que se ubica entre Freud y las psicosis, la locura y la psicosis en la experiencia freudiana, la transferencia y Freud, o bien entre Freud y la locura.

Hay un esfuerzo, no sólo por mostrar ésta disimetría o desencuentro, sino que se busca demostrar recurriendo argumentativamente a los textos tanto de Freud como de Lacan. Pero sobre todo se remiten a experiencias clínicas (Pasternac, 1993) para poder, guiándose por la enseñanza de Lacan, escribir las psicosis y la posibilidad de su abordaje psicoanalítico.

Considero que entre más se lee a Lacan, incluyendo lo que se ha escrito de sus primeros seminarios, es posible localizar esa disimetría a pesar de que se utilicen categorías freudianas en la articulación de los problemas que se abordan. Por ejemplo, en el seminario dictado por Lacan entre 1955 y 1956 dedicado al estudio de *Las estructuras freudianas de las psicosis* y publicado por Paidós como “Las psicosis”, si bien hay una referencia permanente a Freud, Lacan no deja de introducir sus nociones ya elaboradas y trabajadas en años anteriores. Son nociones que no sólo cambian radicalmente la lectura de Freud, sino que incluyen propuestas totalmente alejadas de las reflexiones freudianas. Un ejemplo de ello es lo que Lacan trabaja en las sesiones del 11 y 30 de enero de 1956 en relación a la articulación de la noción de *homosexualidad*, que sabemos es una problemática central en la teoría freudiana sobre la paranoia. La nominación, por parte de Lacan, de sus tres registros –simbólico,

imaginario y real- que implica que en toda relación humana y clínica existe la necesidad de ubicar y localizar estos tres ordenes de la experiencia del sujeto hablante, permite una lectura sobre el tema de la homosexualidad, que se separa radical y notoriamente del texto freudiano.

Lo anterior me permite afirmar que la disimetría Freud-Lacan, hay que escribirla, trabajarla, y algunos esfuerzos van dirigidos en esa dirección, localizables en los trabajos arriba señalados de la escuela lacaniana de psicoanálisis. ¿Qué otra forma tendríamos de tratar los impasses freudianos? En el caso de la relación: Freud-psicosis-locura, solo desenmarañando las elaboraciones freudianas sobre la transferencia se podrá estar en condiciones de trabajar el tratamiento posible de las psicosis "...tratamiento que se inscribe como impasse" (Sladogna, 1993, pág. 13).

Ahora bien, algo que llamó mi atención es que, en general, cuando se trata de ubicar este desencuentro entre Freud y las psicosis, se recurre a las afirmaciones freudianas sobre la imposibilidad de que mediante el psicoanálisis, estas últimas se puedan abordar. Se localiza de manera precisa los argumentos que Freud proporciona, y dichos argumentos son usados en su contra. Así por ejemplo, cuando Freud afirma que en las *neuropsicosis narcisistas* la libido se retrotrae al yo quedando fuera la posibilidad de transferencia al analista, y por tanto es psicoanalíticamente incurable, Jean Allouch en su artículo "*Ustedes están al corriente hay una transferencia psicótica*" nos dice que esa afirmación freudiana "...altamente teórica de la inexistencia de transferencia en las psicosis ¿no constituye para nosotros el más neto reconocimiento de su especificidad? Este decir implica efectivamente que Freud localizó que en la psicosis había una cuestión de la transferencia que difería sensiblemente de lo que él constataba en otra parte" (Allouch, 1989, págs. 41-42).

Hay una referencia continua a los lugares en que Freud pone el acento sobre la ausencia de vínculo en las psicosis, ausencia que las aleja de la clínica psicoanalítica. Ante estos textos -y a esto me refiero cuando digo que algo llamó mi atención- o más precisamente ante su lectura, me pregunto: en esta discusión ¿dónde colocar aquellas afirmaciones freudianas, **ya no** las referidas a la *imposibilidad de transferencia*, al supuesto *retiro de la realidad* del sujeto denominado psicótico, a la *ausencia de vínculo*, al *regreso al autoerotismo*, a la *fijación al narcisismo*, sino aquellas que, en ciertos pasajes claves de su obra, Freud afirma que la única vía para el estudio del inconsciente son las psicosis?

Esta última consideración, central en este escrito, lo retomaré más adelante; antes me parece importante hacer un breve recorrido por mis

propias interrogantes en relación a las afirmaciones freudianas sobre *la no transferencia en las psicosis*.

En 1914 en su texto *“Introducción del narcisismo”* Freud hace una distinción entre las *Neurosis de Transferencia* y las *Neurosis Narcisistas*. Estas últimas remiten directamente a lo que él denominó *Parafrenias*, pero también alcanzan esa denominación el grupo de las *Paranoias*. Es decir, en este texto, tanto las parafrenias como las paranoias, quedan adscritas bajo la denominación de *Neurosis Narcisistas*. Esto, independientemente de que sabemos que en su escrito sobre Schreber (1911), había establecido entre ambas una clara división y de que Freud se interesó cada vez más preferentemente por las paranoias.

A la *parafrenia* le otorga dos rasgos esenciales: el delirio de grandeza y el extrañamiento del interés del mundo exterior. Freud al respecto nos dice: *“Esta última alteración los hace inmunes al psicoanálisis, los vuelve incurables para nuestros empeños”* (Freud, 1914, pág. 72). En la parafrenia se cancela, nos dice Freud, el vínculo con personas y cosas, vínculo que en el caso de las neurosis de transferencia se conserva...si bien en la fantasía. En ésta última neurosis, nos indica: *“...han sustituido los objetos reales por objetos imaginarios”* (Freud, 1914, pág. 72). Subrayamos el hecho de que *la conservación* del vínculo con personas y cosas, en el caso de las neurosis de transferencia, es una *conservación en la fantasía*, además de que *los objetos* han sido substituidos por *objetos imaginarios*.

¿Por qué me parece necesario subrayarlo? Porque generalmente pasa desapercibida la observación freudiana de que también en las neurosis de transferencia, el vínculo con personas y cosas queda alterado, no es una relación directa, simple, nítida, sino que es una relación afectada por la mediación del registro de la fantasía.

A lo dicho anteriormente podemos agregar lo que Freud, en el texto citado sobre Schreber, nos dice respecto a la paranoia (recordemos: *neurosis narcisista*): *“No se puede afirmar, que el paranoico, aún en el apogeo de la represión, haya retirado por completo su interés del mundo exterior, descripción ésta última que es preciso adoptar, por ejemplo, con respecto a ciertas otras formas de psicosis alucinatoria (la amentia de Meynert). El paranoico percibe el mundo exterior, se da razón de sus alteraciones, la impresión que le produce lo incita a operaciones explicativas (los hombres ‘improvisados de apuro’), y por eso considero totalmente verosímil que su relación alterada con el mundo se pueda explicar de manera exclusiva o predominante por la falta de interés libidinal”* (Freud, 1911, pág. 69). Una cosa es decir, que se produzca una *falta de interés libidinal*, y otra, que el paranoico retire *por completo su interés del mundo exterior*. Son formas de relación con el mundo y con los otros que no pueden ser equiparables.

El reiterado argumento sobre el *retiro de la realidad exterior*, utilizado por Freud como razón de inaccesibilidad analítica, en su mismo texto no se sostiene. En ambas afecciones hay una relación alterada con el mundo. La diferencia, en todo caso, parece estar en lo que ocurre después, en un segundo momento:

- A) Las neurosis de transferencia conservan el vínculo con la realidad exterior gracias a la fantasía. Hay algo así como una prótesis.
- B) En las neurosis narcisistas la libido es reconducida al yo, es lo que Freud llama un retorno al narcisismo primitivo.

En ambas situaciones la libido ya está transferida, y desde éste ángulo ambas serían afecciones transferenciales. No hay oportunidad de relación “limpia” con el exterior. En los dos casos ya hay un lugar de arriba a lo que Freud denomina *libido*. Desde estos argumentos no se entiende porqué habría más facilidad de colocarse transferencialmente frente a una neurosis obsesiva o histérica que frente a una paranoia.

Volvamos al texto de “Introducción al narcisismo” para señalar algo que llama aún más mi atención. Cuando Freud aborda el *delirio de ser observado*, característico de las afecciones paranoides, dice que la queja del enfermo es *justa y descriptiva de la verdad*. Aquí se pone en juego la acción de la *conciencia moral*, apelación de un Superyó, que su característica principal es que habla al sujeto de manera tal que rompe su intimidad.¹

Freud aclara que esta instancia se presentifica por medio de voces que hablan y se dirigen al sujeto en tercera persona: “Los enfermos se quejan de que alguien conoce todos sus pensamientos, observa y vigila sus acciones; son informados del imperio de ésta instancia por voces que, de manera característica, les hablan en tercera persona (‘Ahora piensa de nuevo en eso’; ‘Ahora él se marcha’)” (Freud, 1914, pág. 92)

En este lugar del texto Freud señala con insistencia cómo esa instancia – conciencia moral- se hace presente por medio de las voces. La articula al Ideal del yo, que a su vez es resultado de la influencia crítica de los padres, a los que suma educadores, maestros, prójimo, opinión pública, etc. La presencia de esas voces a partir de la enfermedad, según Freud, reproducen, en estado regresivo, la historia genética de la conciencia moral: *Su conciencia moral se le enfrenta como una intromisión hostil de afuera*.

A partir de estas notas donde se resalta la importancia de las “voces” me interesa señalar lo siguiente: hay en la descripción freudiana sobre este aspecto de la paranoia una especie de desprendimiento entre el emisor de la voz y la voz misma. Freud habla de “encarnación”; lo que antes era externo, ajeno –la crítica de los padres y de la sociedad- pasa a ser algo interno a partir de la instauración del Ideal del yo. Ahora bien, los

trastornos paranoicos evidenciarían o pondrían al descubierto el origen exterior de esas influencias, que se mostrarían con el carácter de una “*intromisión hostil de afuera*”. Lo que llamé *desprendimiento* está aquí en su máxima expresión: voces –que irrumpen de afuera- sin que el sujeto pueda vincularlas a sí mismo.²

En esta idea de desprendimiento se juega una especie de separación, una lejanía que deja al sujeto en calidad de testigo de las voces que se le imponen viniendo del exterior, sin un *alguien* que las pueda soportar.

La lectura de estos pasajes del texto “*Introducción del narcisismo*” encuentra, desde mi perspectiva, ubicación y redefinición a partir del seminario dictado por Lacan sobre *Las estructuras freudianas de las psicosis*. En la sesión del 18 de enero de 1956 Lacan, refiriéndose al testimonio del Presidente Schreber nos dice que un “él” está perdido; hay un “él” reducido a un solo partenaire y sólo subsiste el “tú”: “*El drama de la relación con el él subyace a toda la disolución del mundo de Schreber, en el que vemos un él reducirse a un solo partenaire, ese Dios a la vez asexual y polisexual, que engloba todo lo que todavía existe en el mundo al que Schreber está enfrentado*” (Lacan, 1986, pág. 146).

Esta formulación que rescata la existencia de un *tú* ¿no marca la posibilidad de que esa instancia pueda ser considerada como *una* presencia ante la ausencia de un *él*? De ser una respuesta afirmativa, se trataría de una presencia a partir de la cual crear las condiciones de un diálogo con los sujetos considerados psicóticos.

Para terminar con esta referencia de “*Introducción del narcisismo*” diré que el texto de Freud, si bien aborda las relaciones entre la paranoia, la conciencia moral, el problema de las voces y su exterioridad, no extrae las consecuencias que le permitirían establecer puntos de diálogo más abierto con las psicosis. Aquí considero que es *après-coup*, sólo incluyendo la enseñanza de Lacan, es que aparece una posibilidad que antes no estaba.

Pasemos ahora a los comentarios en relación a las referencias, que antes indiqué, donde Freud señala, de manera muy clara, el estudio de *las psicosis como vía privilegiada* para dar cuenta de lo siguiente: la “*Psicología del yo*” el “*Narcisismo*”, la “*Reagrupación de las pulsiones*” y sobre todo, el conocimiento del modo y funcionamiento del inconsciente. Dichas referencias son tomadas de los siguientes trabajos freudianos: “*Introducción del narcisismo*” (1914), “*Pulsiones y destinos de pulsión*” (1915) y capítulo VII del texto “*Lo inconsciente*” (1915).

Al inicio del capítulo II de “*Introducción del narcisismo*” Freud nos dice: “*Un estudio directo del narcisismo me parece bloqueado por dificultades particulares. La principal vía de acceso a él seguirá siendo el análisis de las parafrenias. Así como las neurosis de transferencia nos posibilitaron*

rastrear las mociones pulsionales libidinosas, la demencia praecox y la paranoia nos permitirán inteligir la psicología del yo” (Freud, 1914, pág. 79).

¿Cuáles son esas dificultades particulares? ¿Cuál es la relación que guarda el narcisismo con la psicología del yo? En la cita referida *Narcisismo y yo* son términos que están en simetría y, sin embargo, su relación no está explicitada³. Lo que sí está explicitado es que las psicosis —en este caso la *parafrenia*— son la vía para el estudio del narcisismo... de la psicología del yo.

Las otras vías, señaladas por Freud para el estudio del narcisismo son, como él nos lo indica: la enfermedad orgánica, la hipocondría, las resistencias del yo que se muestran en la cura y el estudio de la vida amorosa de los sexos.

¿Qué nos dice Freud en esta ocasión sobre las parafrenias? En principio repite lo ya dicho anteriormente de que en la parafrenia, la libido liberada, no queda adscrita a los objetos en la fantasía, sino que se retira sobre la instancia del yo. De ahí el delirio de grandeza que domina el volumen de libido liberada, luego la frustración que da lugar a la hipocondría, homóloga a la angustia de las neurosis de transferencia.

¿Esta relación entre frustración, delirio de grandeza e hipocondría, es una relación planteada como un proceso regular? Continuemos con lo que nos dice Freud: posterior a la hipocondría surge lo que denomina “*intento de restitución*” que es, justamente, al que se le deben las manifestaciones *propriadamente patológicas*. Aquí Freud está haciendo, desde mi lectura, un forzamiento en la medida en que, buscando las diferencias entre las neurosis y las psicosis, establece, al mismo tiempo, un paralelismo en el proceso. Sin embargo, el esfuerzo logra caracterizar una descripción fenoménica diferenciada. La angustia de la neurosis de transferencia se resolvería en la conversión, la formación reactiva o la fobia; del mismo modo que la hipocondría, en el “intento de restitución”.

Cuando finaliza esta diferenciación, Freud introduce una explicación que subsume a las neurosis en las psicosis, a la manera de un estado (la neurosis) entre otros, de la parafrenia. Nos dice: “***Puesto que la parafrenia a menudo (si no la mayoría de las veces) trae consigo un desasimientto meramente parcial de la libido respecto de los objetos, dentro de su cuadro pueden distinguirse tres grupos de manifestaciones: 1) las de la normalidad conservada o la neurosis (manifestaciones residuales); 2) las del proceso patológico (el desasimientto de la libido respecto de los objetos, y de ahí el delirio de grandeza, la hipocondría, la perturbación afectiva, todas las regresiones), y 3) las de la restitución, que deposita de nuevo la libido en los objetos al modo de una histeria (dementia praecox, parafrenia propriadamente dicha) o al modo de***

una neurosis obsesiva (paranoia). Esta nueva investidura libidinal se produce desde un nivel diverso y bajo otras condiciones que la investidura primaria"⁴ (Freud, 1914, pág. 83).

Podemos ver que en este planteamiento la "neurosis" es una manifestación posible de la parafrenia, una *manifestación residual*, ¿una posible manera de resolución de la parafrenia?

La anterior cita llama mi atención por dos razones. En principio el hecho de que la neurosis constituya, en este momento, una manifestación de una psicosis caracterizada como parafrenia y, en segundo lugar, se puede observar que el problema entonces no es el desasimiento de la libido de los objetos (que por otro lado Freud nos viene diciendo que dicho desasimiento siempre es parcial), sino la manera en que se vuelve a ligar a ellos, las condiciones en las que se produce el amarre entre lo que Freud denomina libido y objetos. Un ejemplo de esto lo tenemos en el punto 3) de la cita: la restitución a la que se hace referencia diciendo que la nueva investidura "*se produce desde un nivel diverso y bajo otras condiciones que la investidura primaria*"

Antes de pasar a la referencia que más interesa comentar –en el texto de "*Lo inconsciente*"– quisiera hacer una breve mención en relación al trabajo "*Pulsiones y destinos de pulsión*" donde Freud establece para las pulsiones una distinción que surge a partir del estudio de las neurosis de transferencia. Nos dice: "*He propuesto distinguir dos grupos de tales pulsiones primordiales: las pulsiones yoicas o de autoconservación y las pulsiones sexuales*" (Freud, 1915, pág. 119). Aclara que no se trata en esta división de una premisa necesaria, que es una mera construcción auxiliar a mantenerse mientras sea de utilidad.

Su establecimiento lo justifica a partir del estudio de las *neurosis de transferencia* (histeria y neurosis obsesiva), donde queda localizado un conflicto entre la sexualidad y el yo. Es en este contexto donde volvemos a localizar un pasaje donde Freud considera que el estudio de las *psiconeurosis narcisistas* puede modificar considerablemente su planteamiento, hasta este momento asentado, sobre la estructura y división de las pulsiones. Es decir, su investigación sobre las neurosis de transferencia, que le muestran un conflicto pulsional entre el yo y la sexualidad, no le resulta suficiente para abordar de manera más directa la problemática que la clínica le va insinuando sobre un más allá del principio del placer. ¿Por qué? Porque a fin de cuentas, tanto las pulsiones yoicas o de autoconservación como las pulsiones sexuales, quedan inmersas en un mismo principio: el del Placer-displacer, principio de constancia, de equilibrio, que sabemos no le resultará suficiente para explicar el conflicto humano patente en las inhibiciones, síntomas y angustias a la que su clínica lo enfrentaba.

El pasaje al que hago referencia es el siguiente: “Como quiera que sea, es posible que un estudio más exhaustivo de las otras afecciones neuróticas (sobre todo las psiconeurosis narcisista: las esquizofrenias) obligue a enmendar esa fórmula y, por tanto, a agrupar de otro modo las pulsiones primordiales” (Freud, 1915, pág. 120). Freud da cuenta de que limitarse al estudio de las neurosis de transferencia no es suficiente y que se requiere el abordaje de las psicosis para esclarecer la dinámica psíquica de las pulsiones. Cuando el principio pulsional no se limita a la serie placer-displacer, sino que se constata el Más allá del mismo, es decir la pulsión de muerte, donde el conflicto se radicaliza, la referencia clínica freudiana – por lo menos teóricamente- se orienta hacia la esquizofrenia.

Pasemos ahora al escrito sobre “*Lo inconsciente*”, particularmente al capítulo VII intitulado *El descubrimiento de lo inconsciente*. Aquí Freud comienza por plantearnos que lo dicho hasta ahí, sobre la naturaleza y funcionamiento de lo inconsciente, deja cabos sueltos, que hay algo que se le muestra confuso, oscuro y difícil de esclarecer si nos limitamos a la investigación de las neurosis de transferencia. Nos dice: “Sólo el análisis de una de las afecciones que llamamos psiconeurosis narcisistas permite brindarnos unas perspectivas que nos acerquen a ese enigmático *Ice* y, por así decir, nos lo pongan al alcance de la mano” (Freud, 1915, pág. 193)⁵.

Llama la atención que en este pasaje Freud no dice “Neuropsicosis” como en el título de uno de sus trabajos de 1894, dice “psiconeurosis” y lo más importante, su análisis es la posibilidad de cercanía al inconsciente, a su funcionamiento y estructura.

Estas referencias, lo que ahí se explicita, desde mi perspectiva no hacen sino mostrar la gran contradicción freudiana respecto a la relación psicoanálisis-psicosis. Por un lado, afirmar categóricamente la imposibilidad de un acercamiento psicoanalítico a los casos de psicosis, y por otro, afirmar también que sólo el análisis de las psicosis permitirá el esclarecimiento de la triada: Yo-Narcisismo-Inconsciente. Es claro que se deja la puerta abierta para que ambas afirmaciones, altamente teóricas, sean trabajadas y fundamentadas desde el trabajo clínico.

Esta última posibilidad, la enseñanza de la clínica, Freud la toma prestada⁶ de las observaciones que sobre la esquizofrenia hace Víctor Tausk. Digo que es un préstamo, porque Freud en este momento se ve obligado a hacer un rodeo por la sintomatología de las psicosis estudiadas por Víctor Tausk, para reformular algo que no termina de esclarecerse: su teoría de la represión de la que se ocupa desde el inicio de su recorrido con sus primeras histéricas. A continuación trataré de fundamentar esta afirmación.

Hay una interrogante que atraviesa de principio a fin el texto de Freud sobre “Lo inconsciente”; su pregunta sobre cómo una representación

inconsciente pasa a ser consciente. Cuestión que atañe por un lado, al movimiento de realización del material inconsciente, a la vez que al proceso mismo de la represión.

En sus intentos de dar respuesta, no sólo lleva a cabo la explicitación y el desarrollo de una serie de *supuestos -Tópico, Funcional* y uno más al que no le da nombre- a los que confronta entre sí, sino sobre todo, que para arribar al tercero requiere de un rodeo, que párrafos arriba señalé, por las esquizofrenias. Aquí es donde aparece la referencia a Víctor Tausk, sin la cual no hubiera podido llegar a afirmar más que lo ya dicho en diferentes oportunidades: que las psicosis se explican por la retracción de la libido al yo.

De Tausk resalta lo siguiente: “En la esquizofrenia se observa, sobre todo en sus estadios iniciales, tan instructivos, una serie de alteraciones del lenguaje, algunas de las cuales merecen ser consideradas desde un punto de vista determinado. El modo de expresarse es a menudo objeto de un cuidado particular, es <rebuscado>, <amanerado>. Las frases sufren una peculiar desorganización sintáctica que las vuelve incomprensibles para nosotros, de suerte que juzgamos disparatadas las preferencias de los enfermos. En el contenido de esas preferencias muchas veces pasa al primer plano una referencia a órganos o a inervaciones del cuerpo” (Freud, 1915, pág. 194).

No debemos pasar por alto el esfuerzo de Freud por localizar la “*diferencias finas*” entre la formación sustitutiva de la esquizofrenia y las formaciones sustitutivas de la histeria y la neurosis obsesiva, diferencias que en palabras de Freud, *provocan un extraño efecto*. Estas diferencias entre las psicosis y las neurosis no las localiza como resultado de un *mecanismo* en particular, o por la ubicación de algún punto de *fijación*, situación que, por otro lado, sabemos Freud ya ha intentado en muchas ocasiones. En esta ocasión Freud ubica las diferencias en el modo en que el sujeto se expresa, en el uso particular que el sujeto hace del lenguaje o, más bien, podríamos decir, en la manera en que el sujeto queda dominado por un lenguaje que lo rebasa y condiciona su discurso.

Lo que Freud llama *carácter extraño de la formación sustitutiva* en el caso de la esquizofrenia es el predominio de la *referencia a la palabra por sobre la referencia a la cosa*. Afirmación que se desprende de las dos observaciones que toma de Tausk y de una que él refiere a su propia experiencia. Indicamos de manera resumida las tres observaciones (las dos primeras de Tausk sobre una misma enferma y la tercera de Freud)

- 1) Una joven es llevada a la clínica después de una querrela con su amado: *Los ojos no están derechos, están torcidos {verdrehen}*. La enferma misma esclarece su dicho: <Ella no puede entender que a él se lo vea distinto cada vez; es un hipócrita, un *torcedor de ojos*

{*Augenverdrehen*, simulador}, él le ha torcido los ojos, ahora ella tiene los ojos torcidos, esos ya no son más sus ojos, ella ve al mundo ahora con otros ojos>.

- 2) Misma joven, <Ella está en la iglesia, de repente le da un sacudón, *tiene que ponerse de otro modo {sich anders stellen}, como si alguien la pusiera, como si fuera puesta*>. Esclarecimiento de la paciente a partir del reproche a su amado: <que es ordinario, y que a ella, que por su cuna era fina, la hizo también ordinaria (...) él ha *falseado su propia posición {verstellen}*, ella es ahora como él (...) él le ha *falseado la posición*>.
- 3) Freud hace referencia al caso denominado por él Hombre de los lobos. Se trata, nos dice Freud, de alguien a quien tiene en observación y que resignó todos los intereses de la vida a causa del deterioro de la piel de su rostro. El sujeto en cuestión se ocupaba de los granos de su piel, de apretárselos continuamente, a lo que posteriormente le seguía el reproche. La frase que subraya Freud de su sujeto es, que cuando se apretaba el comedón, él decía que saltaba algo, después de lo cual aparecía un profundo hoyo resultado de su <continuo toquetear con la mano>⁷.

Freud destaca que de acuerdo con Tausk —en la observación de su paciente— “...la relación con el órgano (con el ojo) se ha constituido en la subrogación de todo el contenido [de sus pensamientos]. El dicho esquizofrénico tiene aquí un sesgo hipocondríaco, ha devenido lenguaje de órgano” (Freud, 1915, pág. 195).

Freud nos indica, en relación a las observaciones de Tausk, que una histérica, en el primer caso habría torcido convulsivamente los ojos y en el segundo habría ejecutado en la realidad el sacudón en lugar de sentir el impulso a hacerlo. Es decir, el síntoma esquizofrénico no se muestra en o por la vía del cuerpo, sino relacionado con una palabra.

Freud quiere subrayar que en la esquizofrenia las *palabras* son sometidas al proceso psíquico primario, es decir, que al igual que los pensamientos oníricos latentes que crean las imágenes del sueño, las palabras, en el dicho esquizofrénico: “*Son condensadas, y por desplazamiento se transfieren unas a otras sus investiduras completamente; el proceso puede avanzar hasta el punto en que una sola palabra, idónea para ello por múltiples referencias, tome sobre sí la subrogación de una cadena íntegra de pensamientos*” (Freud, 1915, pág. 196).

Enlacemos ahora este breve recorrido con su repercusión doctrinal: “Reunamos esta intelección con el supuesto según el cual en la esquizofrenia son resignadas las investiduras de objeto. Tendríamos que modificarlo ahora: la investidura de las representaciones-palabra de los objetos se mantiene. Lo que pudimos llamar la representación objeto {Objekvorstellung} consciente se nos descompone ahora en la representación-palabra {Wortvorstellung} y en la representación-cosa {Sachvorstellung}, que consiste en la investidura, sino de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos en huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella” (Freud, 1915, pág. 197).

Esta modificación, gracias al rodeo por el síntoma esquizofrénico, le permite a Freud:

- 1) Localizar dónde reside la diferencia entre representaciones conscientes e inconscientes. Es decir, toma distancia de sus *supuestos* Tópico y Funcional. El primero fundamentado en un problema de trascripción y el segundo en cambios de investidura, y poder afirmar que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, mientras que la representación inconsciente es la representación cosa sola.⁸
- 2) Formular de manera más clara el mecanismo de la represión en las neurosis de transferencia: rehusar a la representación rechazada la traducción en palabras: “*La representación no aprehendida en palabras o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del Icc, como algo reprimido*” (Freud, 1915, pág. 198). El *acto psíquico no sobreinvertido* es equivalente a *representación no aprehendida en palabras*. La noción freudiana de *investidura* pierde un poco de su sentido energético que la mantenía en penumbras y emerge una posibilidad de explicación desde el registro simbólico articulado solo gracias a la enseñanza de Jacques Lacan.

Freud logra una explicación más coherente y argumentada del proceso de la represión en las neurosis de transferencia gracias a la diferenciación de las representaciones que le es proporcionada por el estudio de la sintomatología esquizofrénica.

Cabe aclarar que en el inciso (1) se muestra una confusión en lo que respecta a la noción de representación-cosa que Freud considera propia del sistema Icc. En el texto, representación-cosa {Sachvorstellung}, adscrita a lo Icc, se opone a Wortvorstellung en tanto representación-palabra. Sin embargo estos dos tipos de representaciones tendrían que ser entendidas perteneciendo al orden de la representación {Vorstellung} como lo indica la traducción en el texto de Freud. Es decir, no dice Sache-Representanz ni

Ding-Vorstellung; al Ding lo mantiene aparte. Freud no nos aclara cuál es la relación y/o la diferencia entre Sache y Ding.⁹

Sin pretender equivalencias conceptuales, pues no se trata de eso, en este momento el recurso que me permite avanzar en este problema solo lo encuentro en una aportación de Jacques Lacan. En la sesión del 9 de diciembre de 1959 del Seminario “La ética del psicoanálisis” Lacan aborda el tema del Das Ding y nos indica que cuando Freud opone la Sachvorstellung a la Wortvorstellung le surge una dificultad, un impasse que el mismo Freud subraya. Se está refiriendo al hecho de que en la explicación freudiana sea justamente la representación-palabra la que en la esquizofrenia experimente una investidura más intensa. Freud nos dice: *“Esperaríamos que la representación-palabra, en cuanto es la porción preconciente, resistiese el primer asalto de la represión y se volviese por completo no investible después que la represión avanzó hasta las representaciones-cosa. Sin duda es esta una dificultad para la comprensión. Aquí viene en nuestra ayuda la reflexión de que la investidura de la representación-palabra no es parte del acto de represión, sino que constituye el primero de los intentos de restablecimiento o de curación que tan llamativamente presiden el cuadro clínico de la esquizofrenia”* (Freud, 1915, pág. 200).

Lacan en esta sesión avala a Freud diciendo que éste último *“Comprendió y formuló admirablemente empero la distinción que debe hacerse entre la operación del lenguaje como función, a saber, el momento en que ella se articula y desempeña en efecto un papel esencial en el preconciente, y la estructura del lenguaje, según la cual se ordenan los elementos puestos en juego en el inconsciente”* (Lacan, 1988, pág. 59). Esta afirmación de Lacan no se lee en el texto de Freud. Entiendo que a lo que Lacan aquí se refiere cuando dice Operación del lenguaje como función, a saber, el momento en que ella se articula, se está refiriendo a la Sachvorstellung en su articulación con la palabra. Por otro lado, y en este sentido es Lacan quien la introduce, está la estructura del lenguaje, en la cual se ordenan los elementos puestos en juego en el inconsciente.

Esta aclaración por parte de Lacan es lo que permite establecer que debe mantenerse una diferencia entre el Sachvorstellung (que puede llegar a articularse en palabras) y el representante propiamente inconsciente que lo remite a la articulación significante que proporciona la estructura de lo inconsciente.

Antes de finalizar este trabajo planteo una pregunta; si retomo la afirmación de que Freud se vio obligado a realizar un rodeo por las psicosis para esclarecer el modo en que opera la represión en las neurosis de transferencia, y que tal recorrido le permitió avanzar en esa dirección, ¿Podemos localizar en ese gesto un esfuerzo de diálogo con las psicosis?

¿No es en sí mismo, ese rodeo, un diálogo? Que en Freud no produjera efectos, en el sentido de comprometerse en esa vía ¿Nos deja sujetos al mismo destino? La respuesta a ésta última cuestión definitivamente es negativa, del mismo modo en que considero que no se trata de construir un reproche al texto freudiano por la ausencia de diálogo explícito con las psicosis (que por otro lado no está del todo ausente); de lo que sí se trata es de desarticular la serie de prejuicios, que apoyándose, en la teoría freudiana, se oponen a que dicho diálogo se construya.

Finalmente considero importante el poder señalar y discutir los diferentes lugares donde Freud plantea que un camino posible para dar cuenta del conocimiento, función y estructura de lo inconsciente son las psicosis, y no únicamente privilegiar aquellos pasajes (si bien reiterados) donde nos indica la imposibilidad de abordar psicoanalíticamente las psicosis, puede constituir un modo de desarticular los prejuicios que a partir del texto freudiano se han opuesto a que el diálogo con las psicosis se construya.

Esta desarticulación puede implicar caer en cuenta en algo que en teoría se afirma y que sólo en la práctica puede ser confirmado: el acceso a la psicosis sólo está en la psicosis misma, en la experiencia singular de cada encuentro, en el ir al encuentro de la experiencia loca entre la psicosis y aquel que soporta acompañarla. Termino este trabajo con una cita de Erasmo de Rotterdam que no pierde nunca vigencia: "Nadie mejor que yo misma puede darme a conocer, porque no creo que ninguno de vosotros pretende conocerme mejor ni tan bien como yo me conozco".

Bibliografía

Allouch, J. (1989). "Ustedes están al corriente, hay transferencia psicótica". *Litoral* (7/8). Buenos Aires, Argentina: Epeele - La Torre Abolida.

Freud, S. (1914). *Introducción del Narcisismo, Obras Completas* (Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. (1915). *Lo inconsciente* (Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. (1915). *Pulsiones y destinos de pulsión* (Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Freud, S. (1911). *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente* (Vol. XII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Lacan, J. (1986). *El Seminario 3. Las psicosis 1955-1956*. Barcelona, España: Paidós.

Lacan, J. (1988). *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis 1959-1960*. Barcelona, España: Paidós.

Pasternac, M. (1993). "Locura/lacura". *Artefacto* (4), 59-90. Buenos Aires, Argentina: Epeele - La Torre Abolida.

Rotterdam, E. *Elogio de la locura*. México, DF, México: SEP.

Sladogna, A. (1993). "Recorrido del nudo locura-psicosis". *Artefacto* (4). Buenos Aires, Argentina: Epeele - La Torre Abolida.

Notas:

¹ El tema de la intimidad en su relación con la paranoia es trabajado por Alberto Sladogna en su artículo citado. El tema de la intimidad en su relación con la paranoia es trabajado por Alberto Sladogna en su artículo citado.

² Esta idea encuentra sentido en algo planteado por Jacques Lacan en la sesión de su seminario oral del 17 de febrero de 1976 donde nos dice: "Resulta que el viernes, en mi presentación de algo que se considera generalmente como un caso, un caso de locura seguramente, un caso de locura que comenzó por el *sinthoma* palabras impuestas. Es al menos así que el propio paciente articula algo que me parece todo lo que hay de más sensato en el orden de una articulación que puedo decir que es lacaniana. ¿Cómo es que no sentimos todos que unas palabras de las que dependemos nos son de alguna manera impuestas? Es precisamente en eso que lo que llamamos un enfermo llega algunas veces más lejos que lo que llamamos un hombre normal. La cuestión es más bien saber por qué es que un hombre normal, llamado normal, no se da cuenta de que la palabra es un parásito, que la palabra es un enchapado, que la palabra es la forma de cáncer de la que el ser humano está afligido. ¿Cómo es que hay quienes llegan hasta sentirlo? Seminario El Sinthoma. Traducción y notas de Ricardo Rodríguez Ponte.

³ Es la misma situación que se puede observar cuando en el primer capítulo del mismo trabajo Freud nos dice: "*Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya*". Únicamente hacemos notar que en esta cita también encontramos las nociones de **yo y narcisismo** en simetría y equivalencia.

⁴ Las negritas son nuestras.

⁵ El subrayado es nuestro.

⁶ Este carácter de préstamo ¿implica necesariamente que la posibilidad se pierda?

⁷ No nos detendremos en las explicaciones que Freud hace al respecto de su sujeto en torno al tema del Complejo de Castración. Hacerlo nos alejaría de nuestro objetivo. Únicamente cabe señalar que su observación no se desprende de ningún caso de esquizofrenia, sino de un caso de neurosis obsesiva con un episodio en la

infancia de una breve alucinación. Al respecto remitirse a Sigmund Freud “De la historia de una neurosis infantil” (1918 [1914]) Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

⁸ Los supuestos tópico y funcional le sirvieron en la búsqueda para establecer la diferencia entre las representaciones conscientes e inconscientes y al mismo tiempo una explicación al mecanismo de la represión. La represión, en tanto para Freud se trata de un proceso que se cumple entre representaciones en la frontera del sistema Icc y Cc. debía esclarecerse precisando las relaciones entre dichos sistemas. El primer supuesto –tópico- indicaba que el paso de una representación del sistema Icc a uno contiguo era debido a un movimiento de transcripción. Este supuesto partía de la hipótesis de la existencia de diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes. El supuesto funcional, por otro lado, hablaba de diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar; es decir, la represión era entendida como una sustracción de investidura.

⁹ Hace falta trabajar lo dicho por Strachey en la nota a pie de página no. 7 del texto “*Lo inconsciente*” donde se aclara que en “*Duelo y melancolía*” de 1917 Freud reemplazó Sachvorstellung por el sinónimo Dingvorstellung antes usado en “la interpretación de los sueños”. Sin más aclaración ¿podemos decir que son sinónimos?

¿Qué son las constelaciones familiares?

Belem Medina Pacheco

Facultad de Psicología - UMSNH

Las Constelaciones Familiares han sido muy mencionadas últimamente dentro de la psicología contemporánea, ya que cada vez más psicólogos, psiquiatras y terapeutas en todo el mundo, utilizan esta técnica con resultados evidentes. Sin embargo, ha sido cuestionada, debatida, al mismo tiempo que ha generado confusiones y mal entendidos; es por ello, que para mí, como terapeuta en Constelaciones Familiares, es importante explicar brevemente en qué consiste dicha técnica.

Una Constelación Familiar es una forma de terapia de grupo desarrollada por Bert Hellinger. El autor nació en Alemania en 1925, estudió filosofía, teología y pedagogía. Durante 16 años trabajó como misionero en Sudáfrica. Más tarde, estudio Psicoanálisis en la Escuela de Viena. A través de la Dinámica de Grupos, el Análisis Transaccional, la Fenomenología, la Sensibilización Gestáltica y diversos métodos de Hipnoterapia, desarrolló su propio modelo de Terapia Sistémica. Durante los años 80's logró conocer las leyes según las cuales se desarrollan identificaciones e implicaciones trágicas entre los miembros de una familia. Su trabajo con Constelaciones Familiares, enfocado directamente a la solución, constituye uno de los instrumentos terapéuticos más eficaces para reorientar y sanar las relaciones en el seno de la familia.



Bert Hellinger

Las constelaciones sirven para identificar de una manera gráfica e inmediata muchos problemas y sus causas, mediante una imagen que también nos muestra las posibles soluciones, siendo una herramienta especialmente efectiva para la resolución de conflictos en cualquier relación interpersonal.

Dentro de los sistemas familiares, hay mensajes o leyes inconscientes que viajan silenciosa e inadvertidamente a través de las generaciones, controlando aspectos fundamentales de la conducta de las personas. Estos procesos provienen de trastornos no reconocidos en los sistemas familiares. La mayor parte de las familias tienen secretos o asuntos ocultos, que afectan directamente las conductas de los miembros subsecuentes. Asimismo, Hellinger (1996) afirma que los sistemas familiares, al igual que otros sistemas, tienen su propio orden natural, y

que cuando ese orden se trastoca, los efectos repercuten en las generaciones futuras. Ambos aspectos son los generadores de las llamadas “implicaciones sistémicas”, que serán explicadas posteriormente.

Así, el autor ha descubierto cómo identificar y trabajar con estas leyes inconscientes a través de una forma de hacer psicoterapia en grupo, en donde los participantes observan o incluso se ofrecen para representar a personas en otras constelaciones, ayudando a enfocar y concentrarse inmediatamente en la solución.

Las Constelaciones Familiares tienen una base científica que explica los fenómenos que suceden dentro del trabajo terapéutico, es decir, cómo es posible que una persona desconocida pueda experimentar los sentimientos y sensaciones de algún miembro de otro sistema ajeno al suyo, ayudando como representante, dando origen a las imágenes que representan gráficamente lo que está ocurriendo en el sistema. Esto es explicado de la siguiente manera:

El Dr. Rupert Sheldrake introdujo en su libro *Presencia del pasado: resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza* (1990) la teoría de los **campos morfogenéticos**. Estos campos, según el investigador, permiten la transmisión de información entre organismos de la misma especie sin mediar efectos espaciales. Es como si dentro de cada especie del universo, sea ésta una partícula o una galaxia, o un ser humano, existiese un vínculo que actuara instantáneamente en un nivel sub-cuántico, fuera del espacio y el tiempo. La teoría afirma que todas las veces que un miembro de una especie aprende un comportamiento nuevo, cambia el campo morfológico o productor para la especie. Este cambio es, al principio, apenas perceptible, pero si el comportamiento se repite durante cierto lapso de tiempo, su resonancia mórfica afecta a la especie entera. La matriz invisible es un campo morfogenético, capaz de producir un efecto remoto tanto en el espacio como en el tiempo. Al tratarse de una transmisión de información y no de energía, ello no contradice la Teoría de la Relatividad. Por ejemplo, un roedor australiano puede conocer, sin que exista transmisión material, simplemente por resonancia mórfica, algo aprendido por un roedor de su misma especie en San Petersburgo. Siguiendo con el ejemplo, si llevásemos desde San Petersburgo a Australia un enemigo natural del citado roedor, el pariente australiano del roedor reconocería al momento a su enemigo al igual que lo hacía su pariente ruso.

Otro ejemplo citado por Sheldrake es el de los famosos monos de la isla de Koshima, en aguas de Japón. Un grupo de científicos alimentaba a estos monos con batatas o boniatos sin lavar. Una hembra que respondía al nombre de Imo, descubrió que lavando la batata en el mar, además de perder la piel la molesta arenilla, éstas sabían mejor. Pronto todos los

monos de la isla de Koshima aprendieron el truco. Pero, y esto es lo extraño, todos los monos del continente comenzaron a lavar sus boniatos, y ello a pesar de haberse evitado el contacto de los monos de Koshima con los del resto del país. Pero este extraño contagio no sólo funciona con animales, también tiene lugar con cristales. Algunas sustancias son muy difíciles de cristalizar en el laboratorio, pero tan pronto como un laboratorio tiene éxito en la tarea, la sustancia en cuestión comienza a cristalizar con mucha mayor facilidad en otros laboratorios alrededor del mundo. Al principio se pensó que la causa pudiera ser que investigadores visitantes portaran diminutos trozos de cristal en sus ropas o en sus barbas. Pero finalmente esta causa fue desechada. Aparentemente los cristales aprenden mediante resonancias mórficas.

Nuestra conciencia, según Sheldrake, puede percibir al instante y, al instante, influir sobre cualquier parte del universo. Puede abandonar el cuerpo y vagar más deprisa que un fotón a través de ámbitos infinitos sobre cualquier parte del universo.

Concluyendo, los campos morfogenéticos son campos que llevan información, pero no energía, son utilizados a través del tiempo y del espacio sin perder intensidad después de haber sido creados. Son campos no físicos (del tipo de las líneas de fuerza de los campos eléctricos y magnéticos) que ejercen influencia sobre sistemas que presentan algún tipo de organización inherente. Son campos de formas, patrones, estructuras o propiedades organizativas. En Constelaciones Familiares, los campos morfogenéticos se manifiestan a través de las sensaciones o manifestaciones fenomenológicas de los representantes.

Una vez analizadas las bases científicas de las Constelaciones Familiares, es importante mencionar cómo es su ejercicio. Las Constelaciones Familiares están basadas en el lugar que ocupa un individuo dentro de un sistema, ya sea familiar, social o laboral, y la manera en cómo éste afecta los sentimientos del individuo; por ello, solamente cuando el individuo ocupa el lugar que le corresponde, es posible desarrollar su proyecto de vida de una manera fructífera y armoniosa.

La manera en que las Constelaciones Familiares se llevan a cabo es la siguiente:

- Se pregunta al cliente cuál es su problema o asunto que quiere trabajar.
- Se le pide que elija, de entre el grupo, representantes para las personas de su sistema o problemática, y que las coloque en relación unas con otras, según la cercanía o la distancia afectiva.

- Los representantes, al ser cuestionados por el terapeuta, expresan sus sensaciones físicas y sus sentimientos en relación al miembro del sistema que representan.
- El terapeuta efectúa diferentes movimientos hasta reestablecer el orden en el sistema o grupo, a la vez que sugiere diferentes frases sanadoras que le ayuden a la persona a darse cuenta de su problemática para así generar la solución.

Esta técnica afirma que los miembros de una familia estamos todos ligados por profundos lazos de amor y lealtad. Un amor mal entendido o “infantil”, en donde estamos preparados para dar lo que sea para el bienestar de otro miembro de la familia, que quizás haya muerto a una temprana edad, o que está enfermo, o fue olvidado o expulsado del sistema familiar; de esta manera, movidos por la esperanza de mitigar el sufrimiento de otro, la persona trae infelicidad a su propia vida. De esta dinámica ni siquiera nos percatamos, sucede de manera absolutamente inconciente y esto genera lo que en constelaciones se conoce como **Implicaciones Sistémicas** (Hellinger, 2003).

Una implicación consiste en que un pospuesto, es decir, un descendiente del sistema, asume para sí los sentimientos, actitudes y/o patrones de vida de un ancestro (Hellinger, 2000). Existen dos tipos de implicaciones que a su vez tienen diferentes tipos, explicados a continuación:

1. Arrogación: Consiste en que un descendiente tome algo que no le pertenece ni le corresponde, adjudicándose el derecho o la responsabilidad de otra persona; entre las arrogaciones se tienen las siguientes:

- *Identificación.* La persona toma o hace suyos los sentimientos y el lugar de otro miembro del sistema. Por ejemplo, una hija se enoja con su padre al hacer suyos los sentimientos de su madre hacia él.
- *Parentificación.* Los pequeños toman el lugar de los antepasados hasta dos generaciones atrás. Por ejemplo, el hijo primogénito toma el lugar del padre y se encarga de sus hermanos.
- *Doble Transferencia.* Esta implicación se genera cuando se transfieren el sujeto y el objeto, tal como cuando un pospuesto tiene sentimientos de un antepuesto y los manifiesta hacia alguien que no tiene relación con ellos. Por ejemplo, una nieta transfiere el enojo de su abuela con su abuelo y se desquita con su marido.
- *Reivindicación.* Consiste en la búsqueda desesperada de culpables. Se pretende hacer justicia donde los antepasados fueron despojados o vulnerados. Por ejemplo, un hijo quiere vengarse por el asesinato de su padre matando a alguien del sistema del asesino.

- *Exclusión.* Esta implicación se da cuando un pospuesto se arroga el derecho de un miembro excluido del sistema tomando su lugar. Por ejemplo, un nieto toma el lugar de un abuelo excluido por su padre.

2. Compensación Negativa: Radica en que un pospuesto pone en sus manos el destino de un antepuesto para sentirse leal al sistema. El actuar se sustituye por el sufrir. Las diferentes compensaciones negativas son las siguientes:

- *Expiación.* Es el intento de pagar la culpa de otro. Por ejemplo, enfermedades sistémicas.
- *Recompensa.* Consiste en liberarse de los derechos u obligaciones entregando algo a cambio. Por ejemplo, una persona entrega a su hija para poder salir de la casa paterna (deja a su hija con sus abuelos).

Dentro de la psicoterapia de Constelaciones Familiares, se pretende que la persona se dé cuenta de sus implicaciones, con la finalidad de brindarle una solución, ayudándola a colocarse en el lugar que le corresponde dentro de su sistema y buscando frases sanadoras que le ofrezcan un equilibrio dentro del mismo y por consiguiente, armonía en su vida.

Son muchas las consecuencias o logros de las Constelaciones Familiares para una persona, o incluso su sistema. Los más relevantes serían los siguientes:

- Solucionar conflictos con la pareja, los padres, los hijos, los hermanos y otros miembros del sistema familiar.
- Comprender y aceptar la enfermedad en sus orígenes sistémicos como un primer paso hacia la posible sanación.
- Equilibrar los sistemas familiares, sociales u organizacionales.
- Enfrentarse con el miedo a la muerte y a las separaciones en general.
- Clarificar y diferenciar los sentimientos hacia otras personas.
- Comprender que las acciones siempre tienen consecuencias.
- Recuperar el equilibrio interior
- Alcanzar la paz y la felicidad que necesita nuestra vida.

Dentro de mi experiencia de cinco años como terapeuta en Constelaciones Familiares, me parece que lo que más trabajo le cuesta a las personas que constelan, es el **asentimiento**, ya que es muy difícil para el ser humano decir que sí a lo que le duele y pesa, como una enfermedad, muerte,

separación de los padres, etc. La diferencia entre aceptar y asentir, es que la primera consiste en ponerle una palomita a alguna situación o experiencia vivida en la que estoy de acuerdo, la segunda implica simplemente decir que SI a aquellas experiencias en mi vida que no puedo modificar y que aunque me duelan así pasaron, esto técnicamente en Constelaciones es denominado el **asentimiento al destino**, El destino es un acontecimiento imprevisible, difícil de precisar que se relaciona con la vida de cualquier ser humano, incluso su existencia es debatible, sin embargo, Hellinger afirma que el destino es aquello que nos viene de nuestro sistema, el cual se puede transformar al honrar. El propone que si la persona le dice “sí” a su destino se sentirá mucho más plena, realizada y capaz de enfrentarse a él, responsabilizándose. Lo pongo en sus palabras: “De tu familia, te viene el destino, pero el destino tú lo transformas en vocación si lo tomas y, cuando lo tomas se convierte en tu destino” (2003, pág. 178)

Existe una sensibilidad para el destino, la vocación, o la tarea de cada uno. Esa sensibilidad toca el núcleo más íntimo de la persona; se encuentra más allá de la conciencia. Quien está en concordancia con esta intuición, se siente tranquilo. Cuando la persona no respeta ese destino, por ejemplo rechazando una tarea que se le presenta, o una experiencia dolorosa, porque parece difícil, se rompe algo en el alma. En cambio, si asume, está en concordancia, aunque sea difícil.

En el trabajo terapéutico he observado que, algunas dificultades persisten en la vida de las personas, porque hacen depender su solución de alguna condición determinada, por tal razón es mejor confiar en que lo esencial se dará cuando sea su momento y transmitirle esto a los pacientes, de otra manera, se entorpece el proceso de la constelación con nuestros planes y/o expectativas previas.

En los grupos terapéuticos de Constelaciones Familiares, generalmente les invito a los participantes a que trabajen alguna experiencia frustrante o dolorosa en su vida, o a aquellas circunstancias que les cuesta trabajo aceptar, con la finalidad de que le den un lugar en su corazón a dicha experiencia y la resignifiquen, para de esta manera, dar el paso a lo más importante: **Honrar**, lo cual implica inclinar la cabeza y el tronco, como un gesto de humildad y reconocimiento, acompañado con una frase interna que diría: “Sólo puedo reconocer que así fue”.

Como mencioné anteriormente, en la técnica de Constelaciones Familiares, la sanación se produce al asentir al destino y a las situaciones como se nos están presentando, y esto genera mayor fuerza y plenitud. Cuando una persona puede honrar lo que le sucedió, se siente en mayor sintonía consigo mismo y fluye mucho más.

Concluyo con la siguiente cita de Hellinger, que me parece le da luz a todo lo que he querido reflejar en este trabajo:

Curiosamente, cuando asiento al mundo, es decir, cuando no sólo lo acepto, sino cuando asiento a él tal como es, con todo lo que forma parte de él, se abre el acceso a una profundidad desde la cual puedo actuar en términos de reconciliación o, a veces, también de sanación, o también, para mejorar algo, pero sin tener que proponérmelo. De la simple sintonía con el mundo me llega una fuerza que actúa hacia algo bueno. Eso es muy humilde. (Hellinger, 2000 pág. 126)

Bibliografía

- Hellinger, B. y Ten Hovel G., (1999) *Reconocer lo que es*, España: Herder.
- Hellinger, B., (1996) *Órdenes del amor*, España: Herder.
- Hellinger, B. y Bolzmann, T., (2003) *Imágenes que solucionan*, Argentina: Alma Lepik.
- Hellinger, B. (2000), *Religión, psicoterapia y cura de almas*, España: Herder.
- Hellinger, B. (1996), *El centro se distingue por su levedad*, España: Herder.
- Sheldrake, R., (1990) *Presencia del pasado: resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Kairos.
- Weber, G. (1996) *Felicidad dual*, Herder. España.

Las resistencias de la memoria: algunos actores abatidos y relegados del pasado.

Jorge Mendoza García
Universidad Pedagógica Nacional

Resumen

En el presente trabajo se argumenta que el pasado se encuentra en disputa por las distintas interpretaciones que sobre él hay. Que dependiendo de los intereses del presente se reivindicará uno u otro pasado, unos u otros personajes. Los grupos de poder son quienes, por los recursos con que cuentan, intentan imponer ciertas versiones del pasado, y son ellos los que, en cierta medida, han abatido y omitido a ciertos personajes de las narrativas que sobre el pasado se forman. Son estas disputas políticas. En este caso, se retoman tres actores específicos: las brujas, los esclavos negros y los armenios. Revisitando a estos actores se plantea una discusión sobre los huecos que las omisiones dejan en la historia y que pueden ser llenados por ejercicios de reconstrucción de la memoria.

Descriptor: Pasado, actores, brujas, esclavos, armenios, memoria

Abstract

This article argues that the historical past is in dispute because of the several interpretations about it: depending on the particular interests of the present, a historical past or another could be vindicated; likewise, certain personages or certain others. Due to their resources, the groups of power try to impose versions of the past, and in a certain degree, have demolished or omitted the figure of some personages from the narrative construction about the past. These are political quarrels. About the matter, three specific cases are taken back here: witches, black slaves and Armenians. Analyzing these actors, a discourse is proposed upon the historical hollows left by omissions, which could be filled with memory reconstruction exercises.

Descriptors: Past, actors, witches, black slaves, armenians, memory

1. Los otros

Hacia 1760 Voltaire y sus ilustrados amigos pensaron que las torturas y otras prácticas bestiales como la quema de brujas habían llegado a su

término. Tales experiencias irracionales no se concebían en el avance civilizatorio de la Ilustración. La clave, pensaban ellos, se encontraba en la secularización pues, aseguraban, la tortura y aniquilación de colectividades enteras eran producto del dogmatismo religioso. La declinación de la fuerza de los credos religiosos vendría acompañada del declive de los odios humanos. De cierta manera, se planteaba que la indiferencia permitiría la tolerancia. Y en efecto, en ciertos casos puede resultar mejor la indiferencia que el reconocimiento del otro diferente, pues puede ocurrir que registrar en el otro lo extraño, lo desconocido, lo malévolo y lo insoportable, derive en prácticas excluyentes o de terror y exterminio. Es un síntoma de identidad el reconocimiento de uno mismo y valorar positivamente el grupo al que se pertenece. Se supone que uno pertenece a colectivos bondadosos y caritativos. Y son los otros los mezquinos y los rufianes: en los otros está el mal, en los otros se finca la culpa. Los otros, históricamente, han sido los pobres, los leprosos, las mujeres, los judíos, los indígenas, las prostitutas, los comunistas y actualmente los terroristas. Es en los otros en quienes hay que depositar los achaques de la sociedad, sean pestes, crisis, destrucciones, epidemias, muertes o dolencias.

Suele ser desde el poder desde donde se esgrimen tales juicios, y son los gobiernos e instituciones dogmáticas, duras, totalitarias y terroríficas quienes llevan su intolerancia al extremo. Ese es el signo de al menos el último milenio. Recientemente asistimos a prácticas denominadas genocidas, de ahí que no resulte gratuito que se haya dicho que el XX fue el siglo del terror (Todorov, 2000), por las prácticas mortíferas que se desplegaron, lo mismo en sociedades ilustradas, y de primer mundo como Alemania, que en el llamado Tercer Mundo, como sucedió en Latinoamérica. En este último caso se mira como “natural” el despliegue de la barbarie; no así en el mundo civilizado, razón por la que cuando los primeros informes sobre la barbaridad nazi, perpetrada en los campos de muerte, rebasaron los muros de los territorios invadidos, la incredulidad fue el muro con que se toparon los relatos: no era posible que en la Europa civilizada eso ocurriera (Steiner, 1971). Ciertamente, el salvajismo se acompaña de la incredulidad que provoca el ocultamiento, pues lo que se pretende es que los excesos no se registren, que no sean escrutados por mirada y pensamiento alguno. La barbarie, en consecuencia, se ve acompañada del fenómeno del olvido.

2. Disputas políticas por el pasado

Hay que reconocer que la memoria es un objeto de disputa de diferentes grupos que, en múltiples ocasiones, mantienen intereses distintos. El que se exploren ciertas temáticas del pasado y no otros, evidentemente que tiene que ver con un contexto político cultural específico y también con

determinados intereses. Y tales intereses se inscriben en el presente. El pasado no termina de escribirse, es más no se ha consumado, porque con cada grupo que llega al poder, sea religioso, académico, gubernamental, o ahí donde haya institución pública, éste cuenta con los recursos e instrumentos suficientes para imponer su punto de vista y en consecuencia se reviven o lapidan episodios del pasado de una sociedad. Se dan casos en los que con cada presidente nuevo que llega al poder, se erige su propio pasado como pasado colectivo. Por ejemplo, en México, Vicente Fox ha intentado revivir a Francisco I. Madero, y no con mucho éxito, pero esto más debido a su torpeza intrínseca que a las posibilidades que brinda el poder. Hay que recordar que en todo el tiempo que el Partido Revolucionario Institucional estuvo en el poder, Porfirio Díaz fue el malo de la película. Pero ningún gobierno del pasado siglo reivindicó a Ricardo Flores Magón. Lo cual puede deberse a su pensamiento y práctica anarquista que de alguna forma impide su institucionalización.

Objeto de jaleo no sólo lo son los personajes, sino prácticamente todo aquello que tenga que ver con el pasado. Al menos el pasado que importa. Objeto de disputa son las conmemoraciones, las fechas y los aniversarios. Ciertas fechas son dotadas de pleno significado para amplios sectores de una sociedad. Por caso, el 11 de septiembre en Chile o el 24 de marzo en Argentina, fechas en que se realizaron los golpes de Estado a manos de los militares. Estas fechas son especiales para esas sociedades, pero existen otras más regionales, circunscritas a un territorio y colectividad menor o local, otras más personales aún en el contexto de un marco mayor, como ocurre con el día de la desaparición de algún familiar o conocido en los países sudamericanos. “En la medida en que hay diferentes interpretaciones sociales del pasado, las fechas de conmemoración pública están sujetas a conflictos y debates” (Jelin, 2002, p. 52). La cuestión es qué se desea conmemorar (Calveiro, 2001; Mendoza, 2004a). En los dos casos referidos al menos hay dos sentidos distintos, el de los que sufrieron el golpe militar y el de los golpistas: dos sentidos totalmente opuestos. Ciertamente, “las fechas y los aniversarios son coyunturas de activación de la memoria. La esfera pública es ocupada por la conmemoración, con manifestaciones explícitas compartidas y con confrontaciones” (Jelin, 2002, p. 52).

Tanto en Argentina como en Chile, durante la dictadura militar el espacio público era ocupado por los discursos oficiales, donde las fuerzas armadas aparecían como los salvadores de la patria ante la amenaza de la subversión. Las actividades y relatos alternos no tenían cabida en la vida pública, únicamente en el exilio. Sólo después de la transición política, una vez que cayeron los gobiernos militares, las versiones alternativas ocuparon espacios abiertos. Salieron de la clandestinidad o regresaron del destierro. Décadas después se activan los recuerdos, por eso es que Ariel

Dorfman (2004), a propósito de lo ocurrido a las Torres Gemelas, dirá: “No lo puedo evitar. Día a día, desde aquel 11 de septiembre de 2001 en que el terror descendió sobre Estados Unidos, he tenido que evocar una y otra vez a Chile y su dictadura”; recordando la convicción “de que la historia pertenece a los seres humanos que se atreven a imaginar un futuro alternativo. *No tenemos por qué aceptar el mundo tal como lo encontramos al nacer*. Ese es el mensaje que muchos años atrás fue entonado en Chile por una multitud de campesinos hambrientos” (p. 48). Quizá, en este caso, el 11 de septiembre estadounidense opaque el 11 de septiembre chileno, y algunos apuesten a que se olvide que en 1973 Augusto Pinochet tomó el poder y se asesinó no sólo al entonces presidente Salvador Allende, sino a miles de chilenos. Se asesinó un proyecto político.

Pero no sólo las fechas son objeto de disputa en estos países, lo son también los espacios, los lugares: dónde inscribir nombres y qué relatos expresar es objeto de querrela. Los altercados se presentan por el empleo de ciertos sitios, y es que el uso indicará el sentido de lo ahí ocurrido: no es lo mismo intentar levantar un museo en aquellas zonas donde antes hubo un centro de detención y/o tortura, como espacio de la memoria humana, que habilitarlo como oficina administrativa gubernamental o simple y llanamente destruirlo y ahí levantar centros comerciales. Los sentidos son distintos, porque a ello se encuentra aunada la narrativa que ha de expresarse en torno a un territorio. La materialización de la memoria es indicativa en un sentido, y su borradura u ocultamiento viaja en otro. No obstante, en sentidos diversos quedan los emplazamientos y bien se podrá decir “ahí hubo...” y echar a andar la memoria. Sí, porque estos lugares son los espacios donde ocurrió la represión, convirtiéndose en testigos innegables. Y aunque se intente borrarlos o destruirlos quedan las marcas en la memoria de la gente, con todo y sus múltiples sentidos.

Además de fechas y lugares, hay otras estampas de memoria en reyerta, como los monumentos, las placas recordatorias y otras marcas que terminan por ser formas en las que los distintos actores tratan de dar materialidad a las memorias. En cierto sentido, estos artefactos de la memoria son también medios de disputas (Mendoza, 2004a). “Tanto en las conmemoraciones como en el establecimiento de los lugares de la memoria hay una lucha política cuyos adversarios principales son las fuerzas sociales que demandan marcas de memoria y quienes piden la borradura de la marca, sobre la base de una visión del pasado que minimiza o elimina el sentido de lo que los otros quieren recordar” (Jelin, 2002, p. 60). Ciertamente hay que reconocer que las modificaciones en los escenarios políticos, la incorporación de nuevos actores sociales y el cambio en las “sensibilidades sociales” implica que se transformen los sentidos sobre los acontecimientos del pasado. Así visto, el lenguaje y la retórica con los que se alude a eventos del pasado van, en cierta medida, dando

forma a cómo se conciben éstos. No es lo mismo decir que en Chile los militares tomaron el poder para salvar a la patria de los comunistas, como arguye el pensamiento castrense, que asesinar a la democracia, como argumenta la izquierda. Así como no es lo mismo realizar una purga en las filas del Partido Comunista de la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, como denunciaba la oposición, que construir la patria socialista, como argumentaba José Stalin. No es lo mismo decir que se estaba regresando a los judíos a sus antiguos territorios, como argumentaban los defensores de los nazis, que desplegar un holocausto, como se ha demostrado. Si, porque ahora a distancia se sabe que no es lo mismo descubrir que conquistar un continente; no resulta igual argumentar el encuentro de dos culturas que el sometimiento de una ante otra. Cosas ahora ya muy sabidas. Asimismo, no tiene el mismo talante decir que se acababa con el demonio hecho carne, como argüía la inquisición hace cinco siglos, que aniquilar un pensamiento que sustentó el encanto del mundo.

3. Desestigmatizar a las brujas

Por los mismos tiempos en los que en el “nuevo continente” los españoles evangelizaban a sangre y muerte, los mismos europeos, en su territorio, realizaban mortíferos rituales que se desplegaron, esta vez, contra las mujeres. La utilización del fuego fue su característica. Justamente, el fuego no sólo ha servido para la eliminación de la escritura (Dahl, 1927), sino también de sujetos que no se adecuan a modos uniformizados de pensamiento, que fue el caso de las brujas. El fuego se utilizó como elemento purificador: más de cien mil mujeres llevadas a la hoguera en poco tiempo: “el inquisidor de los siglos XV a XVI ve en la hoguera la sola respuesta a la fiebre de la bruja; sus cenizas serán el único residuo que no dejará huella: el borramiento, esta vez total, de su sexualidad descarriada” (Cohen, 2003, p. 67). Pero no sólo su sexualidad era apartada, también la visión que del mundo tenían, y como ese mundo no pudo legitimarse mediante las prácticas lingüísticas que en ese momento se demandaban, los costos fueron vidas apagadas; la retórica no fue la adecuada. Los cabalistas lo sabían: las palabras crean mundos, o al menos los modifica; similar cuestión argüían las hechiceras medievalistas: la combinación exacta de determinadas palabras posibilita la transformación del entorno, y a pesar de reconocerlo no pudieron cambiar, no mediante el discurso. Es en este contexto que al arribo de los siglos XV y XVI las brujas son desplazadas por un discurso filosófico y una práctica médica que tienden a distanciarse de las viejas prácticas y discursos mágicos y hechiceros. Médicos y filósofos, en la incipiente ciencia, emplean un nuevo lenguaje, el empuje de la naciente modernidad así se los demanda. En contraparte, las practicantes de la magia natural serán no sólo excluidas sino objeto de exterminio. En ello el lenguaje juega un papel primordial. En efecto, “el

lenguaje ‘menor’, marginal, de la bruja, capaz de mover montañas, de volar, de curar amores infelices, será incapaz de *hablar* el lenguaje de las instituciones y, por lo tanto, incapaz de defender discursivamente, ante los tribunales, una práctica milenaria por la que se le condena” (p. 70). Pero no sólo en Europa se prendía fuego a las mujeres, se hacía también en el denominado Nuevo Mundo, y así en 1569 se instalan dos tribunales, uno en México y otro en Perú, para controlar la herejía amerindia, obligándolas a confesar que tenían más pecados que la reina de Inglaterra, en alusión a Isabel I (Giles, 1999). Con las brujas atadas a las hogueras, no sólo ellas morían, también “una parte importante del imaginario de una época desaparecía consumiéndose entre las llamas” y detrás de ese fuego se encontraba tanto el pensamiento católico como el protestante; pero también “el pensamiento científico es testigo y parte de esta destrucción, de igual manera que las clases altas que abandonaron a su suerte a esa magia pagana, a pesar de ser ellas mismas sus naturales destinatarios” (Cohen, 2003, p. 136). Actuar y pensar de manera diferente y ser además mujer, prácticamente constituía un crimen (Giles, 1999).

Pero la historia de estas hechiceras está poco narrada, y lo que de ellas se dice es más bien un discurso desde fuera, desde posiciones historicistas que del poder emanan. Las disertaciones que sobre las brujas se elaboraron las depositaron en el sitio maligno de la historia: se mantiene la narración que las arrinconó en lo oscuro de ese pasado medieval. Una memoria relegada por una historia impuesta (Mendoza, 2004b).

Pero, a decir de algunas autoras, tienen que recuperarse sus pensamientos, sus sentimientos, sus propias narraciones. Un ejercicio de memoria colectiva es el que realiza Esther Cohen en su libro *Con el diablo en el cuerpo*, en el que reconstruye el paso de la magia de las brujas como una práctica aceptada y legitimada, y su paso hacia una práctica condenada y castigada con la hoguera. Señala: “Contar esta historia cultural a contrapelo es relatarla desde sus brujas, es decir, desde esas mujeres que fueron silenciadas en nombre de un saber y de una moral que no encontraron un discurso autolegitimador de sus prácticas, y desde ahí, desde su destrucción, hacerles justicia, hablar desde su barbarie” (Cohen, 2003, p. 134). Esto es, contar la versión en sentido distinto e incluso contrario al de la historia: una forma de justicia es narrarlas desde otro lugar, desde otro ángulo, desde su propio pensamiento. Como dice Giles (1999): debe haber una especie de resurrección de estas mujeres.

4. Reconstruir el esclavismo negro

Uno de los casos más escandalosos, pero poco revisitado por los estudiosos de la memoria, es el de los esclavos, el de los negros, y sus íntimas y virulentas determinantes: factores sociales, políticos, éticos y económicos (Saco, 1974). Los esclavos negros, en distintos momentos han sido

opacados por otras víctimas de la exclusión y del abatimiento. Para reconstruir el pasado de los esclavos negros, se proponen al menos tres líneas principales. Una primera la representan las propias víctimas: los negros y sus descendientes en criollos, afroamericanos, los cimarrones y los rebeldes como Malcom X. Una segunda la constituirían los expedicionarios, los dedicados al pillaje, juristas y pensadores, y los propietarios de plantaciones o empresarios. Y por último, la que viene de parte de los denominados “justos”, integrantes de la sociedad civil que se congregaron en instancias “antiesclavistas”, por ejemplo los impulsores de la abolición del tráfico de esclavos y el fin de la esclavitud. Son fuentes entonces: las víctimas, los negros y los justos. Cada línea tiene su propia memoria, y su origen, función y significado deben investigarse. Sí, pues hay una visión del esclavo en el pensamiento de los traficantes y los propietarios, y otra en la de los abolicionistas: la nueva identidad que se les impone a los esclavos y que se refleja en estas memorias, a decir de Memel-Fotê (1999), se resume en dos palabras: “embrutecimiento y entontecimiento”. Semejante condición es resultado de distintos géneros de violencia material, ejercida en contra y por los propios negros, que muestra otras maneras de deshumanización, como la violencia militar, en este caso, la captura; una violencia económica y social, como la deportación, subastas y la consiguiente disolución familiar, imposición del lugar de residencia, trabajo forzado, condición de mercancía objeto de préstamos, legados, violaciones; una violencia política, como las leyes de exclusión y leyes de segregación entre blancos y negros, entre esclavos y libertos; una violencia cultural, como la prohibición de instruir a los esclavos e incluso negarse a evangelizarlos (Saco, 1974). No sólo el traficante de negros consideraba a éstos como “bestias de carga” de las cuales podía deshacerse si consideraba que el barco iba pesado, pues los propios negros se consideraban a sí mismos eso, toda vez que se les mezclaba con caballos, bestias de carga y otros animales: “se vendía a los negros como se vende a los cerdos lechones, y a mí me compraron de inmediato”, recuerda uno de ellos (Memel-Fotê, 1999, p. 151).

Además de la relación material que le endosaba esa imagen al esclavo, estaba la ideológica, el racismo, que se atribuía a una cuestión biológica (Saco, 1974), una interpretación ontológica, y el ser esclavo se traducía como algo “inherente a la calidad de la víctima” (Memel-Fotê, 1999, p. 151). Los traficantes y los propietarios consiguieron que los propios esclavos sintieran vergüenza de sí mismos. Pero hubo quienes protestaban por ello, los que al paso del tiempo se convertirían en abolicionistas. En un primer momento las ideas religiosas eran el sustento del movimiento: el humanismo cristiano del siglo XVII. Después, entre el siglo XVIII y el XIX, hubo un vínculo con las ideas filosóficas y políticas de los pensadores de la Ilustración, pretendiendo incriminar a los traficantes, propietarios, y a los Estados que permitían tal práctica, todo con una finalidad: terminar con la

esclavitud. Hubo un tercer momento en el que existió un compromiso con las ideas políticas y económicas que contribuyeron a la deriva de movimientos sociales, logrando la prohibición del comercio de esclavos, esto ocurrió entre 1830 y 1836. Pero ya había un antecedente: en América, por ejemplo, cuyo territorio se manchó con tanta sangre africana, se abolió el comercio de esclavos en 1780 (Saco, 1974, p. 213).

En todo caso, “la memoria de la libertad antigua ha estado de algún modo presente en la memoria vergonzosa, las dos han coexistido” (Memel-Fotê, 1999, p. 153). Resumiendo: “la vergüenza remite a la necesidad de reconocer la pérdida de la libertad, asociada al sufrimiento”, y en ese caso la memoria infamante del tráfico de esclavos y la esclavitud puede considerarse en dos líneas. Por un lado, el de la historia del comercio de esclavos y la esclavitud y, por el otro, el de la historia universal. En el primer caso, que en este caso se considera relevante, existen diversas fuentes de la memoria: el esclavo, el traficante, el propietario, el militante abolicionista, el estado esclavista o liberador, entre otros. En esa multiplicidad de visiones “contrastan, por una parte, las memorias totales, dilatadas y trágicas de los esclavos que conocieron la captura, la venta en subasta, la deportación, la tortura, la explotación sexual, económica y política, con las memorias parciales de los traficantes y de los propietarios; las de las víctimas con las de los defensores religiosos de la libertad, de los filósofos, los políticos y los Estados” (pp. 154-155). El de los negros es otro paisaje oscuro en la configuración del pasado que hay que ir esclareciendo, y sólo por ilustrar podemos ubicar el año 1501 como el inicio del tráfico de esclavos hacia el denominado nuevo continente. El ejercicio de reconstrucción permitiría una visión más amplia de este fenómeno crudo en la historia de la humanidad.

5. Reconocer a los armenios

Otro caso relegado es el de los armenios. El 24 de abril de 1915 se asesinó a 600 intelectuales armenios de Constantinopla, en la parte oriental de Asia Menor. El fin oculto era suprimir la presencia milenaria de armenios en esos lugares. A principios de ese siglo, de los dos millones de armenios existentes, millón y medio fueron masacrados. En la actualidad son sólo decenas de miles los armenios que se encuentran en Turquía, especialmente en Constantinopla. Los responsables de la masacre de 1915 fueron los denominados Jóvenes turcos. Todo ello terminó por caer en el olvido. “Los vencidos fueron obligados a enterrar el horror del pasado. Muchos de ellos intentaron un olvido imposible. Los escasos relatos de los sobrevivientes aparecieron sólo mucho más tarde” (Mutafian, 1999, p. 156). Pero no sólo eso, sino que el pasado de esta población se encuentra llena de agravios: “el pueblo armenio había sido expulsado bruscamente de su pasado en Antatolia. A esto se agregó la afrenta de erigir un mausoleo

en honor de uno de sus verdugos, Talaat Pacha” (p. 156), reviviendo constantemente las heridas de los sometidos. Actualmente, como ocurre en otros sitios, el estado turco no reconoce tales excesos. Se sigue asistiendo al olvido impuesto, porque la negación es una forma de olvido (Mendoza, 2004b). Cuando en 1993, en la capilla de la Sorbona, se mostró una exposición sobre el reino armenio en Cilicia, la prensa turca tuvo una respuesta de rechazo señalando que tal reino nunca existió.

En este océano de denegaciones un pequeño reconocimiento es que los libros escolares en Uruguay den cuenta del genocidio, ello quizá por los lazos y la población que habita el país sudamericano, 20 mil armenios que mantienen su memoria. No obstante, cuando en 1983 se organizó a orillas del Bósforo una gran exposición consagrada a las “civilizaciones de Anatolia”, desde la prehistoria hasta nuestros días, en ella “toda mención de Armenia estuvo proscrita, y en el mapa anexo al segundo volumen del catálogo, relativo a la Edad Media, Anatolia oriental aparece como un perfecto desierto” (Mutafian, 1999, p. 157). Lo drástico de este asunto es que la exposición fue patrocinada por el Consejo de Europa. Como puede advertirse, hasta hoy día, la omisión sobre la cuestión armenia sigue desplegándose.

6. Conclusiones: resistencias de la memoria

Primo Levi, judío italiano, fue deportado a Auschwitz, en febrero de 1944, y un año más tarde salió moribundo del lugar. Su obra *Si esto es un hombre* apareció en 1947, trabajo que no generó mayor interés: de hecho, tuvo poca credibilidad. Sólo al paso de los años su texto tuvo impacto, y revisitó el tema en otros escritos como *Los hundidos y los salvados*. Murió en 1987. Él sentía un deber de memoria, es decir, narrar lo que a otros y a él les había acontecido en un campo de exterminio. Comunicar la barbarie para que otros entendieran de qué se trataba. Esa ha sido la intención de sobrevivientes de tragedias, pero también de aquellos que mantienen un compromiso con alguna causa. Lo cual es loable. Comunicar y narrar, realizar ejercicios de memoria, tiene por intención llenar los huecos, esos hoyos negros que han alimentado el olvido. Olvido generado muchas veces por los grupos de poder. En tanto que la memoria puede actuar sobre el mundo, sobre la realidad, los intentos de manipularla son muchos y permanentes. Es utilizada constantemente para reorganizar el pasado (Candau, 1996), y en esa reorganización se forman los huecos, los olvidos. A lo cual también han contribuido algunos historiadores (Ricoeur, 1999) e intelectuales de distintos signos ideológicos. De ahí que Todorov (2000) hable de moralizadores de la memoria, aquellos que, por ilustrar, en su momento recriminaron los genocidios de las dictaduras de derecha, los nazis y los militares sudamericanos, pero que fueron incapaces de reprobar los crímenes en la ex Unión Soviética y China, gobiernos a los

que Todorov denomina dictaduras sangrientas. Al respecto, señala el caso de Sartre quien se oponía a la revelación de los campos de concentración para no desilusionar a la clase obrera con que aún no había paraíso en la patria del socialismo, y con el tarareado argumento de no hacerle un favor al imperialismo norteamericano.

La memoria se concibe como acción, por lo tanto requiere de prácticas, y una forma es aquella que la liga a la justicia, y lo hace mediante narrativas, al dar voz a los que han sido callados, silenciados, marginados, excluidos, “a aquellos hombres que de una u otra manera han quedado al margen de la historia, al margen de su propia voz” (Cohen y Martínez, 2002, p. 7). En tal caso, cuando ciertos episodios se reconstruyen y se narra a los actores relegados, estamos hablando de memorias de un pasado que, justamente, se niegan a pasar. En el caso de la guerra sucia en el Cono Sur se niega la posibilidad de reconocer oficialmente que hubo desaparecidos. En algunas situaciones, después de varios lustros, los excesos y las desapariciones se vuelven noticia de primera plana al paso del silencio institucional. Y parece que se avanza, pero luego se detiene el proceso e incluso se retrocede. México, en este contexto, no es la excepción con su Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado, que tiene como propósito investigar la represión política de pasadas décadas y que recientemente exoneró al Ejército mexicano de la masacre del 2 de octubre de 1968. Además, sobre la guerra sucia que el gobierno desató sobre la oposición política de los años sesenta y setenta poco ha hecho.

A pesar de estos casos, a decir de Todorov (2000), a fines del siglo XX hay todo un culto a la memoria, específicamente señala a Francia. En Europa, advierte, prácticamente todos los días se inaugura un museo: “Se conmemoran cada año tantos acontecimientos notables que nos preguntamos, con inquietud, si quedan bastantes días disponibles para que se produzcan nuevos acontecimientos, que se conmemorarán el siglo que viene” (p. 193). Latinoamérica, especialmente, parece no correr por estos senderos. Tampoco los actores olvidados de los que se ha hablado en este trabajo. Así que habrá que pensar menos en la celebración del pasado, en la fiesta por lo acontecido, y mirar un poco a las tragedias, esas que han arrastrado millones de vidas humanas en nombre de una ideología excluyente y bárbara o de un supuesto progreso civilizatorio. En estos casos, olvidar ciertos pasajes del pasado, que es la propuesta de algunos autores, parece no operar.

Baste señalar que los grupos y las sociedades conservan su pasado ya sea en forma de símbolos o en forma de prácticas sociales, y algunas de éstas son diseñadas para, justamente, recordar, es el caso de los ritos, homenajes, celebraciones, con la peculiaridad de que tales recuerdos tienen un carácter voluntario, con un elemento adicional: tienen una

utilidad para el presente y el futuro (Rosa, Bellelli, y Bakhurst, 2000). Quizá los males contemporáneos puedan entenderse hurgando en el pasado, en los males anteriores (Nierenberg, 1996). Ese es, en este marco, el provecho de la memoria.

Dice Steiner (1971) que “La adormecida prodigalidad de nuestra familiaridad con el horror es una radical derrota humana”; y, en efecto, no hay que dejar que el terror se vuelva habitante de nuestra casa, de nuestra conciencia y que el olvido derrote a la humanidad: un olvido fatídico es el que se presenta cuando la sociedad olvida a sus víctimas: las olvida, las cree como literalmente desaparecidas, y ese olvido es el que pesa más, no sólo para los secuestrados y desaparecidos, para los omitidos, sino para la sociedad misma, en tanto que olvida un trozo de su propia vida, de sí misma. Se le genera un hueco.

Algo puede mostrarnos el hurgar en ese pasado de fuego, en ese pasado negado, en ese pasado silenciado. Las barbaries del siglo XV y XVI emprendidas contra las brujas y contra los esclavos negros no son las mismas que las del siglo XX, pero en ambas situaciones encontramos “una ‘alergia’ violenta a la alteridad radical, negación del otro, absolutamente otro, llámese judío, bruja, mujer, negro, indígena” (Cohen, 2003, p. 134), leproso, musulmán o prostituta (Nierenberg, 1996). Recuperar otras versiones no tiene fines de conmemoración sino de reanimación de otras versiones, de dotarles de resurrección a ciertos actores, es plantear a la “memoria como política de la memoria”, activa, que piensa y se mueve en el presente, con la firme intención de restituirle al pasado una justicia que no tuvo tiempo atrás. Desde esta perspectiva se vuelve necesario “ejercer la memoria para ejercer la justicia”, y una posibilidad la brinda el escribir al respecto. Efectivamente, el “ejercicio de escritura es el intento por someter a la historia a una vuelta de tuerca, rescatando de sus recovecos a esos actores aparentemente menores y marginales sobre los que, sin embargo, se construyó la cultura de su momento” (Cohen, 2003, p. 137). Luego entonces, una manera de hacerles justicia radica en rescatarlas del olvido e integrarlas a una memoria viva, a una versión distinta en torno a su pensamiento, dándoles la voz que en su momento se les negó y averiguar cómo su aniquilamiento impactó en el desarrollo del pensamiento posterior. Ese es un ejercicio de reconstrucción: por un lado, saber el origen de los odios y animadversiones contra los otros, dónde surgen, cuáles fueron esas actitudes y esos pensamientos fundantes, y entender así lo que ocurre hoy, en tanto que parecen odios semejantes, trazados con el mismo pensamiento (Nierenberg, 1996). Por el otro, remediar el discurso sobre los excluidos del paisaje de la historia: reivindicar su pensamiento, su actuación y su contribución a las sociedades de su momento y sus repercusiones en el presente.

En consecuencia, habrá que tomarle la palabra a Esther Cohen cuando esgrime: “Detrás de Miguel Ángel y de Leonardo, detrás de las grandes construcciones arquitectónicas y filosóficas, detrás inclusive del incipiente pensamiento científico, están ahí, reducidas a cenizas, esas viejas brujas que no encontraron ya un acomodo en la redistribución de saberes y que, con sus cuerpos ya marchitos, fueron sacrificadas al fuego en nombre de la cultura, de la religión y de la buena moral. Mientras las cortes y las catedrales alojaban a esos cuerpos majestuosos y sensuales, la mano dura de la ‘cultura’ inquisitorial acababa, o al menos lo intentaba, con los restos de una auténtica cultura pagana que había florecido durante siglos” (2003, pp. 134-135).

Indudablemente, si es cierto el principio de que detrás de todo progreso hay una historia de atrocidades, se estará de acuerdo con lo que planteó Walter Benjamín: “No existe documento de cultura que no sea, a la luz, documento de barbarie”, y, en consecuencia, habrá que reconocer que el presente está formado sobre la base de omisiones y olvidos, hoyos negros que se vuelve necesario llenar de memoria.

Bibliografía

Calveiro, Pilar (2001). *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Taurus.

Candau, Joël (1996). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

Cohen, Esther (2003). *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México: Taurus/UNAM.

Cohen, Esther y Martínez, Ana M. (coords.) (2002). *De memoria y escritura*. México: UNAM.

Dahl, Svend (1927). *Historia del libro* (3rd ed.). Madrid: Alianza, 1999.

Dorfman, Ariel (2004, octubre 31). Juegos de la memoria. *Proceso*, 1461, p. 48. México.

Giles, Mary (1999). *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Barcelona: Martínez Roca.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Levi, Primo (1958). *Si esto es un hombre* (3rd ed.). Buenos Aires: Mila Editor, 1988.

- Memel-Fotê, Harris (1999). "La memoria vergonzosa de la trata de negros y esclavos". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) *¿Por qué recordar?*, pp. 145-155. Barcelona: Granica, 2002.
- Mendoza García, Jorge (2004a). *El conocimiento de la memoria colectiva*. México: UAT.
- Mendoza García, Jorge (2004b). "El olvido: una aproximación psicosocial." En Mendoza García, Jorge y González, Marco A. (coords.) *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México: de su génesis a la ciberpsicología*, pp. 141-298. México: Miguél Ángel Porrúa/ITESM-CEM.
- Mutafian, Claude (1999). "Una memoria negada: el genocidio de los armenios". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) *¿Por qué recordar?*, pp. 155-157. Barcelona: Granica, 2002.
- Nirenberg, David (1996). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península, 2001.
- Rosa, Alberto; Bellelli, Guglielmo y Bakhurst, David (2000). "Representaciones del pasado, cultura personal e identidad nacional". En Rosa, Alberto *et al.* *Memoria colectiva e identidad nacional*, pp. 41-87. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ricoeur, Paul (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid. Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid.
- Saco, José A. (1974). *Historia de la esclavitud*. Madrid: Jucar.
- Steiner, George (1971). *En el castillo de barba azul. Aproximaciones a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Memorias del mal, tentaciones del bien*. Barcelona: Península, 2002.

Lo que *Fascina*.

Ana Laura Jalil Hernández
Cinthya Berenice Rodríguez Piedra
Alfredo E. Huerta Arellano
Facultad de Psicología – UMSNH

*El hombre es una mirada deseante
que busca otra imagen detrás de todo lo que ve.*
Atriani, 1993

Es probable que algo de lo que se habla mucho se desconozca, quizá por eso se hable tanto de ello. Es saber no sabido, y describirlo con una palabra es imposible, impronunciable. Es como el sol rodeado de tantas órbitas, en una galaxia que el hombre todavía desconoce. Sin embargo estamos aquí, en un planeta llamado Tierra, jugando a conocerlo todo. Hablarlo implica una falta: siempre habrá *algo* que hará desaparecer la exactitud de su definición. Es a la vez tan resbaladizo que se nos escapa y tan firme que nos determina, no por ello estable, aunque establezca. Tanto así que nos diferencia entre uno y otra. Se le pondría en el centro de todas las cosas y a la vez en cada sujeto, sujetado. Le llamamos *falo*, que cuando es nombrado alude a formas animadas o inanimadas y a la vez ninguna. Es un término que siempre estará presente en el lenguaje psicoanalítico para denotar una falta, aunque muchos, hombres o mujeres, se crean portadores de él; incluso se le utiliza como adjetivo. Es para la madre un hijo varón, para su marido una infalible erección. Para el hijo una amenaza voraz. También implica castración, siempre castración. Estamos castrados o tememos estarlo si es que creemos que lo tenemos. No necesariamente es la *mentula*, pene en detumescencia. Más bien podría ser un *fascinus* y la mirada puesta sobre él, aunque nunca podemos ver esa cosa que se mira a la vez, ojos que no podrán apartarse de él.

Fascinante, envuelve lo que podría tolerar una metamorfosis: que se levante aunque luego duela la caída. Es algo que se erecta tanto que está por encima de nosotros: *piEDAD*, del latín *piêtas*, que actualmente va del fiel al dios, aunque también del hijo al padre, de la vulva al *fascinus*, que en la antigua Roma era un término para designar la obligación que el hijo tenía de cargar a su padre en hombros, creándose así los lazos de patrocinio y padrinazgo que tomaron relevo al mundo antiguo: la cofradía de sacerdotes del catolicismo romano, la mafia siciliana (Quignard, 2005, p.17-18). Se alude a la misma piedad filial que se ha vuelto sacrosanta, de la que habla Freud en *La interpretación de los sueños* para explicar el mito del Edipo.

El falo no es un orificio pero puede penetrarlo. Ha penetrado a la religión católica y sus diez mandamientos, al padre golpeador, a la voz levantada que puede dirigir masas de gente a que siga sus pasos, al apellido paterno primero y el materno después al registrar al nuevo miembro de la familia mexicana, es la mujer casada y su firma en el papel (*ahora soy tuya*, pensará), a Lucrecia Borgia comentarle a César, su hermano y primer amor, que es mejor ser cardenal que ser mujer, pues bajo el deseo de su padre y al mismo tiempo papa de la Iglesia Católica en Roma durante 1492 y 1503, Alejandro VI, fue desposada por Giovanni Sforza junto con su olor a buey como ejercicio de diplomacia (Puzo, 2002, p.67); al hombre que da *testimonium* que, en latín se refiere a la vez a la cabeza, la de arriba, o a la cabeza de los testículos, a la institución y su reglamento, no se diga a las leyes de cualquier constitución, al dinero que persigue un empresario y al poder de ser despedido por su jefe. Es la prohibición del incesto y del parricidio y sentirse castrado. También penetró el mito del Edipo, que convertido en complejo persigue y amenaza siempre al sujeto. Tener un mejor coche y la mejor *vieja*, porque sobretodo penetró a la sociedad bajo la *norme mâle*, norma del macho, donde lo que le queda a la mujer es ponerse en el lugar que el hombre le ordena. Penetró a la cultura, que dicho en términos lacanianos, gira en torno al significante del falo. Ese falo tan pronunciado, tan escrito y tan autor de hombres y de mujeres deseantes ¿de qué? La respuesta precisa se desconoce porque se articula en cadena, pero nunca cesaremos de buscarlo porque si es que lo encontramos, sucede que no somos tan plenos. Es La Ley y la castración, su efecto, donde lo prohibido se hace fundamento del deseo y éste debe apalabrarse, aunque con muchos tintes. Es la educación de las pulsiones que culmina en el complejo de castración que re-significa todas las pérdidas anteriores en relación con el falo, significante de la falta como universal para los sujetos, que divide el campo de la sexuación en dos mitades que no son complementarias: la del hombre y la de la mujer, separados por un muro también erecto: el del lenguaje. Penetró con la renuncia al objeto primitivo de deseo, la Madre. Para desconsolar, ni el hijo, ni su padre ni su madre, lo tengan o no, nunca podrán serlo. Que se crea lo contrario habla del discurso que nos ha dominado y de los significantes que utilizamos para designarlo. Y es que el falo siempre está en erección y nos ha penetrado a todos.

Desde Freud hasta los psicoanalistas más contemporáneos, se ha escuchado en algún momento hacer mención del falo, y es que es un concepto clave en la teoría psicoanalítica que Freud define como aquella representación imaginaria del pene en la mujer; es decir aquella idea o imagen de lo que le falta a la mujer que el hombre tiene, situándolo a un nivel de creencia, y fuera de lo biológico que está más bien ligado al lenguaje, que es lo que permitirá situarlo donde no está (Orozco, 2003, p.182). Así pues, le corresponde a Lacan el mérito de remitir el falo a la

relación del deseo con el lenguaje por lo explicado anteriormente y por que éste crea su teoría en torno al lenguaje. Quizá por ser esta la definición más cristalina, la antepone como referencia de lo que para este ensayo significa la noción de falo.

Lo hemos vestido como aquello que representa algo más complejo que sólo un pene en lo imaginario, y es preciso mencionar que como va más allá, también el hombre procura tener acceso a éste; es decir, si es que la función del falo fuera sólo representar al pene como fantasía, entonces lo mencionado anteriormente parecería incongruente. Así es pues como el peso de este concepto recae indudablemente en el juego del lenguaje, en donde lo que verdaderamente representa el falo, es *poder*. Si bien es cierto que aquél órgano sexual representa poder según los primeros textos psicoanalíticos, el falo es aquel poder indiscutible, que tiene sin duda más peso que la desierta representación de un pene. Es así que surge lo siguiente: el hombre se encontraría en la expectativa de perder ese poder y la mujer en serlo.

Origen que hostiga y persigue al hombre. Encadena, tortura, posibilita o no, pero siempre reflejado como incertidumbre que da vida. Freud lo articula muy bien en *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*: el inextinguible placer de hacer preguntas que muestran los niños a cierta edad se explica por el hecho de que tienen una única pregunta para formular, y nunca pronuncian (Freud, 1992, p.163). Y no sólo los niños le atribuyen todo tipo de referencias que, detrás del velo de un cedazo, se esconde. Es el *phallós*, que órgano erecto cobra otro significado, que viabiliza el coito y engendra, germina y hace brotar sujetos que respiran y sudan, que estando en detumescencia, pierde toda función.

También provoca, seduce y corteja la mirada del otro, obliga a esas pupilas a mirarlo con envidia y de reojo, que da mucho de qué hablar si es que dirigimos nuestra mirada a todo lo que nos rodea. Está y no, se hace presente y jugueteón, se esconde debajo de las ropas, del albur, del chiste y de su consecuente risa, del coqueteo y del monumento, del secreto y su confesión, de la impotencia y sus consecuencias psíquicas –cómo no, si es que sin él, el hombre sería otra cosa-. Ovidio, en el libro III de los Amores, relata un fracaso sexual en el cual enuncia: “Pero la infortunada no tocaba a un hombre (vir). La vida y la virilidad se habían apartado de mí” (Quignard, 2005, p.56); al respecto cabe cuestionar ¿El hombre es en tanto que posee al *fascinus* y no específicamente al pene? Si es así, entonces se le colocaría en una posición bastante desequilibrada y en desventaja respecto a la condición de mujer, en tanto que éste no siempre es hombre, sino sólo cuando posee al *fascinus* -el cual la mujer no poseerá, cuando en el coito sí despoja al hombre de éste, retirándolo como *méntula*-. Así es pues que el hombre se encuentra a la expectativa de su *fascinus*. Entonces la mujer

representa lo único que pone a prueba la (im)potencia, es decir la virilidad y el poder del hombre.

La impotencia es la obsesión romana y converge en el espanto, porque:

...el sistema del hombre, que consiste en investir el sistema de las representaciones para confirmar su idea de que ejerce un dominio sobre la representación del falo, abre el paso a la duda; él no cree para nada en su lado femenino... sólo comienza a hacerse preguntas cuando su pene no funciona como él quisiera... (Leclaire, 1998/2000, p.289).

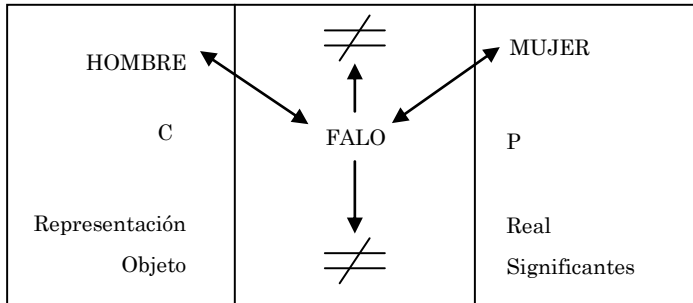
Cabe mencionar que la impotencia alude a la repulsa del órgano a realizar aquello que se le propone, se opone al cumplimiento de su función natural, comandada por algo que va más allá de simples reacciones fisiológicas: el inconsciente, aquella zona larvaria que Lacan menciona en el seminario del 29 de enero de 1964. Freud lo dijo en *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (1912)*: “Sabe entonces (el hombre) que la inhibición de su potencia viril parte de una propiedad del objeto sexual, y muchas veces informa haber sentido en su interior un impedimento, una voluntad contraria que consigue perturbar el propósito consciente...” (Freud, 1992, p.173), por tanto, hay un nexo inevitable entre este órgano y el inconsciente, aquél lugar sin tiempo cronológico ni espacio cartesiano, donde se deposita tanto lo reprimido que para la censura no tiene cabida, aunque brota de muchas formas a través de la palabra.

El concepto psicoanalítico de falo es el único que nos abre la puerta hacia el mundo de la *otra cosa* (la *cosa nostra*, dirían los sicilianos), puerta, muy pronunciada y al mismo tiempo mantenida en silencio; de ahí que Leclaire afirme que

...la cuestión del sexo, de la diferencia entre el hombre y la mujer, no puede pensarse sino como una diferencia de relación con esa puerta muy conocida y muy secreta. El camino por el que un individuo provisto de un pene llega a esa puerta no es el mismo que aquél por el que llega una mujer... (Leclaire, 1998/2000, p.308).

Quizá representar el falo es comprobar que lo real es lo imposible, que lo que se nos escapa es siempre lo más importante y que, lo que hemos olvidado, la palabra que nos falta, la palabra que aparece en lugar de otra, también es *lapsus*, tropiezo, falla, fisura que rebasa al sujeto, tratándose de un hallazgo que puede escabullirse de pronto, instalándose en el ir y venir de una pérdida. El sujeto del inconsciente con cuerpo masculino tiene con el pene una relación de posesión, piensa al pene como una representación posible del falo. Al respecto, esta construcción del concepto psicoanalítico que hace Freud en sus inicios, se refiere a un análisis profundo de la relación del sujeto del inconsciente con la función fálica; el hombre cree poseer una representación del falo cuando confirma con la mirada que tiene un pene, mientras que la mujer es una función instalada

en lo real; es decir, el hombre se esfuerza por confirmar en todo momento ese poder que cree tener por poseer aquél órgano sexual, en otras palabras, su representación es estática porque sólo consiste en la autoafirmación de aquello que se cree tener y la mujer en instalarse en una posición activa, pues busca procurarse los accesos a aquello que no tiene, mediante lo real, un hijo, a lo que Leclair refiere que el falo está entre el cuerpo, el objeto y las palabras, los significantes. A continuación un cuadro:



Todo sujeto se encuentra a la misma distancia del falo, lo que determina si se nombra Hombre o Mujer, es aquella relación existente con él (Falo), es decir, el hombre es cuerpo (C) representación y objeto – como tiene pene, vive bajo la creencia de tener el poder-, la mujer es palabra (P) situada en un registro real, insertada en un mundo rico en significantes –ve al hijo varón como su mas grande significante–. Es pues esta inclinación a cualquiera de estos dos caminos con referencia al falo, lo que hace la diferencia.

Toda impotencia ocurre sin voluntad consciente, no sucede en todos los momentos y circunstancias. En este caso se inhibe el deseo, acompañado por un complejo relacionado con la prohibición del incesto, donde la relación incestuosa no permite el coito, se repliega el deseo por la imposición del terror, espanto del que también habla Pascal Quignard. La impotencia neurótica es una forma de articular lo inarticulable en el campo del deseo, inarticulación relacionada con el fantasma materno, con la puesta en acto de la renuncia al objeto primordial que obedece al valor ético y moral del disfrute con objetos sustitutos.

Fascinus es la palabra romana que se utilizó para nombrarlo, y fascinante fue el centro de mesa en la Roma antigua que decoró la villa de los Misterios como residencia de la felicidad, que puesto en un altar, se hace un cortejo que lo venera. Cómo no velarlo en la actualidad si es que nos remite al origen bestial, a ese acto copulativo que avergüenza y arquea el esófago al convertirlo en imagen. Es un término etrusco, que espera a ser descifrado pero el hombre se niega a nombrarlo como tal y le busca otras referencias que, estando en cadena, son resorte que siempre regresan en

espiral. Es el Príapo¹ que en la actualidad se postra de otra forma, cuando en tiempos lejanos a los nuestros, los romanos en la época antigua agitaban el *fascinus* gigante ante los rostros lúdicos y coquetos que enfocaban su mirada hacia él y reían. También le rezaban. Otro ejemplo: antes de que *satura* significase novela, el tipo de bandeja llamada *lanx satura* quería decir popurrí de las primicias de todas las producciones de la tierra. Cuando Petronio, bajo el Imperio, compuso la primera gran *satura*, hizo un popurrí de historias obscenas, cuyo principal interés era despertar la *mentula* (pene) desfalleciente del narrador para volver a transformarla en *fascinus* (Quignard, 2005, p.51). Es por esto que se le vincula al sexo con el espanto, pues asombra –a los romanos les daba sombra-, cambia un rostro hermético a otro con más arrugas, que el hombre mantiene su mirada hacia él, pendiente de su erección pues sin ella, perdería todo poder.

A veces fallo, otras, pene, condena a la potencia o impotencia, siendo el problema masculino por excelencia, porque su fragilidad específica le preocupa a todas horas. El hombre no tiene el poder de permanecer erecto, esta condenado a la alternancia de la potencia y la impotencia. La pérdida del semen puede revelarse fecunda, pero esta fecundidad no puede percibirse como tal en el instante humillante del encogimiento y la retracción del miembro viril fuera de la vulva. Es por esto que el *fascinus* simboliza la persecución del poder.

Si es que la axila es al sudor lo que el pene a la eyaculación ¿por qué no se nombra como tal? ¿Por qué recurrir al chiste para hablar de él? Se apela a aquella risa que evidencia un morbo, que no es otra cosa más que aquello que tiene que ver con nuestro inconsciente y la censura. La risa es al chiste porque es más fácil darle otros nombres al pene que, sumados a la imaginación, son la puerta de acceso al cuarto oscuro de aquella carne tan misteriosa que posee al hombre, que flácido no es otra cosa que disfuncional; se prefiere enmascarar con la carcajada que confrontarse al espanto.

Si bien es cierto, podría decirse que es alrededor del *fascinus* que se mueve el mundo, aunque claro, no dejaría de percibirse como una expresión reduccionista pero, si es que parece exagerada esta expresión, podemos citar algunos eventos sumamente importantes en la historia, que encuentran su origen en el “amor” o en el sexo, que para los romanos tenían el mismo significado:

“...La actividad genital en su conjunto sería de la incumbencia de Afrodita. Y la focalización del deseo en una persona, lo que llamamos “enamorarse”, sería de la incumbencia de Eros. Pero la distinción, implícita en buena parte de la literatura griega, nunca es explicitada...” (Dover, citado en Allouch, 2000, p.33).

Por eso los antiguos griegos decían que lo que evacuaba el *phallós* semejaba la espuma del mar y daba vida a Afrodita, de igual forma como los romanos se apropiaron de toda clase de estrategias *fascinantes* para alejar el mal de ojo, es decir, de crear un *fascinum* artificial que desvíe la mirada con tal de proteger aque(yo) que representa el origen bestial de lo real.

En una relación sexual no se diferencia específicamente si es hombre o mujer, sino que se da un juego entre dos, solamente. Sin embargo en el texto de Jean Allouch de *Homenaje de J. Lacan a la mujer castradora* se mencionan dos versiones de la mujer. Por un lado, el polo fálico y por el otro, el polo del gran Otro, llevándole al autor a elaborar una teoría del coger. En esta teoría del coger Lacan define la sexualidad femenina no como deseo, sino como goce, un goce envuelto en su propia contigüidad, pero no es este hecho lo que haría de esa sexualidad una propiamente femenina, sino su articulación con un deseo, el del macho; así es como el goce se esfuerza por realizarse a porfía de un deseo. La relación que se articula en la relación sexual no es de envidia por parte de la mujer al hombre sino más bien de juego en el que se invita a un desafío, en rivalidad con, y el hecho de que las armas no sean las mismas por las dos partes es lo que subvierte la alter-egoidad que hace posible la rivalidad. Entonces resulta interesante saber de qué deseo se trata en el macho: trátase del deseo que la castración libera a través de la mujer al cogérselo, cuando consagra su castración; así es pues que la mujer encuentra su goce mediante el deseo del hombre al que castra. Entonces al final, hombre y mujer recibirán su nombre respecto a su deseo.

El Freud que escribió *El tabú de la virginidad* nos dice que el varón teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad y mostrarse luego incompetente, donde el efecto adormecedor del coito sea, quizá, arquetipo de tales temores, tal como Judith, quien decapita como acto de consagración a Holofernes, mostrando su disposición a todo con tal de preservar la fidelidad con Dios. Aquí la mujer aparece como aquella que puede debilitar la fuerza de los hombres, condición post-coito donde el hombre aparece subordinado, desvanecido, sometido, amortiguado, accidentado, sumiso, dormido, en fin... feminizado. Pareciera entonces que el acto de la relación sexual es bélico e implica una escena violenta donde se lucha por quién tiene el falo.

La diferenciación en un contexto cultural surge porque es necesaria, nace y se crea de acuerdo a lo útil que puede ser. En palabras de Leclaire, el falo es una función, esa es la de hacer tal diferencia, culturalmente necesaria. El falo es una función entre el cuerpo y las palabras, es decir entre los objetos y los significantes, así es pues cómo hace la diferencia entre lo real y las representaciones. Parece conveniente mencionar que el hombre cree poseer una representación del falo y que se esfuerza

continuamente en autoconfirmarla; quizá por esto recurre y hace más uso del albur que la mujer, que no es otra cosa más que esta auto-confirmación puesto que gana el que termina cogiéndose al otro, es decir aquel que demuestra tener más poder, que le asegura que eso que cree tener aguantará. Es como si el hombre tuviera un rompecabezas armado el cual durante toda su vida sólo bastaría con voltear para cerciorarse de que sigue ahí, armado y completo. Pero la mujer no es cuerpo ni objeto, no tiene cabida en esta representación, por ello se sitúa en lo real en donde sí tiene cavida(d), es decir, siguiendo con la analogía del rompecabezas, busca aquella pieza por medio de los significantes de la palabra, con tal de llenar aquel hueco existente.

Fascinante es pues todo aquello que se dice y que se enuncia de lo impronunciable, evidenciando ese poder que se tiene sin necesidad de ser adjetivable, dando cuenta de la diferencia.

Bibliografía

Dover, K.J. (1982) *Homosexualité grecque*, París, La pensée sauvage, Pág. 83, citado por Jean Allouch, en la Revista *Litoral*, de la école lacanienne de psychanalyse. No. 29, julio 2000. Pág. 33

Quignard, Pascal (2005). *El sexo y el espanto*. Barcelona: Minúscula.

Leclair, S. (1998/2000) *Cap. II Esbozo de una teoría psicoanalítica de la diferencia de sexos*. En *Escritos para el psicoanálisis I, Moradas de otra parte (1954-1993)* (Pp. 266-335). Argentina : Amorrortu.

Orozco, M. (2003) “*Antrophie*” o “*Verkümmerung*”: *el destino en las mujeres, en La noción de Destino en el pensamiento de Freud* (Pp. 165-222). Morelia: UMSNH, Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, Escuela de Psicología.

Puzo, M. (2002) *Los Borgia, la primera familia del crimen*. México: Planeta

Sigmund, F. (1992) *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II) (1912)*, en *Obras Completas*, Tomo XI. Argentina: Amorrortu.

Sigmund, F. (1992) *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I) (1910)*, *Obras Completas*, Tomo XI. Argentina: Amorrortu.

Notas:

¹ Término griego que se le atribuye al enorme falo de oro de ciento ochenta pies de largo que Ptolomeo II Filadelfo hizo presente en la celebración del fin de la primera guerra de Siria, el Príapo encabezaba un gran cortejo de carros que se exhibían ante la mirada de todos las riquezas de India y Arabia.

El cristal con que se mira... construyendo la nueva masculinidad desde una perspectiva sistémica.

Ericka Ivonne Cervantes Pacheco
Facultad de Psicología – UMSNH

El surgimiento de la incipiente terapia familiar en los años cincuentas figuró como la posibilidad de ser una nueva postura epistemológica que representaba la oportunidad de tener cambios sistémicos alcanzables y rápidos. La visión lineal e individual que ofrecían hasta entonces algunas posturas teóricas dentro del campo de la psicología comenzaban a ser insuficientes ante ciertas patologías.

La posmodernidad nace en el siglo XX como un movimiento histórico-social que desafiaba el positivismo estructurante de la modernidad, partiendo del Principio de Incertidumbre propuesto por Heisenberg (1932) donde el efecto no sigue necesariamente a la causa, y ofrece la posibilidad de incluir múltiples formas de mirar la realidad, de circunscribir las historias, los personajes, los lenguajes... la inclusión y la pluralidad.

No es ajeno que en el movimiento posmoderno de lo familiar nos refiramos a contextos relacionales con teóricos como Juan Luis Linares, (2005) o de redes sociales con Sluzki, (2002), a través de dos vías que marchan paralelas: por un lado, la construcción social de la realidad (socioconstruccionismo) y, por otro, la construcción de significados internos (constructivismo) que a su vez se entretajan y conjugan en la formación de la identidad y la narrativa dominante.

El constructivismo nace en la década de 1980 privilegiando al lenguaje como una capacidad por medio de la cual el individuo crea las realidades en las que vive, mismas que son construidas a partir del significado que se adjudique a los constructos personales. La epistemología constructivista promueve la creación de significados más que la corrección de supuestas disfunciones en el pensamiento, las emociones o las conductas. Por lo tanto, la evolución constructivista se centra en identificar y reformular las metáforas centrales que constituyen la narrativa personal del hombre y sus sistemas de significados personales y compartidos. Para Gergen (2005) el significado surge de la relación del ser con el contexto, a partir de los diálogos previos que se recogen a lo largo de la vida y se expresan en una nueva relación, de los diálogos con-sentido, afirmando y negando quién es el otro como significante. Así, todas las realidades son creadas por la interacción con otros dentro de una comunidad, en el marco de lo

relacional, que surge a partir de la expresión de quién soy frente a la presencia de otro que co-construye la relación, siendo el lenguaje el que la confirma, la construye, la re-construye y/o la de-construye. De tal modo que el constructivismo representa una perspectiva epistemológica basada en la afirmación de que los seres humanos crean activamente las realidades a las que responden (Mahoney, 1991 y Neimeyer, 1993).

En la década de 1990, el construccionismo social planteaba que el sujeto observador (en este caso el terapeuta familiar) construye activamente el conocimiento del mundo externo en un contexto social dado a través de sus propias estructuras, y que el lenguaje simplemente transmite esa condición social, lo que desvanece la idea de tener un conocimiento “verdadero” sobre la realidad de las familias que son tratadas clínicamente. Luego entonces y desde esta postura teórica, el terapeuta familiar se colocaría como colaborador de la familia, quien es la experta sobre dicha realidad, como ya Minuchin (1993) lo afirmaba.

El planteamiento de que toda observación es una función de los puntos de referencia y aun de los valores, limitaciones y supuestos que organiza el observador, y no sólo un atributo de lo observado, impactó en el modelo cibernético, evolucionando así en la cibernética de segundo orden, condición que responde a la circularidad sistémica; es decir, el observador o el terapeuta familiar no se coloca en un papel de ajeno, testigo imparcial, privilegiado, experto o juez de los procesos sistémicos.

Así, surge la narrativa como una noción que aglutina historias en común, compartidas por la familia y por los grupos sociales; inscribiendo a las terapias sistémicas dentro del construccionismo social que define a la realidad como acuerdos narrativos co-organizados en conversaciones. La realidad que vive cada persona se basa en acuerdos, en consensos. Sluzki (2002, p. 54) define a la narrativa como “un sistema constituido por actores o personajes, guión y contexto, ligados entre sí por un conjunto de conectores lógicos explícitos o implícitos que establece la relación entre actores, guión y contexto, de modo tal que todo cambio en los actores cambia el guión (y viceversa), todo cambio en el contexto cambia en la naturaleza del guión y los actores (y viceversa)”.

Hoffman (1987) narra claramente la evolución del movimiento sistémico hacia el constructivismo diciendo que el enfoque inicial en secuencias de conducta se trasladó a la investigación de significados, es decir, a estudiar cómo construyen la conducta diferentes miembros de la familia. Los problemas se explican ahora como mitos familiares, premisas o sistemas de creencias familiares que son coherentes con las conductas sintomáticas.

Es así que los constructos de hombre, padre, esposo e hijo que el mismo hombre ha edificado responden al axioma principal del constructivismo; ya que dicha noción está limitada por el medio social, es decir, por el contexto

del lenguaje compartido y los sistemas de significados que se desarrollan, persisten y evolucionan a lo largo del tiempo. Así mismo, la psicología narrativa aporta el vehículo que expresa las construcciones y descripciones que las personas hacen de la experiencia a través del discurso dominante, el cual puede estar basado en la dominación, el poder, la destrucción y la opresión. A lo que Foucault, (1966) consideraba como el lenguaje convertido en discurso y en relación de dominio, ya que las estructuras de poder son las que oprimen, creando patologías y síntomas.

Por otro lado, la narrativa podría de-construirse y construirse en un nuevo discurso liberador de la opresión que incluya el amor en un complejo de conductas y sentimientos reparadores que impliquen la confirmación, el reconocimiento y la valoración; constituyendo un desafío que, en palabras de Linares (2005) implicarían el ejercicio de la terapia familiar más allá del posmodernismo, es decir, en la ultramodernidad.

Linares (2005) sostiene que, en la narrativa, la relación crea al individuo por la significación de las relaciones, y los significados se complejizan por narraciones cada vez más avanzadas. La identidad se constituye como un producto narrativo, que no es sino una narrativa seleccionada y convertida en identitaria, conformando la personalidad, es decir el núcleo duro de la narrativa donde el resto de ésta se ancla, ya que no está sujeta a negociación o transacciones, es lo que se resiste al cambio, aquello que permanece de uno mismo y distingue al individuo. Sin embargo, “la narrativa resulta ampliamente negociable, es la que contacta con el exterior mediante procesos comunicacionales que constituyen la relación y, de esa forma, el núcleo de la identidad puede modificarse incorporando nuevos elementos o desprendiéndose de otros” (Linares, 1996, p. 22). Sin embargo, el hombre sigue manteniendo elementos de su identidad masculina que históricamente lo han caracterizado, considerando la responsabilidad, el cuidado de otros, el trabajo, la fuerza y la función de proveedor como elementos que construyen su masculinidad (su núcleo identitario), tal vez lo que ha cambiado es su aplicación y expresión en la vida cotidiana; haciéndose cada vez más complejos y dejando de lado las posiciones de autoritarismo, poder y dominio.

Se torna necesario para la masculinidad que se empiecen a desarrollar narrativas diferentes, si se dejara de considerar que la masculinidad está dada, podría delinearse un sentido crítico de la cultura patriarcal que les ha ofrecido el poder en el ámbito público, al costo de aspectos centrales en la intimidad consigo mismos.

Aún y cuando la construcción de una nueva identidad masculina en el marco de la posmodernidad implique un diálogo con el pasado, con su concepción y significado histórico, el hombre tiene la capacidad de

redefinir el pasado, la historia misma y construir un presente con significados distintos en un universo relacional nutricio.

Al explorar cómo ha construido el hombre una nueva identidad masculina en la posmodernidad, concluyo que la posición dicotómica entre, por un lado, seguir desarrollando un modelo tradicional con discursos de dominio y poder; y, por el otro, ser un hombre que en sus interacciones se exprese con nuevos andamiajes que le permitan ser un hombre expresivo, cálido, flexible y abierto, ha producido una mayor confusión y dificultad, misma que no ha podido ser resuelta desde el análisis que los estudios de género hacen sobre la condición masculina, ya que no es una cuestión de dialéctica pura; por el contrario, esta nueva identidad masculina está construida por tres dimensiones que he denominado: **tradicional, transicional e innovadora**; que confluyen y coexisten simultáneamente en las tres generaciones de hombres estudiadas y en la identidad personal. El debate actual acerca de la masculinidad social es sin duda complejo, y es posible considerar que los hombres son al mismo tiempo estas tres dimensiones, y que su expresión está determinada por las circunstancias y las necesidades intrínsecas; en algunas ocasiones agradeceremos al hombre su aspecto proveedor y protector, mientras que en otras padeceremos sus tendencias opresoras y abusivas por medio de discursos de poder y ejercicio de la violencia mediatizada por el lenguaje, en otros momentos nos beneficiarán las innovaciones de una masculinidad posmoderna que conlleva la libertad de elección y la posibilidad de un proyecto de vida personal.

El hombre se encuentra conviviendo con estas tres dimensiones y cada una posee un núcleo identitario necesario para la sobrevivencia, es decir que en algunos aspectos se puede observar a un hombre flexible, emocionalmente sano, descansado de un paradigma que le sobreexigía una serie de comportamientos para validarlo como hombre; en otros hay dificultades por el proceso de la transición, porque ha colocado al hombre en una situación de incertidumbre y ambivalencia (muy características de la posmodernidad, por cierto); sobre si lo que está intentando modificar es lo correcto o regresa a viejos anclajes emocionales que no le funcionan pero que le dan seguridad; y en muchos otros se observan comportamientos rígidos que demandan ser reconocidos como una autoridad que ejerce el poder y el control. La cuestión es aún más complicada porque el mismo hombre no tiene clara la interrelación de estas tres dimensiones en sí mismo, desconoce cuáles son los mecanismos que operan para que se exprese una u otra, y sobre todo, se enfrenta ante la dificultad de cambiar procesos que en determinados contextos ya no funcionan.

De tal modo, que la visión constructivista que sostiene que respondemos a las realidades que activamente construimos, da al hombre la oportunidad de construir nuevos aprendizajes para afrontar la realidad con recursos

más eficientes y benévolo; que constituyan andamiajes para afrontar las demandas personales, familiares, sociales y económicas de la posmodernidad.

Es importante reivindicar a la familia como escenario en donde se construyen las realidades, donde el amor o el desamor impregnan las interacciones cotidianas de hombres y mujeres. Reconociendo que la construcción de la noción de género es relacional, la masculinidad requiere a la feminidad para construirse y validarse como tal, y viceversa; por tanto, los estudios de género son útiles siempre y cuando sean abordados desde posturas sistémicas, desistiendo de radicalismos unilaterales.

El ejercicio de la terapia familia no puede dejar de lado la construcción de la noción de género, en la práctica clínica con las familias se debe considerar que tanto la masculinidad y la feminidad están conformadas por las dimensiones tradicionales, transicionales e innovadoras, como referentes individuales y contextuales de las diversas problemáticas que viven las familias posmodernas, ya que sus configuraciones estarán estrechamente relacionadas con la conceptualización que se tenga sobre lo que significa ser hombre y mujer en la posmodernidad.

De tal modo, que sugiero el desarrollo de un modelo terapéutico práctico que se maneje en dos niveles: uno, el de las transformaciones interpersonales, permitiendo a los hombres la expresión de un mayor número de emociones, su implicación en la relación de pareja, y el desarrollo de un vínculo paterno-filial; y otro, el de las transformaciones institucionales, en las que hombres y mujeres se integren a la vida pública con las mismas posibilidades de desarrollo y de involucramiento familiar, respetando las diferencias y la diversidad.

Bibliografía

Foucault, M., (1980). *Historia de la Sexualidad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Gergen, K. J. (1991). *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*, New York: Basic Books.

Gergen, K. J. (2005). La construcción social, ponencia magistral del *Primer Congreso Internacional de Psicología*, “Tendencias Actuales de la Investigación en psicología”, Morelia, Michoacán, México: UMSNH, Escuela de Psicología.

Hoffman, L. (1987), *Fundamentos de la terapia familia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Linares, J. L. (1996) *Identidad y narrativa, la terapia familiar en la práctica clínica*, Barcelona: Paidós.

Linares, J. L. (2005). *La terapia familiar en el siglo XXI: desafíos después de la posmodernidad*, conferencia magistral dictada en el Primer Congreso Internacional de Psicología, “Tendencias Actuales de la Investigación en Psicología”, UMSNH, Escuela de Psicología: Morelia, Michoacán

Lyotard, J. (1998) *La condición posmoderna*, Olimpo: París.

Minuchin, S. y Fishman, (1993) *Técnicas de terapia familiar*, México: Paidós.

Neimeyer, R. y Mahoney, M., (1998). *Constructivismo en psicoterapia*, Buenos Aires: Paidós.

Sluzki, E. C. (2002). *La red social: frontera de la práctica sistémica*, Barcelona: Gedisa.

Van Dijk, T. (2000). *El discurso como estructura y proceso*, España: Gedisa.

Von Foerster, (1996). *Las semillas de la cibernética*, Barcelona: Gedisa.

Algunas diferencias entre el pasaje al acto y el acting out.

Ruth Vallejo Castro
Facultad de Psicología - UMSNH

La intención del presente trabajo es tratar de vislumbrar la diferencia conceptual que existe entre los términos de pasaje al acto y acting out, sin olvidar que tanto uno como otro son recursos del sujeto frente a la angustia, pero su forma de operación y su implicación escénica de éste en el acto son francamente diferentes.

El acting out se puede relacionar desde Freud con un acto de repetición inconsciente, una manera de traer el pasado al presente. Surge súbitamente a partir de la represión del recuerdo de acontecimientos en la historia del sujeto, emerge pero ya no como imagen que rememora un recuerdo, sino como un acto que vive el sujeto ajeno a él mismo, como inarmónico, como una mostración del inconsciente que se da súbitamente y del cual el sujeto no logra descifrar los motivos que tuvo para ese acto. La cura psicoanalítica apunta precisamente a romper el ciclo de la repetición en acto del recuerdo doloroso, a partir de la asociación libre del paciente que lo ayuda a recordar. Desde una perspectiva lacaniana, esta definición freudiana del acting out es central para, desde ahí, desplegar este concepto a partir de la instauración teórica del Otro.

Lacan sostiene que el acting out resulta de la imposibilidad de recordar el pasado pero dentro de una situación específica. Esta imposibilidad de recordar la sitúa preferentemente en el acto analítico, sin embargo también en aquellos casos donde el acto está dirigido a un gran Otro que no escucha y por lo tanto hace imposible el recuerdo. Dice Lacan: “Cuando el Otro se ha vuelto sordo, el sujeto no puede transmitirle un mensaje en palabras por lo que se ve orillado a expresarlo en acciones” (Lacan, 1968, p. 76).

Entonces, el acting out sería un mensaje que el sujeto dirige a Otro que no escucha, aún cuando el sujeto no entiende su contenido, ni el porqué de su manifestación, sino que simplemente irrumpe como un acto ajeno a él.

Para ilustrar sus observaciones sobre el acting out y el pasaje al acto Lacan analiza el caso de la joven homosexual elaborado por Freud en 1920, y a partir de este trabajo, sitúa el lugar del Otro en el Padre de la joven homosexual.

Entonces podremos leer como acting out la mostración que hace la joven públicamente en compañía de su amada y en lugares donde muy

probablemente su padre la sorprendería; este sería un acto que es remitido a Otro, o sea su padre, buscando ser escuchada. Dice Lacan: “yo diría que toda la aventura con la dama de dudosa reputación, y que es llevada a la función de objeto supremo, es un acting out” (Lacan, 1963, p. 78).

Este acting out se repite en la joven homosexual cuando llega a análisis con Freud, y se repite porque anteriormente no fue escuchado; en el acto analítico da cuenta de la repetición a partir de la transferencia que la joven deposita en la figura del analista y ante la cual tampoco tuvo ningún efecto.

Freud actúa la transferencia que le es depositada y sin poderla manejar, actúa contra-transferencialmente derivándola a otra analista y de sexo femenino que pudiera ayudarla, la toma como mentirosa aún en sus manifestaciones oníricas, reprochándole un intento de engaño como engaño al padre al aceptar su inserción en análisis.

En realidad transfirió a mí esa radical desautorización del varón que la dominaba desde su desengaño por el padre (...). Interrumpí, entonces, tan pronto hube reconocido la actitud de la muchacha hacia su padre, y aconsejé que si se atribuía valor al ensayo terapéutico se lo prosiguiese con una médica (Freud, 2001, p. 157).

Lacan vierte una severa crítica a este actuar contratransferencial de Freud y menciona que “Un acting out se dirige al Otro, y si se es analista, por lo tanto se dirige al analista. Si tomó ese lugar, tanto peor para él. Tiene la responsabilidad que pertenece al lugar que aceptó ocupar” (Lacan, 1963, p.81), en ese caso en Freud se da un *acting out* porque no puede escuchar lo que Sidonie le dice mostrado en acto. Esto nos lleva a pensar en la resistencia que sufre el analista ante un analizante.

La resistencia del psicoanalista en esta estructuración se manifiesta en esto que es absolutamente constitutivo de la relación analítica, que él se niega al acto. (...) El analista es el que rodea toda una zona que sería llamada... el paciente- a la intervención en tanto que acto (Lacan, 1968, p. 75).

Para Lacan el acting out es la mostración en escena de algo que acontece al sujeto en sus memorias, en esta mostración el sujeto queda resguardado por la escena, no fuera de ella como en el pasaje al acto. “Hacer pasar la apariencia a la escena, montarla a la altura de la escena, hacerla ejemplo, eso es lo que en este orden se llama el acting out a eso se lo llama también siempre la pasión” (Lacan, 1971, p. 21).

Entonces el acting out implica una mostración al Otro, el sujeto en ese cuadro es el acting out, donde todos los elementos del rededor lo componen como sujeto, donde el sujeto queda como parte de la escena, este es el carácter demostrativo del acting out.

Esencialmente, el acting out es la mostración, el mostrado, velado sin duda, pero sólo para nosotros como sujeto, en tanto que eso habla, en tanto que eso podría ser verdadero, no velado en sí, visible, por el contrario, al máximo, y por esto mismo, en cierto registro, invisible. Al mostrar su causa, lo esencial de lo que se muestra es el resto, su caída (Lacan, 1963, p. 79).

En un escenario analítico el acting out es una señal que da el analizante para que el analista le dé una interpretación pero si ésta no se efectúa entonces implica la caída del analista de su lugar de Sujeto supuesto Saber porque el paciente tiene que pasar al acto para que lo vea, esta escena está sustentada en un texto (palabra) que ahora se tiene que actuar ante la sordera del analista.

El analista es partero del acting out, surgiendo éste como un producto del defecto de lectura del analista, implicando una mostración, una demostración de un deseo incumplido. Por lo tanto podemos concluir que el *acting out* sorprende y se impone al sujeto en un escenario, puede ser una transferencia dirigida a alguien de su contexto.

El acting out es un amago de la transferencia, hace pasar la apariencia a la escena mediante un mensaje dirigido a Otro por lo tanto un acting out es cualquier cosa que ocurra en el espacio analítico.

Pasaje al acto.

Como veíamos anteriormente en el acting out el sujeto todavía permanece en la escena, mientras que el pasaje al acto supone una salida total de la misma. El acting out es un mensaje dirigido al gran Otro, mientras que un pasaje al acto es una huida respecto del Otro, hacia la dimensión de lo real, lo cual implica una disolución del sujeto, implica la inserción del sujeto a nivel de un objeto *petite a*, el sujeto se convierte en puro objeto.

Lacan analiza el pasaje al acto de la joven homosexual en su intento de suicidio ya que éste era un mensaje que no se dirigía a ningún Otro, sino que surge a partir de la confrontación con su propia imagen.

Lo que llega en ese preciso momento al sujeto es su identificación absoluta con ese pequeño *a* al que ella se reduce. (...) La confrontación del deseo del padre sobre el que está constituida toda su conducta, con esa ley que se presentifica en la mirada de aquél, hace que ella se sienta definitivamente identificada y, al mismo tiempo, rechazada, “deyectada” (déjetée) fuera de la escena (Lacan, 1963, pp. 70-71).

El pasaje al acto es una salida de la red simbólica, una disolución del lazo social. Aunque según Lacan el pasaje al acto no necesariamente implica una psicosis subyacente; en Sidonie, hay una identificación con ese *pequeño a* al que ella se reduce produciéndose así la enajenación: “La despersonalización comienza con el no reconocimiento de la imagen especular. (...) si lo que se ve en el espejo no resulta susceptible de ser

propuesto al reconocimiento del Otro, es porque lo que se ve en el espejo es angustiante” (Lacan, 1963, pp. 76-77).

Ante esta angustia se da un acto que suple la palabra, no hay enunciación por parte del sujeto; este pasaje al acto permite una huida del Otro fuente de la angustia, no sólo colocado en este caso en la imagen del padre, sino también a partir de la mirada que la dama le da a la joven homosexual, colocándola, igual que el padre, como un objeto *a*.

El intento suicida se lleva a cabo cuando la joven se deja caer en las vías del tren. Este dejarse caer, implica también salir de la escena, se precipita desde el lugar en el que estaba colocada como sujeto, a un lugar de sujeto barrado, es decir, fuera de la escena.

En el momento del mayor embarazo, con la adición comportamental de la emoción como desorden del movimiento, el sujeto, por así decir, se precipita desde allí donde está, desde el lugar de la escena donde sólo puede mantenerse en su estatuto de sujeto como sujeto fundamentalmente historizado, y cae esencialmente fuera de la escena: tal es la estructura misma del pasaje al acto (Lacan, 1963, p. 73).

La tentativa de suicidio es un pasaje al acto, pero no hay una mostración, sino que se da una situación de accidente, de irrupción, donde el azar y el destino se encuentran. Este pasaje al acto surge como muestra de la imposibilidad en la que se encuentra el sujeto en cuanto se revela su relación con el objeto *petite a*.

Hasta ese momento, había resultado bastante frustrada de lo que debía habersele dado, o sea el falo paterno, pero había encontrado el medio de mantener el deseo por la vía de la relación imaginaria con la dama. Cuando ésta la rechaza, ya no puede sostener nada. El objeto se ha perdido definitivamente, y ni siquiera aquella nada en la que se ha basado para demostrar a su padre cómo se puede amar tiene ya razón de ser. En ese momento se suicida (Lacan, 1957, p. 149).

Concluyendo podemos decir que para Lacan en el pasaje al acto de la joven homosexual se da un dejarse caer fuera de la escena (*se laisser tomber*), debido a que el sujeto es colocado como *a*, donde ella intenta una huida respecto del Otro, hacia la dimensión de lo real. El pasaje al acto implica la colocación de ella como sujeto barrado, colocándose únicamente a nivel de un objeto *petite a*, como un sujeto castrado.

Jean Allouch analiza lo que postula Lacan como pasaje al acto en relación a ese *se laisse tomber* (dejarse caer) de la joven homosexual que surge como una solución ante la confrontación directa y frontal del amor de la joven hacia su dama y la mirada del padre que se hace presente. Sin embargo Allouch hace referencia a ese “se” que queda excluido de la traducción, y que sitúa como algo que le corresponde al sujeto, donde el sujeto toma una decisión y “se” deja caer. Entonces no sería un acto de

enajenación como menciona Lacan, sino un acting out, puesto que permite el cambio del lugar del sujeto en relación a la escena que se desarrolla.

La estenógrafa había escrito “Se”, “*Se laisser tomber*” [“Dejarse caer”]. Aunque errónea esa transcripción suena acertada, porque hemos visto que no se trata sino de dejarse caer “uno mismo”, y eso es lo que “realiza” el pasaje al acto. El pasaje al acto realiza algo que justamente está en vías de realizarse, que incluso es realizado en la realización del acting out (Allouch, 2004, p. 42).

Lacan menciona que el acting out presenta una dimensión de mostración, una puesta en escena donde el sujeto permanece, siendo en el pasaje al acto donde Lacan ubica esta escena, como un lugar de donde la joven homosexual sale.

Para Jean Allouch, Sidonie Csillag no pasa a un acto sino a una mostración, ya que no cambia nada y aunque no se pregunta nada, este acto cambia el lugar en el que estaba colocada tanto en la mirada del padre como de la dama que pretende. Entonces este intento suicida queda enmarcado como un lenguaje que es referido al padre y a la amada y que ellos reciben.

Arrojarse por encima de la balastrada del ferrocarril le permitirá recobrar el dominio de la situación que por un instante había perdido: su padre no la castigará severamente y Léonie Von Puttkamer, conmovida, se reconciliará con ella (Allouch, 2004, p. 97).

Para Jean Allouch, el que Lacan haya identificado esta escena como un pasaje al acto es una equivocación, ya que para él:

Lo que el lenguaje no puede hacer es llevado por lo real. Vale decir: *no hay “pasaje” al acto*, el “pasaje al acto” es un concepto denominado falazmente, si con ello entendemos que algo lingüístico se realizaría en el acto. Por el contrario, el acto realiza algo a lo que el lenguaje de ninguna manera puede acceder (Allouch, 2004, p. 42-43).

Este acto le permite obtener a Sidonie exactamente aquello que por un instante parecía salir de la escena, el intento suicida pone todo en un nuevo orden que le permite obtener aquello por lo que luchaba constantemente, el “amor” de la dama, y la mirada del padre sobre ella.

Esta misma forma de acto que es escuchado por Otro y que asegura el reordenamiento de la escena, se vuelve para Sidonie una manera de demanda depositada en el Otro, como se puede observar en su segundo intento suicida, pero ahora con veneno.

Este intento suicida se motiva a partir de que la dama excluye a la joven homosexual de un viaje a Berlín, la coloca como objeto excluido, abandonado. Sin embargo, la joven hace nuevamente un acting out para que esta conformación de escena donde parece ser que ella sale, se vuelva

a restablecer: “Antes que sufrir la pérdida de su amada, ella misma la rechazará recuperando el dominio de la situación” (Allouch, 2004, p. 99).

En la tercera tentativa de suicidio de la joven homosexual algunos elementos se repiten, nuevamente es una situación de tres, donde ella está a punto de casarse pero no con quien ama, sino con el amigo de su futuro esposo, sin embargo ante este acontecimiento ella vuelve a exigir un restablecimiento del orden de su escenario a partir de intentar suicidarse disparándose en el pecho: “Sin embargo, también entonces encontrará una salida-radical, como siempre que está con la espalda contra la pared y que tiene miedo de decirle la verdad a su padre” (Rieder & Voigt, 2004, citado por Allouch, 2004, p. 100).

Ante este nuevo intento obtiene el respeto ya no sólo de su padre sino de su familia, quienes “la esquivan casi caminando en puntas de pie, fascinados y conmovidos por su dolor” (Allouch, 2004, p. 101). Ahora Sidonie camina con pasos de dominio, hay un reordenamiento de la escena después de haber arriesgado su vida en tres ocasiones.

Con el análisis de estas tres tentativas de suicidio Allouch concluye que Sidonie Csillag “no se cae”, sino que por el contrario, en cada intento se ve una puesta en acto que le permite permanecer con vida y lo que es más importante, colocada en un lugar diferente ante la demanda de amor dirigida a Otro que escucha. Y con ello debate, no la concepción teórica lacaniana del pasaje al acto sino el caso utilizado para situarla, el de la joven homosexual.

La identificación de Sidonie Casillag como objeto petit a no está allí donde Lacan la sitúa. Ella no es, como objeto petit a, esa mirada paterna indignada que se ha mencionado. No está ahí su dirección (...) ¿Qué es entonces ella como objeto petit a? No una mirada, sino una voz (Allouch, 2004, p.104).

Una voz, dice Allouch que transmite “su enseñanza referida al amor” (Allouch, 2004, p.103). Concluyendo, si bien es cierto que Lacan intentó dar una explicación del pasaje al acto a partir de la joven homosexual que relata Freud en 1920, con los pocos elementos que este texto aporta, Jean Allouch hace un análisis más completo de esta joven a partir del libro del que ella misma es relatora y donde puede situar con mayor veracidad aquello que Lacan intentaba analizar con los elementos que tenía a su alcance. De aquí que la concepción del pasaje al acto en el intento de suicidio que sitúa Lacan en la joven homosexual, no es más que un acting out para Jean Allouch a la luz de lo que posteriormente se puede leer de la vida de esta joven y sus relaciones de amor.

Con lo que podemos concluir que si bien es importante hacer un análisis de lo que es un pasaje al acto y un acting out, no hay que olvidar que cada caso es singular, y que cada evento de cada caso también se debe de

analizar de la misma manera y que solo el a posteriori puede decir su verdad o no de lo que se escriba ahora.

Bibliografía

Allouch, J. (2004), *La sombra de tu perro*, Buenos Aires: Ediciones Literales.

Freud, S. (1990), *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, 1920, Obras Completas, Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1957), *El Seminario 4. La relación de objeto y las estructuras freudianas*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1963), *Seminario 10: La angustia, 1962-1963*, Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole Lacanienne de Psychanalyse.

Lacan, J. (1968), *Seminario 15: El acto analítico, 1967-1968*, Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole Lacanienne de Psychanalyse.

Lacan, J. (1971), *Seminario 18: De un discurso que no sería de la apariencia*, Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole Lacanienne de Psychanalyse.

Rieder, I. y Voigt, D. (2004), *Sidonie Csillag, La joven homosexual de Freud*, Argentina: Editorial Cuenco de plata.

Ricœur y la función conceptual de la «identidad narrativa».

Carlos João Correia
Universidade de Lisboa

Traducción del portugués: Eduardo Pellejero

Según Ricœur, el concepto de identidad narrativa permite solucionar las principales aporías relativas al problema de la identidad personal¹. El presente artículo pretende explicitar el sentido de esta afirmación, mostrando cómo ésta es habitualmente mal interpretada. En efecto, se entiende generalmente esta tesis Ricœuriana como si el autor profesara la idea de que las cuestiones metafísicas² sobre la naturaleza de la persona se resolviesen apelando a la narratividad intrínseca de la vida humana.

Según esta tesis, que nos parece falsa, identidad personal e identidad narrativa coincidirían. Ahora, será nuestro propósito mostrar que la identidad narrativa obtenida, sea a través de la mediación literaria, sea a lo largo de la historia de una vida, debe ser puesta en perspectiva como un método de conocimiento, semejante, en las palabras de Ricœur, a esos instrumentos ópticos de los que hablaba Proust al final de su novela, a saber, lentes que ampliaban nuestras experiencias, permitiendo una lectura más genuina de nosotros mismos³.

Es un hecho que esa literatura de «sí», proporcionada por la narrativa, no es, de forma alguna, indiferente a nuestro modo de ser; al final, como subrayaba ya Aristóteles en la *Poética*, la obra ficcional proporciona una profunda catarsis de nuestras emociones más hondas. Pero la percepción de las implicaciones narrativas no significa la identificación apresurada de los dos tipos de identidad en cuestión, el de la narrativa y el de la persona. Si la experiencia narrativa y personal coincidiesen, entonces eso significaría aceptar, llevado al límite, la tesis de que la persona, en términos metafísicos, sería solamente el acto de interpretación del conjunto de eventos experimentados a lo largo de una vida.

Ahora, lo que Ricœur nos dice es que la identidad narrativa está asociada a nuestra experiencia temporal, en tanto la identidad personal traduce la singularidad insustituible de ser una persona:

Puede hablarse desde dos puntos de vista diferentes: (...) desde el de nuestra relación con el tiempo -se hablará de *identidad narrativa*-, desde el punto de vista de la perspectiva insustituible que marca la singularidad se hablará de la *identidad personal*.⁴

De este modo, la conclusión que podemos sacar es que nuestra relación con el tiempo, la vertiente narrativa de nuestra identidad, permite comprender mejor las dificultades y aporías asociadas a la singularidad de cada persona, esto es, su identidad personal. O de una forma más precisa: la identidad narrativa permite a cada uno de nosotros descubrirse progresivamente como persona, como un ser singular, sin que de ahí se siga la tesis de que la identidad personal es, en última instancia, una identidad narrativa o de que esta última es apenas la síntesis de eventos biográficos.

¿Qué sentido tiene, pues, la afirmación Ricœuriana según la cual la identidad narrativa permite resolver los dilemas de la cuestión filosófica sobre la identidad personal? Observemos el contexto de esta afirmación que surge claramente expresada en una de las conferencias más importantes proferidas por el filósofo francés⁵. Este texto se inscribe en el ámbito de una discusión trabada con el filósofo inglés, Derek Parfit, que había publicado, en 1984, una de las obras más significativas sobre el problema de la identidad personal, a saber, *Reasons and Persons*⁶.

El objetivo de esta larga obra de Parfit es claro: mostrar que la teoría moral, cultivada en la historia de occidente, se funda en un presupuesto falso y que consiste en la defensa, en última instancia, de un "interés propio" (*self-interest*), incluso cuando se hace coincidir ese interés con la autonomía del sujeto. Para construir un nuevo modelo ético, asentado en la estricta racionalidad de las decisiones tomadas en función de un interés común, importa naturalmente a Parfit desconstruir⁷ la solidez de la idea de un espacio propio, ya sea pensado a la manera del egoísmo hedonista, ya sea puesto en perspectiva como expresión de la autonomía de un sujeto.

Conceptos metafísicos tradicionales, como es el caso de "identidad personal", deben ser desconstruidos, bajo pena de que puedan fundamentar la idea de una sustancia primordial a partir de la cual nuevamente la idea de una ética fundada en la idea de la defensa del interés propio pudiese asentarse.

De este modo, según el filósofo inglés, importa mostrar que el problema de la identidad personal es un falso problema. En esta visión, no se trataría de negar la existencia de personas, como una interpretación nihilista podría sugerir⁸, sino de mostrar que cuando hablamos de personas estamos considerando, según Parfit, una cierta conexión físico-psicológica de matriz empírica, sin ningún sustrato metafísico asociado⁹.

La habitual interpretación del concepto de identidad narrativa en Ricœur, según la cual apenas estaría en cuestión el mero encadenamiento empírico y temporal de eventos, encontraría en Parfit un acérrimo defensor, en la medida en que se habría promovido la desconstrucción de cualquier postulado metafísico de la persona. El hecho de que Ricœur haya sentido

la necesidad de elaborar el concepto de identidad narrativa como respuesta a la obra referida de Parfit, muestra bien que la finalidad del concepto Ricœuriano es muy diferente de la lectura usual. Para destituir el alcance metafísico de la persona, identificado apresuradamente con la idea del cogito cartesiano, el filósofo inglés sostiene la tesis de que la consideración de una identidad personal promueve el surgimiento de una serie de cuestiones que, en el límite, son indecidibles.

Como subraya Ricœur, denunciando la estrategia del filósofo inglés: “la contrapartida de la indeterminación de la respuesta es minar la creencia en que la identidad (...) siempre debe ser determinada; si la respuesta es indecidible, dice Parfit, es porque la propia cuestión es vacía; llegando entonces a la conclusión de que la identidad no es lo que importa”¹⁰.

En efecto, según Parfit, es posible imaginar situaciones en las cuales postular la identidad personal es caer, en el límite, en un error conceptual. Considérese, por ejemplo, esta hipótesis médica: se realiza una separación de los dos hemisferios que constituyen el cerebro de una persona, transplantándolos en seguida para cráneos distintos: ¿qué sentido tiene la afirmación de que existe una identidad personal si la persona primitiva dio origen a otras dos personas diferentes?¹¹ Y si hipotéticamente las dos nuevas personas constituidas no fuesen realmente distintas, a no ser en términos espacio-corporales, ¿qué sentido tendría afirmar la identidad personal como una propiedad proporcional a cada ser humano? Esta experiencia de pensamiento, este *puzzling case*, en las palabras de Derek Parfit, ciertamente estafalario, pero conceptualmente admisible, permite crear una sospecha sobre nuestra tan enraizada creencia en la identidad.

En efecto, según el filósofo inglés, lo que esta experiencia de pensamiento hace sobresalir es la indeterminación súbita de la unicidad de una experiencia personal, esto es, su identidad, algo que en nuestra vida diaria no ocurre de una forma tan dramática, pero que no deja de ser semejante, ya sea a través de las alteraciones psicofisiológicas sufridas lentamente a lo largo del tiempo, ya sea a través de las consecuencias sobre el sujeto derivadas de una decisión que, al ser realizada, promueve la exclusión de una serie de otras posibilidades. En ambas situaciones se torna, según Parfit, conceptualmente impreciso afirmar que determinada persona es o no la misma que aquella que existió en el pasado.

Tratar de sostener una identidad personal sería, según su visión, tan absurdo como preguntarnos si, frente a una línea geométrica bifurcada, las dos líneas creadas son idénticas a primera o no. O entonces, si se prefiere una analogía biológica, sería lo mismo, para Parfit, que preguntarnos si las amebas derivadas de su natural bisección son o no la misma que aquella que estuvo en su origen. Según el filósofo inglés, cuando nos confrontamos con este tipo de dilemas nuestras respuestas son

en parte positivas, en parte negativas, lo que muestra, según él, el carácter vago e impreciso de la cuestión planteada.

Ricœur comprende claramente que, si las tesis de *Reasons and Persons* son correctas, eso significa el colapso de uno de los principales presupuestos metafísicos y éticos del pensamiento occidental, precisamente aquel que asienta en la unicidad ontológica y en la dignidad moral de la vida personal, cualquiera sea la forma en que esta última es pensada. Pero, para ese efecto, es vital para Ricœur mostrar que la categoría filosófica de persona trasciende tanto la visión cartesiana de una substancia pensante como la identidad proporcionada por la permanencia putativa de los mismos predicados.

Como subraya Ricœur, en el magnífico estudio sobre Locke, publicado en *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*¹², la raíz del problema deriva de una reflexión apresurada sobre el concepto de identidad cuando es tematizado en términos personales. Según el pensador francés, el error filosófico consiste en pensar la identidad personal como la afirmación de las mismas propiedades, sean substanciales o no. La argumentación falaz está, en una palabra, en *pensar la identidad como mismidad*, logro común tanto a la visión cartesiana del cogito como a la lectura lockeana de la permanencia de una misma memoria, o todavía, en tanto reverso de la misma posición, a la idea reduccionista de Parfit por la cual se niega la identidad a nuestra vida personal. Derek Parfit no hace más que extremar una línea de pensamiento que se sigue del planteo del problema de la identidad personal en la historia de la filosofía occidental.

Resumiendo, el problema de la identidad personal consiste en encontrar el criterio que nos permite determinar si estamos frente a una misma persona en momentos temporalmente diferentes. Como es evidente, la principal aporía se relaciona con el sentido en que debemos aprehender el término «mismo» cuando nos referimos a una persona. En términos lógicos, decimos que dos seres son *un solo y mismo* ser cuando presentan los mismos predicados. Como es evidente, nos referimos aquí al *principio de identidad de los indiscernibles*, formulado por Leibniz en el §9 del intitulado *Discurso de la Metafísica*, principio también conocido como la «Ley de Leibniz»¹³. Así, según el filósofo alemán, cuando dos seres presentan las mismas cualidades, eso significa que, en realidad, nunca existieron dos seres, sino, apenas, un único y mismo ser.

Cuando la «Ley de Leibniz» es aplicada a entidades temporales, la cuestión se complica, en la medida en que se puede sorprender simultáneamente la presencia de una continuidad a lo largo del tiempo, así como la alteración, más o menos rápida, de las propiedades de un único ser. Ninguna entidad temporal mantiene los mismos atributos y, sin embargo, tiene sentido afirmar que nos confrontamos con un mismo ser

en momentos temporales distintos. La forma tradicional de resolver la cuestión ha consistido en la afirmación de una identidad substancial, esto es, de una misma sustancia, que escapa a la propia mutación temporal. En esta perspectiva, existiría una sustancia personal que garantizaría la continuidad de un mismo ser y que explicaría el hecho de que, con el tiempo, no se constituyan múltiples personas a partir de una sola.

Sólo que, en el preciso momento en que el problema de la identidad personal es formulado en filosofía, el pensamiento de matriz substancial entra en declínio en occidente. En efecto, se debe a Locke no sólo la crítica a la metafísica de substancias, sino también la primera formulación filosófica del problema de la identidad personal. Esta es planteada con toda claridad en el capítulo 27 del libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹⁴. Sintéticamente, la posición de este autor consiste en mostrar que la afirmación de la identidad de una sustancia nunca solucionaría por sí sola la presencia del sentimiento de identidad personal, puesto que si esa pretendida sustancia metafísica, en tanto fundamento de la persona, fuese desprovista de identidad de conciencia, sería completamente indiferente a su identidad a lo largo del tiempo para ese ser pretendidamente personal.

Según Locke, es la identidad de estados de conciencia que asegura el sentimiento de que alguien pueda reconocerse como siendo el mismo ser en momentos temporalmente diferentes. En la medida en que, durante la historia de una vida, son variadísimos los momentos de inconsciencia, de elisión de la conciencia, la única identidad sólo puede ser aquella que es asegurada por ese hilo mentalmente construido, capaz de identificar estados de conciencia distintos como pertenecientes a una misma conciencia, esto es, a una misma persona, tesis que, de algún modo, anuncia el futuro concepto kantiano de apercepción trascendental en cuanto instancia que unifica la diversidad de nuestras experiencias.

Esta necesidad de encontrar un hilo funcional entre las múltiples impresiones interiores es la única razón que conduce a Locke a privilegiar la memoria, no tanto porque crea en la omnipotencia de nuestra facultad mnemónica, sino porque asegura, de una forma no substancial, el reconocimiento de sí mismo como ser temporal. La identidad no sería tanto la percepción de una entidad oculta, en cuanto homúnculo que habitaría nuestro ser, sino que se daría, apenas, en ese acto de reconocimiento de sí como ser personal en momentos temporalmente diversos.

A pesar de que elogie a Locke como uno de los grandes filósofos de la memoria, a la par de San Agustín y de Bergson, y asuma como suyas las palabras de Etienne Balibar, según las cuales Locke inventó la conciencia en la historia del pensamiento humano¹⁵, Ricœur no deja de señalar el

principal error de Locke en esta cuestión. Y este consiste en confundir dos visiones radicalmente distintas del concepto de identidad¹⁶. Según Ricœur, la clave del problema está en diferenciar claramente dos usos del término identidad, asumiendo claramente la tesis de que “la ipseidad (...) no es la mismidad”¹⁷. Esta tesis es frecuentemente olvidada, en la medida en que son múltiples las variantes en las cuales la mismidad se deja decir, tornándola, así, un término corriente para designar la identidad.

La identidad como expresión de lo mismo se traduce, por ejemplo, ya en la idea de una unidad numérica, aquella que, en términos esencialmente lógicos, nos muestra que dos ocurrencias de una única entidad no la transforman en dos, ya en la idea de una semejanza extrema entre dos seres que los torna difícilmente distinguibles. Se encuentra aún en la idea que nos hace afirmar que existe una continuidad entre, por ejemplo, la semilla que plantamos y el árbol frondoso que ahora observamos. En todas estas significaciones apuntamos, según Ricœur, a ir más allá del plano de lo mismo, sin preguntarnos sobre la «experiencia de sí» que podría estarle asociada.

Finalmente, Ricœur rechaza la idea de un sustrato que permaneciera el mismo a lo largo del tiempo —y que se encuentra tanto en la idea aristotélica de la relación entre substancia y accidentes, como en la filosofía trascendental, en tanto esquema de lo que permanece en tanto que el resto cambia. En última instancia, nos preguntamos por lo que es que hace que algo permanezca cuando, por el contrario, nuestra mirada se debería volver hacia la identidad en tanto ipseidad, al preguntarnos quien es el sujeto de un determinado evento. Lejos de ser una cuestión académica, la misma está presente en el lenguaje corriente y traduce claramente la asunción de un plano, nuestro o de otro, en el cual podemos sorprender la experiencia de sí.

Como subraya Ricœur, la experiencia de la identidad pensada como ipseidad está inmediatamente presente cuando asumimos nuestra responsabilidad, cuando mostramos nuestra disponibilidad frente a otro, cuando aconsejamos o advertimos a alguien, o aún cuando nos referimos, en una narración, a un tercero, a un «él», que lejos de ser neutro e impersonal, es puesto en perspectiva por Ricœur como siendo alguien que puede tener experiencias similares a las nuestras.

Es precisamente en este punto que comprendemos la intención profunda del pensamiento Ricœuriano en plantear la identidad narrativa como solución de las aporías en torno al problema filosófico de la identidad personal. El concepto de identidad narrativa viene a solucionar, en términos epistemológicos, uno de los principales dilemas de la reflexión filosófica contemporánea. Ese dilema consiste en la oscilación entre dos perspectivas, designadas por Ricœur como la perspectiva de la primera y

de la tercera persona. En la medida en que el principio de racionalidad occidental, en términos de conocimiento, se asienta en las ideas de universalidad y de equidistancia, fenómenos como, por ejemplo, la presencia personal, son desvalorizados, considerándose que la perspectiva de la primera persona apenas podrá dar lugar a un discurso confesional pretendidamente íntimo y singular.

Brevemente, el dilema se plantea del siguiente modo: tenemos, por un lado, experiencias personales, pero el lenguaje de la razón, aquel que fue asumido por la ciencia es, por naturaleza, neutral e impersonal. Ricœur sugiere que no estamos condenados a los dos términos de la alternativa: la atestación de sí silenciosa, por un lado, y el discurso universal, neutro e impersonal, por otro. La alternativa a esta aporía que parece condenar el problema de la identidad personal a una interrogación imprecisa, se encuentra precisamente en el concepto Ricœuriano de identidad narrativa. En la historia que se cuenta o en la ficción que se construye, nos situamos mentalmente en un plano que transborda y supera la antinomia entre el silencio y la palabra neutra.

Con la narrativa podemos colocarnos en el lugar del otro, imaginando situaciones plausibles, educando, de este modo, nuestra sensibilidad para dirimir futuras opciones complejas que nos envuelvan. La narrativa, sea biográfica, histórica o ficcional es, así, el instrumento privilegiado de conocimiento que nos permite sondear la identidad y la naturaleza de las personas, sin caerse, sea en las actitudes extremas de la introspección, muchas veces auto-complaciente, sea en la neutralidad impersonal que reduce el plano del sí al de lo mismo – tal como lo hace Parfit, sin ocultarlo. «Mismidad» e «ipseidad» no son, así, para Ricœur, dos entidades ontológicas, sino, antes, dos perspectivas de interpretación de la identidad personal.

La narrativa, cualquiera que sea su naturaleza, desde que respete la invariante de nuestra condición como seres en el mundo, permite a cada uno de nosotros descubrir su identidad personal, porque le ofrece el medio a través del cual es posible una separación radical entre dos tipos de mirada, aquella que reduce el sí a lo mismo y la visión que traduce el respeto por el sí como fin en sí mismo. “La reconfiguración por la narración (récit) confirma este trazo del conocimiento de sí que trasciende (dépasse de loin) el dominio narrativo.”¹⁸

¿Por qué razón la narrativa tiene esta potencia de proporcionarnos el conocimiento de nosotros mismos? Precisamente porque nos ofrece la lente a través de la cual podemos percibir “esos momentos de despojamiento extremo” en que la “respuesta nula” a la cuestión sobre la identidad “lejos de declarar *vacía* la cuestión, reenvía a esta y la mantiene en cuestión”¹⁹. El problema de la identidad personal es, así, la interrogación sobre la

singularidad única e irreducible de cada uno de nosotros, siendo la narración uno de los instrumentos privilegiados de acceso a esa misma experiencia.

Notas:

¹ "J'ai acquis maintenant la conviction qu'un plaidoyer plus fort et plus convaincant peut être proposé en faveur de l'identité narrative, s'il peut être montré que cette notion et l'expérience qu'elle désigne contribuent à la résolution des difficultés relatives à la notion d'identité personnelle, telles qu'elle est actuellement discutée dans de larges cercles philosophiques, en particulier dans la philosophie analytique de langue anglaise." (Ricœur, "L'identité narrative", *Esprit*. Changer la culture et la politique (Julho-Agosto, 1998), nº7-8, p.296).

² El término «metafísica», utilizado en este artículo, debe ser entendido en el sentido que David Chalmers le da: "Metaphysics is concerned with the fundamental nature of reality." (David Chalmers, "The Matrix as Metaphysics" (2003), p.4 in *Philosophers Explore the Matrix*, Oxford University Press, 2005).

³ *Ibid.*, pp.303-304.

⁴ "On peut en parler de deux points de vue différents : d'abord du point de vue du rapport au temps – on parlera alors d'identité narrative – ensuite du point de vue de la perspective insubstituable qui marque la singularité de l'identité personnelle." (Ricœur, *Le Juste* 2, Paris, Éditions Esprit, 2001, p.91).

⁵ Ricœur, "L'identité narrative", *Esprit*. Changer la culture et la politique (Julho-Agosto, 1998), nº7-8. En la numeración antigua de la Revista *Esprit*, corresponde al número doble 140-141.

⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford et al., Oxford University Press, 1984.

⁷ Para desconstruir la teoría del «interés propio», Parfit muestra cómo las teorías morales asentadas en este interés son «auto-refutantes» y acaban por anular el «sí» (self) que dicen defender. Son, de este modo, catalogadas como «self-defeating theories» (*Ibid.*, p.5).

⁸ "I believe that persons exist. We are persons. But I believe that persons are not entities of a kind that must be recognized in any adequate conceptual scheme." ("An Interview with Derek Parfit", *Cogito* 9 (1995) nº2, p.123).

⁹ "We are not separately existing entities, apart from our brains and bodies, and various interrelated physical and mental events." (Derek Parfit, *op.cit.*, p.216).

¹⁰ "Le choc en retour de l'indécidabilité de la réponse est de miner la croyance que l'identité (...) doit toujours être déterminée ; si la réponse est indécidable, dit Parfit, c'est que la question elle-même est vide ; tombe alors la conclusion : l'identité n'est pas ce qui importe." (Ricœur, "L'identité narrative", p.300).

¹¹ Derek Parfit, *op.cit.*, pp.254-255.

¹² Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp.123-131.

¹³ Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim/New York, Olms, IV 433.

¹⁴ Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1690), New York, Dover, 1959.

¹⁵ "Comme le souligne d'entrée de jeu Étienne Balibar, à qui nous devons une traduction nouvelle (...) et un substantiel commentaire, l'invention de la conscience par Locke deviendra la référence avouée ou non des théories de la conscience, dans la philosophie occidentale, de Leibniz et Condillac, en passant par Kant et Hegel, jusqu'à Bergson et Husserl. Car il s'agit bien d'une invention quant aux termes consciousness et self" p.123. Cf. John Locke, *Identité et Différence*. L'invention de la conscience, ed. de Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998.

¹⁶ Incluso Locke, que tiene una visión funcional de la identidad personal, todavía reflexiona en el ámbito de lo «mismo» y no de lo «propio». "Chez Locke, le soi n'est pas un ipse opposable

à un idem, c'est un same – et même un selfsame – situé au sommet de la pyramide de la mêmété." (Ricoeur, op.cit., p.130, n.12).

¹⁷ "L'ipséité, dirais-je, n'est pas la mêmété." (Ricoeur, "L'identité narrative", p.296).

¹⁸ "La réfiguration par le récit confirme ce trait de la connaissance de soi qui dépasse de loin le domaine narratif" (Ibid., p.304).

¹⁹ "La réponse nulle, loin de déclarer vide la question, renvoie à celle-ci et la maintient comme question" (Ibid.).

Del psicoanálisis como clínica del escrito: la insostenible primacía del registro simbólico.

Raymundo Rangel Guzmán
Mario Orozco Guzmán
Facultad de Psicología – UMSNH

El retorno a Freud de Jacques Lacan tiene diversas aristas, y una de ellas tiene que ver con la introducción en el campo del psicoanálisis de la reflexión sobre la función del lenguaje, dentro de la cual ocupa un lugar indiscutible la dimensión de la escritura. Proponiendo los tres registros — Real, Simbólico e Imaginario— para describir la organización de la realidad humana, Lacan ocupó gran parte de su enseñanza situando la experiencia analítica con respecto a ellos, profundizando y dando su peso específico a cada uno en periodos distintos de su seminario. La función de la escritura encuentra en Lacan, de manera explícita, su vínculo definitivo con la clínica diferenciando aquello que pertenece al orden del significante y lo que remite a su precipitación en lo real, es decir, la letra.

Hace ya algunos años Jean Allouch, tomado por esta iniciativa y siguiendo de cerca a Lacan, publicó un trabajo por demás interesante, el cual nos lleva a concebir el psicoanálisis como una *clínica del escrito*; esta concepción coloca al analista como aquél que debe posibilitar la operación de *transliteración* de las formaciones del inconsciente:

La transliteración es el nombre de esta manera de leer que promueve el psicoanálisis con la preeminencia de lo textual; ella es esta preeminencia misma, la designa, la especifica, y la da por lo que ella es, a saber, una operación (Allouch 2000, p. 69).

La aproximación a esta preponderancia de lo textual en lo inconsciente se logra vía la propia sonoridad que sugiere su lectura, es decir, la transliteración es una operación de reescritura *letra por letra*, que se apuntala particularmente en la homofonía:

La transliteración es el nombre de esta operación en que lo que se escribe, pasa de una manera de escribir a otra manera. Mientras la transcripción apunta a la asonancia, la transliteración escribe la homofonía, que resulta así, a despecho de su nombre, un concepto ligado a la escritura, pues sólo la escritura establece la puesta en correspondencia de elementos de discriminación vecinos (Allouch 2000, p. 74).

Ahora bien, para que la transliteración sea lo que define al psicoanálisis como una clínica del escrito, esta operación debe tomar como punto de partida especialmente un modelo de escritura fonológica, es decir,

producto de la precipitación del discurso hablado, tal como Lacan concibe a la letra. Creemos que esto tiene ciertas consecuencias que conviene revisar. No está necesariamente a discusión la importancia fundamental que tiene la palabra en el análisis, sino que más bien, creemos necesario introducir ciertas preguntas en relación a lo que implica para esta práctica, concebida como una clínica del escrito, tomar como cimiento la escritura fonológica y la escritura en un sentido más amplio, o incluso, totalmente distinto.

El hecho de que, al aproximarnos al tema de la escritura, suela aparecer en primer plano la escritura fonológica, radica en que efectivamente esta forma se ha mostrado como una de las más ricas en posibilidades en la historia de la humanidad; aún así, Todorov pone de relieve cierto logocentrismo occidental en el hecho de considerar a la escritura fonológica como paradigma de la escritura en general, dejando de lado toda una serie de elementos que permanecen, incluso hoy en día, en los mismos alfabetos occidentales:

Los alfabetos occidentales no son, como suele creerse, enteramente fonéticos: una misma letra designa varios sonidos, y un mismo sonido es designado por varias letras; algunos elementos fónicos (por ejemplo, la entonación) no tienen equivalente gráfico; algunos elementos gráficos (por ejemplo, la coma) no tienen equivalente fónico; algunos signos gráficos (como las cifras) funcionan a la manera de jeroglíficos... (Todorov 2003, p. 232).

En este mismo sentido, Carlo Ginzburg relaciona esta tendencia con el hecho de que el texto moderno es resultado de dos momentos históricos: la consolidación de *la crítica textual como disciplina*, de la *filología* más propiamente, a partir del siglo III d. C., y *la invención de la imprenta* en 1449. En el primer caso, todos los elementos ligados a la oralidad y a la gestualidad, y posteriormente los relacionados con el carácter físico de la escritura, empezaron a considerarse como no pertenecientes al texto. Posteriormente la imprenta contribuyó con otro tanto de lo mismo, haciendo de la escritura un ente absolutamente abstracto, reproducible en serie. Ginzburg nos señala las consecuencias:

El resultado de esta doble operación ha sido la progresiva desmaterialización del texto, poco a poco depurado de toda referencia sensible: si bien un soporte sensible es necesario para que el texto sobreviva, el texto no se identifica con su soporte. Todo esto nos parece obvio hoy en día pero no lo es en absoluto. Basta pensar en función decisiva de la entonación en las literaturas orales, o de la caligrafía en la poesía china, para darse cuenta de que la noción de texto que hemos referido está ligada a una elección cultural de alcances incalculables (Ginzburg 2004, p. 87).

El peligro que queremos señalar es que una clínica del escrito que toma como modelo el texto moderno, abstracto y depurado de toda referencia

sensible, puede llevar a hacer lo mismo con el analizante: convertirlo en un texto depurado, sin gestos ni tonalidades de voz, sin olores ni vestimentas, sin una *caligrafía* propia; al mismo tiempo, el analista, protegido por el diván de todo indicio imaginario, quedaría reducido a una mera función de escansión y puntuación; en otras palabras, transformado en una *máquina de transliterar* –veremos en qué sentido. Creemos que esta no es la propuesta de Freud y como muestra, baste la lectura que éste hace del rostro de su paciente en el caso del *Hombre de las Ratas*. Tampoco lo sería para Lacan (si bien no negamos que tal lectura es posible, eso sí, una muy apresurada); son conocidos los testimonios de aquellos que se analizaban con él para dar cuenta de que sus intervenciones distaban mucho de ser ejercicios de transliteración.

¿Por qué, entonces, se tendría que proponer una lectura “letra por letra” y fundamentada en la operación de transliteración para dar cuenta de la experiencia del análisis? ¿Por qué no considerar las formaciones del inconsciente a partir de un concepto de escritura menos atado a la dimensión fonológica del discurso? Las consecuencias de para la escucha analítica de no considerar esta interrogantes no son pocas; una de ellas, por ejemplo, sería la tendencia a colocar en primer plano al registro simbólico. Si aunamos al factor anterior una lectura de la enseñanza de Lacan demasiado rápida y capturada por un febril entusiasmo lingüístico, obtenemos un psicoanálisis más cercano al análisis del discurso y la filología que a una vía para la interrogación del deseo.

Si esto pareciera de poca importancia, es decir, el convertir la práctica psicoanalítica en una experiencia unidimensional, consistente en una escucha atenta únicamente al discurso hablado, podemos hacer del lugar del analista una mera función de escandir y puntuar maquinalmente. En el afán de desplegar de forma más amplia esta idea, sugerimos acudir a un momento en que la máquina hace su entrada en el seminario de Lacan, en particular, en la sesión del 19 de enero de 1955, cuando introduce el registro simbólico como aquello que mejor le permite ilustrar el funcionamiento del automatismo de repetición:

Llego así al modelo ante el cual quiero dejarlos hoy, de modo que puedan vislumbrar qué quiere decir en el hombre la necesidad de repetición. Todo está en la intrusión del registro simbólico (Lacan 1995, p. 138).

Es curioso que Lacan utilice la palabra “intrusión” para referirse a la acción del registro simbólico. Por principio de cuentas, da la idea de algo que viene a meterse donde no le han llamado, y en efecto, esto es lo que caracteriza a la presencia del lenguaje para el ser humano: sin saber cómo ni cuando, de pronto se encuentra capturado por él. De ahí su carácter impositivo.

Ahora bien, ¿qué tipo de máquina utiliza Lacan para ejemplificar los modos en que el registro simbólico lleva a cabo su intromisión? Nada más y nada menos que la entonces recién aparecida computadora digital, a la cual se refiere como la “máquina de calcular”¹. Lo que llama su atención es el peculiar funcionamiento en ésta del mensaje:

¿Qué es un mensaje en el interior de una máquina? Es algo que procede por apertura o no apertura, como una lámpara electrónica por sí o no. Es algo articulado, del mismo orden que las oposiciones fundamentales del registro simbólico. En un momento dado, este algo que da vueltas debe, o no, entrar en el juego. Está siempre dispuesto a dar una respuesta, y a completarse en el acto mismo de responder, es decir, a dejar de funcionar como circuito aislado y giratorio y entrar en un juego general. Esto se asemeja en todo a lo que podemos concebir como la *Zwang*, la compulsión de repetición (Lacan 1995, p. 140).

Desde antes del nacimiento estamos incluidos en esa máquina y capturados en su operación; el automatismo de repetición estaría ligado estrechamente a este funcionamiento del simbólico en el cual un mensaje gira sin cesar hasta que “entra en el juego”. Y ¿cuándo se concretiza dicha entrada (o llega su destino el mensaje, utilizando la propuesta de *La carta robada*) sino cuando tiene lugar la significación? Ciertamente, ésta no puede reducirse al simple encadenamiento de un significante con otro significante, en una mera producción de discurso, sino en la aparición de cierto sentido inédito que transforma retroactivamente, es decir, que tiene un carácter *performativo*, de acto, y donde además esperamos se produzca un sujeto.

Si logramos estirar un poco más lo que aquí nos muestra Lacan, tenemos en la computadora digital la *realización* del registro simbólico, es decir, su manifestación en lo real, y lo que es más importante, *con exclusión* del imaginario. Efectivamente, no encontraremos nada en el funcionamiento primario de una computadora que nos hable de la presencia de éste último. Rápidamente viene a nuestra mente toda la presencia que las imágenes tienen en el mundo informático, incluida la realidad virtual; pero en términos reales, dichas imágenes para la máquina *no significan absolutamente nada*; ella no “ve” en ese hermoso paisaje que adorna nuestro monitor más que una matriz diferenciada de ciertos niveles de voltaje. De aquí que, necesariamente, lo que queda del ternario tras la exclusión del registro Imaginario no es más que una máquina de calcular: todo funciona en términos de *Encendido/Apagado, Sí/No, 1/0*.

Tal es la lógica binaria que comparte con cualquier organización simbólica una misma característica: ser un sistema de diferencias, dentro del cual todo elemento debe quedar en un lugar definido y en oposición a otros. Entendido de esta manera, el registro simbólico, que designaría precisamente ese lugar del lenguaje, implica también que el gran Otro que

ahí se constituye, lleva a cabo una función de *inclusión-exclusión*: si hemos de entrar en el orden del lenguaje y en su juego, habremos de ser recortados. El orden simbólico cobra su cuota, y negarnos a cubrirla se paga con la exclusión.

Con el fin de explicarnos mejor, llevemos un poco más lejos la analogía informática. Una máquina simbólica como lo es la computadora digital, no puede operar con aquello que no tiene de antemano un lugar en su organización. Se nos ocurren dos posibles desenlaces para el encuentro entre lo real y lo simbólico que ella representa:

a) al no encontrar una vía predeterminada de acceso a la organización simbólica de la computadora, cualquier evento en lo real simplemente es ignorado o rechazado: no existe en su universo simbólico ni siquiera como ausencia; otra forma de decirlo es que lo real logra encontrar representación en el sistema pero a costa de ser “recortado”, es decir, transformado, *digitalizado* (por ejemplo, a menos que cuente con un programa reconocedor de voz que digitalice sus palabras, la computadora no podrá “escucharle”).

b) lo real irrumpe y se hace un lugar en el universo simbólico de la computadora, pero ésta no está diseñada para operar con él, se convierte entonces en una *anomalía*: la máquina se estropea, o en todo caso, se detiene, se queda fijada (se “bloquea”), y debe ser reiniciada.

Estamos advertidos de lo grosera que resulta en primera instancia esta analogía, y de que debe ser elaborada más detenidamente; aún así, creemos que nos permite plantear que ante el orden simbólico que le es impuesto, el sujeto determinado se ve enfrentado ante las siguientes alternativas: asumir el recorte y acomodarse al orden establecido; enfrentar el rechazo del orden simbólico y vivir en su periferia; o intentar que se produzca desde lo real un cambio en el orden establecido, es decir, al nivel de la estructura simbólica, y que inaugure un lugar donde logre establecerse alguna representación.

Sostenemos entonces que el malestar subjetivo se juega en estas posibilidades; en particular, el automatismo de repetición da cuenta de los intentos del sujeto por encontrar o hacerse un lugar en el simbólico. Para el análisis, entonces sería la tercera opción la que generaría una demanda de análisis, es decir, cuando las otras dos se han vuelto inviables.

Llegamos aquí al punto central de nuestra argumentación; que la situación analítica esté de manera especial signada por el registro simbólico y que hablar de cierta posibilidad de cura apunte de manera importantísima a la modificación de la relación con el orden simbólico, no implica que la experiencia del análisis deba restringirse excesivamente a dicho registro y que todo aquello perteneciente (de manera especial) al

registro imaginario deba desecharse. Un analista que excluye radicalmente el orden imaginario de su práctica (en caso de que tal cosa fuese posible) mutila la relación transferencial y corre el riesgo de enfrentar al analizante con una implacable “máquina de calcular”.

Entonces y a fin de cuentas ¿qué tiene que ver toda esta reflexión con la experiencia analítica como clínica del escrito? Lo siguiente: creemos que conducirla a una lectura *letra por letra*, poniendo en primer plano la dimensión fonológica en una búsqueda por dejar fuera de ella el orden imaginario, privilegia al registro simbólico en una forma abusiva. De alguna manera, de llevar al extremo la propuesta de Allouch se deriva un intento por dejar fuera de la intervención del analista desde el registro imaginario, atendiendo literalmente al decir y no al sentido. Transliterar, en cierta forma significa hacer entrar en el orden simbólico algo que no lo está en principio (por ejemplo, un sueño o un síntoma), pero a costa de mutilarlo.

En este sentido ¿no podría acaso una computadora hacer mejor el trabajo de un analista que obrase exclusivamente de esta manera, siendo programada para el reconocimiento de voz y detectando las posibilidades de transliteración en el discurso, puntuando y escandiendo cuando éstas se presenten? Para excluir al registro imaginario del ternario, nadie puede hacerlo mejor que una máquina digital.

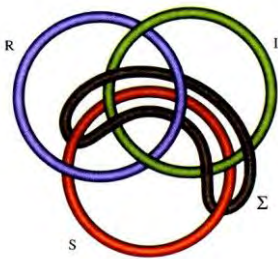
De aquí la siguiente interrogante ¿necesariamente una clínica del escrito implica dejar absolutamente fuera la dimensión imaginaria, por lo menos del lado del analista? ¿Puede realmente éste no significar lo que lee (cuando escucha), independientemente de que lo comunique o no al analizante? Si la respuesta es negativa ¿qué hace con ello? ¿Realmente se ajusta esta forma de lectura, propiciada por el apego a cierto modelo de escritura, a lo que ocurre en ese pasaje donde se busca que aparezca el deseo, es decir, en la producción de lo inconsciente? Sostenemos que no, y que se trataría más bien de tomar un modelo de escritura el cual no sea prisionero de la dimensión fonológica, y que conserve sus características imaginarias y reales junto a las simbólicas, es decir, que participen del acto mismo de la lectura, y no sean desechadas como accesorios o como cascajo. Creemos además que esta propuesta fue elaborada por el mismo Lacan a partir de concebir la escritura como anudamiento.

Pero antes, queda por preguntarnos cuál es el temor que podría invadir al analista por plantear una clínica del escrito no depurada de sus referentes imaginarios. Quizá—se trata de una conjetura— sería el mismo que perseguía a Freud de forma manifiesta y al primer Lacan de manera encubierta: la búsqueda del estatuto de ciencia para el psicoanálisis. El mismo Ginzburg señala cómo, gracias a la depuración del texto de sus elementos subjetivos, esa posibilidad se hizo efectiva para la *filología*:

Esta noción profundamente abstracta del texto explica por qué la crítica textual, aún permaneciendo ampliamente adivinatoria [conjetural], tenía en sí las posibilidades del desarrollo en sentido rigurosamente científico que habrían de madurar en el curso del siglo pasado [siglo XIX]. Con una decisión radical, ella había tomado en consideración únicamente los rasgos reproducibles (primero manualmente, luego, después de Gutenberg, mecánicamente) del texto. De ese modo, aún asumiendo como objeto casos individuales, había terminado evitando el escollo principal de las ciencias humanas: la cualidad (Ginzburg 2004, p. 87).

Esta operación de depuración del texto no hace sino eliminar buena parte de la subjetividad propia del acto de la escritura, al grado de ser posible estudiar al autor como una función (Foucault) y el lugar del analista como Sujeto supuesto Saber (Lacan): autor y analista como entes abstractos *depurados* de subjetividad. Es cierto que estas categorías eran tanto para Foucault como para Lacan, artificios conceptuales con fines de análisis y transmisión, pero nuevamente, su efecto en quienes los leen demasiado “al pie de la letra” es el convertir en “despojos” todos aquellos elementos imaginarios y reales.

Al referirse Ginzburg en la cita anterior al “escollo principal de las ciencias humanas”, nos preguntamos si no será éste también el obstáculo que un psicoanálisis demasiado impregnado de lingüística intenta sortear (cercenando a la escritura sus elementos imaginarios y sensibles), precisamente el de la incomodidad de los elementos particulares y singulares de cada escritura. Creemos que considerar esta posibilidad nos obliga a desprendernos de la aparente seguridad que otorga el orden simbólico en una experiencia que no se deja atrapar por las categorías, las definiciones y las fórmulas, por muy elaboradas que éstas sean.



Anudamiento borromeo ERSI

Así, en su seminario de los años de 1975 y 1976 Lacan aborda la obra de James Joyce intentando responder, por un lado, a la pregunta sobre cómo un determinado artificio, en este caso la escritura literaria, puede apuntar a algo del orden del síntoma; por el otro, cómo este “artesano” es capaz de desbaratar lo que de ese síntoma se impone. Para ello, se vale —tal como lo venía haciendo desde el seminario anterior— del nudo borromeo, pero esta vez introduciendo un

importante cuarto elemento: el *sinthome*², al cual designa con letra griega Σ (sigma).

Este nuevo elemento le permite ahora replantear las distintas formas y estructuras clínicas, en tanto no se definirían por simples rupturas de los registros sino por las diversas maneras de anudarse éstos entre sí, gracias

precisamente a ese cuarto redondel, el cual no es un registro en sí mismo; su función es más bien la de dar la consistencia borromea al anudamiento RSI. De esta manera, ya no es posible, por lo menos en el ámbito de la clínica, pensar al sujeto sin el *sinthome*; se trata ahora de que los tres registros de la experiencia humana sobrepuestos entre sí, no pueden conformar esa consistencia única que representa el sujeto más que anudados por aquél.

Algo muy importante es que, como en ningún otro momento anterior en su seminario, no encontramos planteada ninguna primacía de un registro sobre los otros. De ahí que Lacan asevere que lo real adquiere su consistencia precisamente de ese agujero formado *únicamente* por el anudamiento con lo simbólico y lo imaginario:

Lo real, que efectivamente miente, no deja de incluir realmente el agujero que subsiste en él, por el hecho de que su consistencia no sea nada más que la del conjunto del nudo que forma con lo simbólico y lo imaginario (Lacan 2006, p. 38).

El sujeto estaría además representado precisamente por dicha consistencia de agujero y se sostiene de ella. Incluso, Lacan advierte que el *sinthome* no puede ser radicalmente reducido, es decir, el análisis no está ahí para eliminarlo, pues es gracias a él que los registros se mantienen anudados. Esto nos permite figurar al síntoma y su función de una manera totalmente distinta, más allá de la psicopatología y como inherente a la noción de sujeto en psicoanálisis.

Asimismo, la concepción de escritura que hasta entonces había venido sosteniendo Lacan en sus anteriores seminarios, sufre una transformación importante. Definiéndola ahora como “un hacer que da sostén al pensamiento”, la hace participar forzosamente de la tesitura del nudo borromeo; en efecto, al serle otorgada a éste la función de mostrar la consistencia de esa dimensión del pensamiento dejada fuera en el decir — el *apensamiento* que habita la *dit-mension*—se inaugura un campo nuevo para la escritura, para una que no sería un precipitado del significante:

Una escritura es, pues, un hacer que da sostén al pensamiento. A decir verdad, el nudo bo [borromeo] cambia completamente el sentido de la escritura. Confiere a dicha escritura una autonomía, tanto más notable cuanto que hay otra escritura, esa que resulta de lo que se podría llamar una precipitación del significante (Lacan 2006, p. 142).

De aquí en adelante debemos entender que *escribir* el nudo borromeo para Lacan quiere decir *hacerlo*. La escritura que se encuentra en el centro de la discusión en este momento ya no es más la que hace de soporte material del significante, es decir, la letra. El nudo escribe una consistencia, una cierta manera particular en que algo se mantiene unido. Esto apoya aquello que desde el inicio hemos venido planteando como posibilidad de

pensar un modelo de escritura que sostenga adecuadamente la práctica analítica como una clínica del escrito.

Una consecuencia de esta nueva forma de concebir la escritura como anudamiento impide dejar fuera u otorgar a cualquiera de los registros una mayor importancia o primacía sobre los otros. Si bien el encadenamiento del significante se mantiene como lo que, a fin de cuentas, produce la emergencia del sujeto, ello no implica necesariamente que la escritura deba someterse y reducirse su precipitación en lo real como letra:

El significante es lo que queda. Pero lo que se modula en la voz no tiene nada que ver con la escritura. Es en todo caso lo que demuestra perfectamente mi nudo bo, y esto cambia el sentido de la escritura. Esto muestra algo a lo que se pueden enganchar significantes. ¿Y cómo enganchamos significantes? Por medio de lo que llamo la *dit-mension* (Lacan 2006, p. 142).

La escritura que propone el nudo borromeo no proviene del significante, no es el soporte material de éste sino una forma de escritura a la que se pueden "enganchar significantes". Un argumento para sostener esta condición nos lo da Lacan al afirmar que precisamente, el *objeto a minúscula* no puede escribirse como proveniente del significante:

La escritura que propone el nudo borromeo proviene de otra parte que del significante. La *a minúscula* no se puede escribir como proveniente del significante (Lacan 2006, p. 143).

De aquí que una clínica del escrito que permite soportar dicho objeto no puede basarse en la escritura fonológica, en tanto no habría forma posible de transliteración. La escritura del *objeto a* requiere, para Lacan, necesariamente del nudo borromeo. Hay aquí un viraje en el cual abandona (por lo menos en parte) el modelo de escritura fonológica por otro elaborado a partir del nudo, el cual es virtualmente imposible desmaterializar y abstraer de sus componentes sensibles e imaginarios; esto a su vez impide proponer una clínica del escrito excesivamente lingüística y maquinal, en la que se manifestaría una supremacía del simbólico sobre los otros dos registros. Obviamente, faltará seguir elaborando aún más las consecuencias de esta idea en relación con la experiencia analítica, pero por el momento, habremos de dejar hasta aquí.

Bibliografía

- Allouch, J. (1993), *Letra por letra*, 1ª Edición, México D.F.: Edelp.
Ginzburg, C. (2004), *Tentativas*, 1ª Edición, Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones.

Lacan, J. (1995), *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*, 1ª Edición, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2006), *Seminario 23. Le sinthome*, 1ª Edición, Buenos Aires: Paidós.

Todorov, T.; Ducrot. O. (2003), *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, 22ª Edición, México D.F.: Siglo XXI.

Notas:

¹ Recordemos que el 15 de febrero de 1946 recién se había presentado la primera computadora digital (ENIAC) según el modelo de John von Neumann y no se tenía la menor idea de lo que estaba por venir. Es por ello notable que a Lacan no le pase desapercibido el suceso.

² Neologismo lacaniano que refleja la homofonía con *symptôme* (síntoma) y *saint homme* (santo hombre).

La impresión de estar trabajando.

José Morales González

*Yo hago como si trabajara y
mi patrón hace como si me pagara.*
Germán Dehesa

En cualquier estacionamiento de gran tamaño de un centro comercial o supermercado, el conductor sube al auto, lo enciende y de inmediato escucha un silbato: “prrr”; el encuentro está dado, la situación se define: el vigilante le anuncia que está realizando su trabajo, más exactamente que le está brindando un servicio. Se coloca justo detrás del auto para que lo pueda ver a través del retrovisor. Ahí está el vigilante, uniformado con cachucha y chaleco de color llamativo. Extiende ostensivamente su brazo y la palma de su mano le señala que espere. Mira en ambas direcciones cerciorándose de que no vengan autos (dato que, usualmente, el conductor puede obtener fácilmente con un simple vistazo). Silba de nuevo pero con más intensidad: “prrrrrr” y agita sus manos pasmosamente hacia él indicándole que ya, que el carril está libre y que puede retroceder. Puede o no obedecer sus señalizaciones, pues pudo haber comenzado a retroceder antes de que se lo indicara. Si este fue el caso, él no prohibirá hacerlo, sino que adelantará el consentimiento. A pesar de su uniforme, no representa una autoridad, ambos lo saben. Así, sus señalamientos precautorios no determinan necesariamente el movimiento del auto, pueden simplemente ajustarse a lo que el conductor vaya realizando con independencia de su autorización. De cualquier modo, él continúa dando indicaciones, siempre (y esto es fundamental) mostrando al conductor que él continúa haciendo su trabajo, brindándole su servicio, que no debe pasar de ello, pues es crucial que siga sus indicaciones.

Para el estudioso de esta situación, en muchos casos no se puede saber si los movimientos del auto siguen las indicaciones del vigilante o es justo al revés. Sin embargo, el uniformado sigue agitando sus manos, con una mirada omnisciente de todo el espacio: los movimientos del auto, el espacio libre de maniobra, los otros autos en circulación, la mirada quizá indiferente o precavida del conductor... Cuando el auto sale por completo del cajón —y gracias a unos sutiles movimientos a veces imperceptibles— el vigilante queda colocado justo en la ventanilla del conductor para decirle algo, cualquier cosa indicando que está servido: “listo...”, “sale”, “ya salió...”, “prrr”, pero sobre todo: “¡Servido...!”.

El trabajo fue realizado, y el conductor es testigo de ello, pero no sólo testigo, sino también cliente. El pago puede darse o no. Es voluntario. Pero con independencia de esto, el conductor, al momento del primer silbatazo adquiere un contrato no formal, ni siquiera mutuo, pero efectivo con el vigilante cuya valía no está dada por el pago sino en el *presentarse* ante el conductor.

Porque ¿qué tan necesario es este trabajo? ¿qué pasaría si desapareciese este oficio? Si el conductor no encontrase al vigilante ¿se encontraría en apuros para poder sacar su auto? Es más ¿se haría responsable el vigilante del robo del auto? Un anuncio en el estacionamiento advierte que no, que el supermercado no se hace responsable de daños o robo del auto ¿entonces qué función tienen los vigilantes?

Y es que si este trabajo es necesario o no, no tiene importancia, al menos no la tiene más allá de la misma situación que se establece por la interacción de ese preciso momento. No es cuestión de utilidad el que el trabajo pueda ser llevado a cabo. Si el pago es voluntario, también lo es el trabajo. Y esto, en todo caso, lejos de subestimarle le da un valor adicional, pues la actividad en principio es un servicio extra, que no es necesario pero que sin embargo “se otorga”, y así el pago resulta un agradecimiento más que una retribución.

Este cariz tiene especialmente el trabajo de los limpiaparabrisas, quienes no dudan de realizar su labor a pesar del enfático *no* del conductor. Y a pesar de ese no consentimiento, la labor se lleva a cabo y comúnmente se realiza el pago muy simbólico.

1. Actuar el trabajo. La necesidad de este trabajo no se discute en el momento en que se brinda el servicio. Y aquí nos limitaremos a observar esa situación donde se produce la interacción y se realiza el trabajo sin consideraciones más allá de la propia interacción. Esta situación es suficiente para dar cuenta de las condiciones que posibilitan este trabajo, su realización y su eficacia como forma de relación. El encuentro cara a cara (Berger y Luckmann, 1967) es el origen y la llegada (y otra vez el punto de partida) del proceso de construcción social, donde se hecha mano de las tipologías (categorías) y la estructura social para interpretar al otro y actuar en consecuencia. Durante el encuentro y la interacción, la actuación (Goffman, 1959) frente al otro es crucial, incluso se podría decir que es lo único que importa pragmáticamente. La realización del papel de uno se define desde la reacción a esa actuación por parte del otro.

1.1. El silbatazo. Al dar el silbatazo el vigilante se ha hecho un cliente, pues este sonido contiene supuestos compartidos que definen la situación para los dos (el vigilante y el conductor) y no sólo para quien silva. El silbato que suena en un estacionamiento no es el mismo (aunque puede tener el mismo timbre) que el que hace sonar el árbitro en una cancha de

fútbol, no es el mismo que porta el payaso para llamar la atención. El conductor sabe que ese silbatazo lo relaciona inevitablemente con el vigilante, y al igual que el jugador de fútbol no hay posibilidad de anular el efecto del silbato (en la cancha por la irrefutable autoridad del árbitro, en el estacionamiento por la nula autoridad del vigilante). Y que además esta relación es clientelar. Ambos lo entienden así. Podrán tener sus diferencias respecto a la posición del otro (el conductor podría pensar que ese no es un trabajo en realidad, el vigilante podría suponer que el conductor necesita de sus indicaciones). Pero, con independencia de las intenciones o pensamientos de ambos, el efecto del silbatazo es de que se define una nueva situación. Ya no está el conductor solo con su auto en el estacionamiento, ahora hay alguien más dirigiéndose a él. Al escuchar el silbatazo el conductor sabe que se trata del vigilante. Sabe lo que espera de él y cómo debería actuar en su presencia. Una situación semejante aparece cuando al abandonar el coche en alguna calle después de estacionarlo alguien se dirige al conductor diciéndole: “¡Se lo cuido!”: el trabajo está *prácticamente* hecho.

El silbatazo contiene en sí mismo las reacciones del conductor, a no ser que el conductor se quede estacionado el tiempo suficiente como para que el vigilante se retire en busca de otro cliente, situación que rompería la relación. Y es que el contexto es suficiente para que el silbatazo signifique, adquiera significado. Al igual que el silbatazo del árbitro indicando el inicio del partido, el vigilante anuncia la inauguración de una nueva realidad, donde hay dos personas contenidas en ella, sujetas a una serie de acciones sobreentendidas pero que en ese justo momento se negocian hasta que la situación cambia al darse la relación por terminada, que es un momento muy preciso de este caso.

Las normas que rigen esta situación no están preescritas, como las del fútbol, sino que se *realizan* (en el sentido de Garfinkel, 1967) en ese mismo momento. No hay un reglamento que dictamine lo que procede en esos casos, cuáles son las obligaciones del conductor y el vigilante. Lo supuestos que comparten y las acciones que realizan señalan las normas que se van actualizando, haciendo vigentes, incluso que se producen ahí mismo. (Si el conductor no paga al vigilante, sabe que no habrá reclamo).

La impresión de estar trabajando. La gracia del vigilante está en *manejar la impresión* (Goffman, 1959) de que su trabajo es realmente necesario y en asegurarse que el otro lo entienda de esa manera, o al menos que perciba que el trabajo se está haciendo con eficiencia y absoluta seriedad. Se debe esforzar por demostrar dramáticamente que está siendo útil.

El vigilante debe cumplir su guión de trabajo. Cada movimiento, cada gesto, cada palabra debe ser mostrada al conductor, por lo que el vigilante

debe permanecer en el campo visual de los espejos del auto. Ningún aspaviento estará de más, pues la formalidad de este trabajo no está dada, ni garantizada, por algún contrato, saber (que no sea práctico) o autoridad. Los gestos es lo único que tiene para demostrar su valía. Su trabajo consiste en gesticular, pues el conductor puede perfectamente (salvo hipotéticas excepciones) salir de su cajón sin ayuda alguna. Los gestos y señalizaciones del vigilante anticipan lo que irremediamente pasará. Así que éste tiene que actuar *como si* estuviera trabajando brindándole un servicio y el conductor tiene pocas opciones de rechazarlo e incluso de no seguir las indicaciones del vigilante, por lo que en el más cordial de los casos, el conductor también actúa *como si* estuviese respondiendo de las señalizaciones del vigilante.

Y sin embargo, el vigilante necesita de la presencia del conductor para poder realizar su trabajo. Esto no es obvio, pues implica que el conductor participa en la realización del trabajo, es tan responsable como el mismo vigilante. El conductor puede ser cortés y actuar como sí estuviera atendiendo a las indicaciones del vigilante o simplemente ignorarlas y salir por sus propios medios. Aún así, el conductor está sujeto a la situación establecida por el silbatazo (ignorar al vigilante requiere un esfuerzo).

2. Contrato laboral de la interacción. Como describe Erving Goffman (1959) respecto de la definición de las situaciones, cada participante contribuye a una sola definición total de la situación basada en un acuerdo sobre cuáles serán las demandas temporalmente aceptadas hacia los implicados, sin importar que haya un acuerdo de la existencia real del estado de las cosas. Más allá de las necesidades del conductor y de las habilidades del vigilante, este trabajo cobra sentido por las exigencias que da la interacción misma producida por el encuentro de los dos (su influencia recíproca) y la justificación del trabajo reside en la actuación del vigilante, que es “la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes” (p. 27).

Si el silbatazo define la situación, la actuación del vigilante la sostiene de la mano del conductor que retrocediendo su auto avanza en la aceptación de las exigencias de su rol. Para ambos esa situación los obliga a ciertos derechos y deberes vigentes en, y sólo en, ese encuentro. Pero lo que es quizá más importante es que estas exigencias son dadas *por* el encuentro y nada más.

Se lanza una pregunta fuera de este estacionamiento de gran tamaño y chapopote (y por tanto fuera de lugar), ¿en qué medida las situaciones laborales cara a cara están basadas en el contrato dado por el encuentro de las personas más que por las necesidades de una y las habilidades de la

otra? Abría que darle su justo valor al conocimiento que dicen *tener* los profesionales, por ejemplo, de las ciencias sociales o humanas, un conocimiento que podría asentar su fundamento más en las prácticas cotidianas de su trabajo conformadas por el encuentro con las personas, que descansar en el trono de un saber presumidamente sobrehumano y necesario. ¡Prrr!

Bibliografía

Garfinkel, H. (1967). *Estudios en etnometodología*. Barcelona. Anthropos. 2006.

Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu. 2001.

Berger, P. y Luckmann, T. (1967). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu. 1998.

Ar(T)menia, tiempo para la alegría.

Anahit Dasseux Ter-Mesropian

Siempre rechazaste sentirte “pobre gente”, una de esas personas surgidas de tragedias que lo mejor que inspiran es piedad y lo peor desprecio, y que se tienen que andar con cuidado constantemente para mostrarse agradecidas por todo lo que reciben, todo aquello a lo que no tendrían derecho sin la compasión o la benevolencia de los demás.

Cuando naces llegas sin equipaje, sin historias, invadida toda por la necesidad de sobrevivir, alimentarte, despertar una sonrisa en esa persona que te lo brinda todo y sin la que no serías nada, y poco a poco, sorprendes una mirada triste que no formaba parte del lote, una historia medio contada que no comprendes del todo, una tragedia al cabo sin cicatriz en tu propia carne y que sin embargo te ha dejado marcada para siempre, a ti, a los tuyos, y a sus retoños también. Entonces, solo entonces descubres la vergüenza.

Vergüenza primero de estar despojada, de no tener derecho a las alegrías, a los placeres sencillos. Vergüenza de la mirada del otro, de todos los demás. Vergüenza de ser una “débil”, débil como todo tu pueblo, pues tu pueblo lo fue, porque no se supo defender, defender a sus hijos, porque no supo seguir vivo, mantenerse vivo, y guardar a los suyos en vida.

Vergüenza porque si sigues un poco vivo es gracias a la ayuda de los otros, pero una ayuda que no se puede recibir como una ayuda, como una mano humanamente tendida, sino como una limosna, como una forma de piedad que te vuelve indigna, que te marca para siempre con el sello de la piedad y te produce la sensación, incluso diré la certidumbre, de que no eres digna.

Los otros dejan de ser personas diferentes, fuente de intercambio y de riqueza, puesto que tu diferencia hace de ti una “diferente” que se tuvo que someter a la opresión, puesto que, esta diferencia te condujo a la muerte y a la vergüenza, puesto que tu propia diferencia es una vergüenza en la medida en que no bastó para mantenerte viva, puesto que tu diferencia no era diferencia sino estigma.

Entonces, la única manera de encontrar una dignidad es conseguir confundirse con la diferencia del otro, borrar tu diferencia para que te olviden, llevar la ropa del otro para ser como el otro, y terminas odiando a ese otro en el que te estás volviendo, y pasas a su lado sin verle, y pasas a tu lado sin verte. Y todo ello te lleva a odiar tanto tu propia historia como la historia del otro, puesto que no puedes existir, vivir, respirar, pensar, ni

en el seno de tu historia ni por medio de la del otro. Y vives al margen, pero no al margen de una sociedad, sea cual sea, sino al margen de tu vida, excluida de tu propia vida, exiliada de tu propia existencia, igual que de tu tierra o de la de tus antepasados.

Y luego un día te das cuenta de que estás agotada de hacer esfuerzos para fundirte, para ser impecable, transparente, inexistente, te cansa, es agotador, te horroriza cuando comprendes que, precisamente, estás repitiendo lo que hicieron tus mayores, que no te defiendes, que te rindes, y esta vez te rindes a un enemigo que no existe.

Entonces llega la cólera.

Pero una cólera difícil de describir, de comprender, de percibir precisamente en sí, una cólera sorda. Sorda precisamente porque lo más a menudo no tiene objeto preciso, al borde de las lágrimas por una nadería, al borde de la ruptura por todo, al borde del grito a menudo, a la frontera de la violencia a veces.

La cólera de quién, de qué, por qué... La cólera que está ahí desde siempre, agazapada en el fondo de ti, y que brota sin que la puedas definir, entenderla.

La cólera incluso contra, y acaso sobretodo contra aquellos que te intentan ayudar, contra los que te intentan proteger, contra los que te quieren dar. Porque lo recibes contra ti y no para ti, porque confundes la protección del otro con la sumisión a su deseo, y tu sumisión se desliza hacia la servidumbre, lo servil, lo vil de tu historia, que te hace sentir como un objeto que hay que modelar, que hay que desplazar, como un objeto del que uno se puede burlar, que se deja burlar, impotente y sumiso.

Sumisión e impotencia de los hombres de tu pueblo, impotentes porque entrampados en su confianza y sometidos, sometidos y humillados, a quienes les robaron todo, incluso la capacidad de defenderse.

La sumisión obligada de las mujeres desprovistas de sus hombres. La sumisión de esa mujer o la muerte. La sumisión o la muerte real. La sumisión o la muerte de su diferencia, de su singularidad, de su esencia, la muerte de su propio nacimiento, de su historia, de su patria, de su lengua materna.

Y aquella confianza traicionada de los padres, que les costó su sumisión y la tuya, ha dejado una huella indeleble en tu cuerpo, en tu ser, una huella de cólera, de rebeldía, que te impide ser. Y entonces crees que solo conseguirás ser si sigues siendo perpetuamente rebelde, sólo así podrás vivir. Y no logras ver que lo que quieres es encontrar en ti la confianza perdida, la confianza en el hombre, en los hombres, reconciliarte con la

capacidad de recibir sin desconfianza, sin cálculo, recibir lo que te dan por lo que eres y para que seas, con tu historia, con tu pasado, con tu presente, que seas posible con todo ello, porque aceptas creer en el otro, porque ya no es solamente para ti el depredador sino lo diferente, lo que te permite reconocerte con tu historia y que te da a pesar de la historia, que te da porque tienes una historia, o acaso sencillamente por nada, por ti, por dar, y te abre al don.

Un don que por fin no viene para pedir perdón por existir.

Un don que abre al deseo del otro sin artificios.

Un don que abre al camino hacia sí, que te permite existir en la vida, sin miedo, sin desconfianza, y abandonar poco a poco el miedo y la vergüenza.

Abandonar el miedo de la humillación.

Abandonar la vergüenza y recuperar el orgullo.

Abandonar la vergüenza y recuperar la alegría.

Abandonar para conseguir darse.

Inclinarse sobre las cenizas de la historia y recuperar la llama que alumbra y que calienta, sin cada vez quemarse.

He ido al encuentro de aquellos que aceptaron inclinarse sobre su historia arriesgándose a desvelarla, arriesgándose a encontrarse con la verdad.

Bajo las cenizas, bajo el polvo en donde perecieron sus mayores, me hablaron de su caminar, no hacia la muerte como sus antepasados, sino de su caminar por la vida, aquí y ahora, por la vida pasada y la presente, por la vida de aquí y la vida de allá. Me contaron su deseo de poner los pies en la tierra de sus mayores, de construir un puente entre el pasado y el presente, entre su pasado y su presente, abrirse a sus orígenes y transmitir un puñado de tierra a sus hijos.

Hombres que pudieron hablar de su historia, hombres que aceptaron abrir su memoria, hombres que hablaron de su rebeldía, que hablaron de su deseo, su deseo propio, tan suyo, liberados de la obligación de la historia, liberados de la servidumbre a la desgracia. Hablaron también de su dolor, sin vergüenza o, en todo caso, con menos vergüenza, hablar de su deseo más allá del dolor, de su deseo de acabar con la vergüenza, del deseo más fuerte que cualquier otro de levantar la cabeza, de ser orgullosos como los hombres, sensibles y orgullosos, y crear así su historia.

Deseo de acabar con la vergüenza.

Y de vivir cuerpo y alma.

De vivir dejando el alma en paz.

Vivir con su cuerpo, porque también es su alma.

Vivir con un cuerpo deseoso de vida y de amor.

Decir sus emociones con el cuerpo, decir con el cuerpo sus estremecimientos, decir con su cuerpo su cuerpo, vivirlo como un cuerpo vivo, entero, aceptar que un cuerpo deje de ser trozos de dolor, lugar de humillación, de violación, de desposesión del idioma y del amor. Un cuerpo que no sea solo cuerpo de trabajo, de función, de procreación, de reparación. Decir el cuerpo, decir con el cuerpo del amor, la alegría y la plenitud.

Decir el cuerpo enseñándolo, nombrándolo, queriéndolo, para que sea un cuerpo vivo, un cuerpo de amor, un cuerpo amado, un cuerpo amante.

El cuerpo, el cuerpo maquillado, el juego del cuerpo interpretado, para aprender a darse, sin desconfianza, sin artificios.

La emoción a flor de piel, la emoción que florece, la emoción que brota y luego mana, por lo mucho, lo demasiado que se contuvo el llanto, como si fuese vergonzoso, y sin embargo transmitido en substratos, huellas, esa relación tan estrecha de la cicatriz con la herida, cicatriz tan viva como la herida, sin sana encarnadura para cerrarse, porque ha guardado un nudo de podredumbre en su seno. Y esta herida sin geografía, sin reconocimiento, que no ha encarnado su tragedia en la propia historia, les sigue convocando sin pausa, no deja de convocarles nunca. Y esta falta de reconocimiento. Y esta falta de reconocimiento deposita una marca de vergüenza, una marca cuya pista los hombres persiguen hoy para poder inscribir por fin su nombre, sus raíces, su pertenencia, su filiación. Y la podredumbre se convierte en tierra grasa que abona su obra por venir.

¿De dónde venimos? ¿De qué historia podemos provenir si no se reconoce?
¿Será posible venir, tener un por venir si tu pasado no se tiene en cuenta?
¿Si tu pasado no es historiado, significado, marcado, no como una llaga, sino como historia viva más allá de los muertos?

¿Cómo construirte un cuerpo que se sostenga, cómo fundar el amor sobre la podredumbre de los cuerpos desparramados, que incluso desperdigados, echados al desierto, a los vientos, a los perros, devueltos al polvo, conservan la memoria del sufrimiento?

¿En qué lecho fundar el amor, cómo decir el amor, como decir el placer, el intercambio, el cuerpo, cuando eres concebida solamente para perpetuar la especie, como animal que quiere sobrevivir? ¿Cómo decir el amor en esta desesperación, cómo decir el deseo de vida?

¿Cómo decir palabras tuyas, de tu ser, cuando nadie te dijo nada de los tuyos, de tus lazos, de tu historia?

Hubo cuerpos tirados, desperdigados y los demás, los que se mantuvieron en vida, los que se concibieron a sí mismos como restos, despojos, los que sobrevivieron. ¿Pero como pasar del sobrevivir al vivir?

¿Cómo superar el deseo de venganza que te aliena y obstruye cualquier otro deseo?

¿Cómo superar la obligación de reparación, de reconocimiento, para abrirte a tu conocimiento y reconocerte en el sencillo deseo de conocerte?

Aprendiendo a decir tu cuerpo, tomando tu cuerpo como superficie de amor para recibir y dar, dándole a tu cuerpo la palabra del cuerpo, dándole palabras a las partes de tu cuerpo, para mirarlo como un cuerpo que anda junto, ensamblado, un cuerpo que ya no es solamente cuerpo que funciona.

Un cuerpo que dice el amor y toma el lugar de otro, tu cuerpo que aceptas en el amor y en el odio, el placer y la alegría, cuando interpreta el cuerpo de otro, cuando canta el amor de los otros.

Tu cuerpo que expones en la escena, delante de la cámara, en el lienzo, ante la página vacía, y te arriesgas a convertirlo en pasto de los demás, para borrar los cuerpos tirados, mutilados, torturados. Tu cuerpo que prestas a los juegos del amor, a los juegos del deseo, para que tu deseo renazca, para que tu “yo deseo” advenga. Deslizarte en los cuerpos de los demás para crear, para recrear una historia que marca, que deja huella, para inventar de nuevo la alegría. Ser otro para llegar a ser tú.

Tomar la cámara para hablar y hacer hablar a las mujeres, a las que aman, a las que son amantes, a las mujeres que se dan al amor por un hombre, por el amor de un hombre, del cuerpo de él, del cuerpo de ella, para que los cuerpos exulten, por compartir el placer, para darlo. Mujeres que se piensan a sí mismas por fin, que se viven como mujeres y no como madres por venir. Y tu hablas del deseo de esta mujer, por fin mujer, en tus películas, en tus canciones, en tus libros y en tus lienzos. Mujeres que ya no se reducen a madres magulladas, como tu madre y tu abuela, ese linaje de mujeres sufrientes que no se pudieron reconciliar con su ser mujer.

Tú, ese hombre, buscas a esa mujer de hoy, una mujer en plenitud. Tú, la mujer, buscas a ese hombre lavado de su vergüenza, de su impotencia, que vuelve a ser hombre de amor y de orgullo.

Para decir las cosas del cuerpo, del amor, decir tu deseo, tus deseos, en las palabras que les tomas prestadas a los demás para que te autoricen a decirlas, a hacerlas vibrar, estremecerse y que surja la sensualidad.

Decir, expresar, imprimir las palabras, el amor, la creatividad, con nombres prestados a veces, otras exhibiendo tu nombre alto y fiero, e incluso de colores bajo el arco iris del reconocimiento.

Reconocimiento que por fin te permite sentirte en tu casa, en ti y en un lugar.

Para que la cuestión de la “casa de uno” aquí y allá, esa gran distancia que te descuartiza, que te sitúa en ninguna parte, que te sitúa en las tramoyas, esa “casa tuya” que reconstruyes en la escena, en tu escena, que se convierte en tu casa, sea también tu nuevo mundo, tu monte de esperanza.

El reconocimiento para reconquistar con la simbólica de tu arte ese monte que se te escapó, que te robaron, que quedó como un monte imposible de escalar, al que no pudiste llegar, que se quedó del otro lado, en la otra orilla.

Y porque supiste echar un puente entre lo imposible y tu deseo y pocear en la impotencia para construir tu potencia de alma, para ensamblar el mundo de ayer y el de hoy, el aquí y el allá, puedes dejar de estar descoyuntado y encontrar fuerzas para hacerte cónyuge, un hombre, una mujer, sencillamente, con los que amas y compartir, en donde quiera que estés, en donde quiera que vivas.

Esta fuerza es la que constituye la cima de tu arte, arte que nace en las raíces de tu historia, en la apertura de los otros diferentes, otros diferentes que te aceptaron con tu diferencia, sin miedo, superando su miedo y el tuyo y que acogieron lo extraño en ti como una riqueza. Los otros con los que has podido vivir sin renunciar a tu identidad, los otros que sintieron el deseo de unirse a ti con tu diferencia, tu diferencia como un intercambio, una unión que engendra creatividad, que engendra vuestro arte de vivir, tu arte universal, tu ArTmenia universal y te inscribe en el tiempo presente, el tiempo para la alegría.

Gracias a:

Simon Abkarian, actor, director

Charles Aznavour

Serge Avedikian, actor, realizador

Ariane Ascaride, actriz

Robert Guédiguian, realizador

Denis Donikian, escritor, artista plástico

Francis Kurkdjian, creador de perfumes

Vartan Baldjian, pintor

Vasken Yeghiayan, escenógrafo

Vincent Baguian, músico, compositor

Gérard Torikian, músico, actor

Ara Aprikian, director de programas de Canal Plus

Valérie Toranian, directora de la redacción de ELLE

Sophie Fontanel, periodista de ELLE, escritora

Claude Tchamitchian, contrabajista

Gaguik Mouradian, en duo en el kamanche con Claude Tchamitchian

Anna Mayilian, de Erevan, cantante lírica de la formación musical "Los maestros de música de Armenia"

Christina Galstian, actriz, coreógrafa

Alain Mikli, creador de gafas.

¿Se pueden establecer relaciones interculturales de equidad con los grupos étnicos?



Procesos Interculturales.

Manuel A. Bartolomé

Editorial Siglo XXI

México, 2006. 366 pp.

ISBN 9682326230

Las condiciones de globalización y de replanteamiento de las relaciones entre “nosotros y los otros”, como diría Todorov, han puesto de moda algunos temas en las reflexiones que realizan las Ciencias Sociales. Uno de los debates principales es el que tiene que ver con el multiculturalismo, la interculturalidad, el pluriculturalismo, y que en Latinoamérica, no puede dejar de vincularse con la problemática de las relaciones entre los grupos étnicos y los grupos hegemónicos de cada país.

Diversas áreas han abordado dichos problemas, tratando de hacer aportes para ir comprendiendo, explicando y buscando caminos que nos lleven hacia una mejor relación que respete la diversidad, pero que no tienda –al menos de manera intencional y estratégica- a reproducir el esquema de opresión del poderoso, que se ha venido viviendo desde hace siglos.

Miguel Alberto Bartolomé, Doctor en Antropología, quien actualmente se desempeña como profesor investigador del Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, preocupado por estas cuestiones, presenta una interesante reflexión acerca de la necesidad de repensar las relaciones entre culturas étnicas y culturas hegemónicas que comparten un mismo Estado. Desde una posición crítica, tanto de las posturas extremas posmodernas que asumen una actitud pesimista hacia las relaciones interculturales con los grupos étnicos, como de las posturas románticas que pretenden que basta la “buena voluntad” para lograr una relación armónica y equitativa, Bartolomé propone intentar reconocer cómo esos “otros” se apropian de lo global y buscan incorporarlo a sus propias estructuras de sentido, cuyo resultado es una nueva configuración social y cultural. Más que limitarse a describir procesos, Bartolomé busca “imaginar nuevas formas de convivencia social que permitan la articulación igualitaria de la diversidad”.

En un estilo que logra conjugar la lectura amena y ágil, con la formalidad científica, el autor reflexiona acerca de temas tales como interculturalidad, identidad, estado, nación, ciudadanía, fronteras estatales y fronteras

étnicas -por citar algunos-, enriqueciendo su desarrollo teórico con su vasta experiencia en el campo de trabajo con grupos étnicos de Argentina, Chile, Paraguay, Bolivia y México, entre otros países. He aquí un atractivo panorama para quien desee adentrarse en la temática planteada.

María de Lourdes Vargas Garduño

Una aproximación a la pornografía como ceremonial

La ceremonia del porno
A. Barba, J. Montes
Editorial Anagrama
Colección Argumentos
Barcelona, 2007. 200 pp.
ISBN 978-84-339-6259-1



Hablar de pornografía suele tener el efecto de separar el terreno de la reflexión como Moisés las aguas: de un lado los pornófilos y del otro los pornófobos. Los primeros defienden a capa y espada la libertad sexual y de expresión, generalmente sin explicitar si ellos la ejercen viendo porno; los segundos se limitan al discurso de la legalidad, la naturaleza o la estética, y tampoco precisan si han participado alguna vez de la experiencia pornográfica. De cualquier manera, lo más sorprendente resulta siempre que es “otro” quien mira y goza mirando porno. He aquí la primera dificultad para aproximarse a este incómodo tema, el cual Andrés Barba y Javier Montes, autores de *La ceremonia del porno*, toman de frente y sin ambages, apelando no a un mero y tramposo interés “académico-intelectual” o “antropológico”, sino a la experiencia pornográfica misma: «*Quien esto escribe se excita (a veces) mirando (algún) porno. Y (algunas veces de entre esas veces) ese porno le hace pensar y le deja con ganas de ahondar en el asunto, de saber algo mejor qué hay en él que puede llegar a conmoverle tanto: qué puede descubrir de sí mismo a través del porno*» (p. 17).

Este trabajo, ganador del *XXXV Premio Anagrama de Ensayo 2007*, tiene como virtudes la rigurosidad y la crítica inteligente, toda vez que logra dejar de lado ese tono pedante y atiborrado de academicismos, propios de quien readuce la pornografía a un “objeto de estudio”, llevado por el interés “científico” y “sociológico”. Y es que justamente la dificultad para hablar de pornografía, según los autores, estriba en poder «*reconocerse sujeto susceptible a lo porno; más aún, sujeto que busca activamente lo porno; y todavía más, sujeto que se reconoce a sí mismo mientras ve porno*» (p. 19). Triple esfuerzo ineludible para todo aquél que quiera acercarse a la

étnicas -por citar algunos-, enriqueciendo su desarrollo teórico con su vasta experiencia en el campo de trabajo con grupos étnicos de Argentina, Chile, Paraguay, Bolivia y México, entre otros países. He aquí un atractivo panorama para quien desee adentrarse en la temática planteada.

María de Lourdes Vargas Garduño

Una aproximación a la pornografía como ceremonial

La ceremonia del porno
A. Barba, J. Montes
Editorial Anagrama
Colección Argumentos
Barcelona, 2007. 200 pp.
ISBN 978-84-339-6259-1



Hablar de pornografía suele tener el efecto de separar el terreno de la reflexión como Moisés las aguas: de un lado los pornófilos y del otro los pornófobos. Los primeros defienden a capa y espada la libertad sexual y de expresión, generalmente sin explicitar si ellos la ejercen viendo porno; los segundos se limitan al discurso de la legalidad, la naturaleza o la estética, y tampoco precisan si han participado alguna vez de la experiencia pornográfica. De cualquier manera, lo más sorprendente resulta siempre que es “otro” quien mira y goza mirando porno. He aquí la primera dificultad para aproximarse a este incómodo tema, el cual Andrés Barba y Javier Montes, autores de *La ceremonia del porno*, toman de frente y sin ambages, apelando no a un mero y tramposo interés “académico-intelectual” o “antropológico”, sino a la experiencia pornográfica misma: «*Quien esto escribe se excita (a veces) mirando (algún) porno. Y (algunas veces de entre esas veces) ese porno le hace pensar y le deja con ganas de ahondar en el asunto, de saber algo mejor qué hay en él que puede llegar a conmoverle tanto: qué puede descubrir de sí mismo a través del porno*» (p. 17).

Este trabajo, ganador del *XXXV Premio Anagrama de Ensayo 2007*, tiene como virtudes la rigurosidad y la crítica inteligente, toda vez que logra dejar de lado ese tono pedante y atiborrado de academicismos, propios de quien readuce la pornografía a un “objeto de estudio”, llevado por el interés “científico” y “sociológico”. Y es que justamente la dificultad para hablar de pornografía, según los autores, estriba en poder «*reconocerse sujeto susceptible a lo porno; más aún, sujeto que busca activamente lo porno; y todavía más, sujeto que se reconoce a sí mismo mientras ve porno*» (p. 19). Triple esfuerzo ineludible para todo aquél que quiera acercarse a la

esencia del ceremonial pornográfico, al punto ciego que dicha ceremonia inaugura: uno mismo como un *otro* que goza el porno.

Partiendo del análisis de diversos contextos sociohistóricos en los cuales ciertas manifestaciones culturales se han hecho acreedoras al adjetivo de “pornografía”, reconocen los autores el lugar de ésta en el litoral que se conforma entre los territorios de lo aceptable y lo prohibido. Barba y Montes proponen la experiencia del porno como una que exige del espectador el más firme y personal de los compromisos: el de la excitación. Esto convierte a la pornografía en una *ceremonia privada*, quizá la más privada de las experiencias, porque todo aquello que a cada quien excita, lo interpela a la vez en lo más íntimo de su ser. Esta es, por otro lado, la justa medida que permite esclarecer el carácter turbador del porno: cada quien encuentra el suyo. Es decir, un filme adquiere su estatuto pornográfico sólo en la ocurrencia del ceremonial en el que el espectador acepta el compromiso de excitarse viéndolo.

El análisis comprende también las preguntas que abundan en las discusiones sobre lo porno, tales como las siguientes: ¿Podemos llamar *arte* al porno, y *actores* a quienes protagonizan los filmes de este género? ¿Los cánones narrativos convencionales funcionan para la narrativa del porno? ¿Cuál es el lugar del cuerpo en la experiencia pornográfica? ¿Cuál el de la mirada? En las mismas respuestas a estas interrogantes se localiza una de las características esenciales a la pornografía y en la que se fundamenta su existencia: su calidad transgresora. Bien lo dice George Orwell: «*Es difícil hablar de obscenidad. O bien la gente tiene miedo de escandalizarse o bien tiene miedo de no escandalizarse.*» En ese intersticio que se abre entre ambos miedos, en esa tierra de nadie, es donde florece y se encuentra a sus anchas, para cada cual distinta y personal, la experiencia del porno.

Es éste, sin temor a equivocarnos, un libro fascinante y perturbador.

Raymundo Rangel Guzmán

El camino hacia la acreditación: a pasos lentos, avance firme.

Nelva Denise Flores Manzano
Facultad de Psicología - UMSNH

Han pasado sólo seis años desde la formación de la Escuela de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y con todo lo que ha implicado su puesta en marcha, se ha avanzado siempre hacia el desarrollo y mejora continua del programa educativo.

Formalmente, en Octubre de 2005 se conformó la Comisión de Acreditación a fin de sistematizar los esfuerzos tendientes a buscar el reconocimiento oficial del programa educativo. Esto nos condujo a un arduo proceso de autoevaluación y a la solicitud formal de evaluación por parte de los Comités Interinstitucionales para la Evaluación de la Educación Superior (CIEES) el 27 de Noviembre de 2006, cuyos representantes visitaron nuestra Institución el 29 y 30 de Marzo de 2007. Como siempre, la Comunidad de la Escuela de Psicología hizo notar su gran compromiso e interés con nuestra escuela, de manera que con la camiseta bien puesta, enfrentamos entrevistas, inspecciones y toda una serie de actividades que pretendían cotejar nuestra realidad con lo informado por la Comisión en el reporte de autoevaluación.

Finalmente, todo esto se reflejó en la obtención un nivel, que más allá del número, habla de los esfuerzos de cada una de las personas que conformamos esta Comunidad. De manera oficial, los CIEES nos comunicaron el 29 de Mayo que nos fue asignado el **nivel 1**, y eso nos llena de gran alegría, al tiempo que nos demanda aún más empeño para que el paso no cese y podamos pronto aspirar a la acreditación.

Pero, ¿qué caminos tuvieron que recorrerse para llegar a este ansiado **nivel 1**? Si me lo preguntan en este momento, podría decir que más de seis años de ideales y de trabajo arduo de todos los que iniciaron con este proyecto, a su esfuerzo se fue sumando el de todos los que en el camino nos fuimos integrando al equipo de trabajo y que desde el lugar que nos ha correspondido, hemos ido proponiendo lo que suponemos, dará al programa educativo la fortaleza que requiere en todos los ámbitos.

De esta manera, podemos hablar al menos de un año de trabajo arduo, sistemático, consistente y persistente, en el que se ha buscado el **reconocimiento** a través del **re-conocimiento**. Tuvimos que someternos entonces a un proceso de autocrítica radical, coherente, que como lo plantea Marcos Pérez (1992), “implica no detenerse ante ningún riesgo, así

sea éste el de tener que asumir consecuencias de la verdad que nos obliguen a efectuar cambios drásticos en el comportamiento propio”. Muy a pesar nuestro, se vieron cuestionados los esfuerzos previos y nuestras ilusiones de que hasta el momento todo se había hecho de la manera correcta.

En este afán por dar el primer paso hacia la acreditación, se hizo indispensable evaluar con mirada crítica las acciones que se han puesto en marcha dentro de la Escuela, reconociendo las fortalezas de nuestros procederes y proponiendo sin miramientos, modificaciones radicales a pesar de lo que esto implicó.

Se trató de una tarea titánica para toda la Comunidad, pero más aún para quienes nos ha tocado la labor de encabezar las gestiones administrativas de la Escuela, la planeación y el diseño de todo lo que aquí se hace. Fueron días de trabajo tenaz, que conducían a una especie de trabajo multimedia, en el que cada uno de nosotros cumplía con sus labores cotidianas de docencia e investigación, pero al mismo tiempo, debía atender tareas extraordinarias, gestionar recursos, identificar necesidades, atenderlas y generar documentos que respaldaran el camino recorrido.

Para bien o para mal, nuestra falta de experiencia en estos procesos nos ofreció la oportunidad de dirigir la Escuela hacia el rumbo que, desde nuestra perspectiva, promueve una mayor calidad en la formación de nuestros estudiantes y profesores. Sin embargo, sería un error creer que nuestras acciones fueron arbitrarias, pues ha sido de gran valor el conocimiento de las formas de proceder en facultades de psicología acreditadas, el cual ha sido aportado por la diversidad en la formación de los profesores de tiempo completo, misma que fue una de las fortalezas señaladas por los CIEES al programa educativo.

Por otro lado, y gracias a las entrevistas realizadas a alumnos y egresados de la Escuela, los evaluadores de los CIEES identificaron como un elemento de gran valor la manera en que se promueve el pensamiento crítico de los estudiantes, el cual ha conducido a que los empleadores acepten ampliamente a nuestros prestadores de prácticas profesionales, servicio social y egresados.

Las fortalezas que más nos pueden enorgullecer están centradas en el Clima Institucional que ha prevalecido hasta ahora, pues éste no es más que el reflejo del alto compromiso que ha adquirido toda la Comunidad de la Escuela de Psicología.

Ahora bien, sería un error creer que al alcanzar la meta establecida, el nivel 1, tocamos la perfección y nada de lo que conforma al programa educativo es cuestionable, pues debemos atender las recomendaciones que

nos hicieron saber los representantes de los CIEES en su informe de salida, las que harán llegar en el reporte de evaluación y las que nosotros mismos conocemos.

La primera recomendación que recibimos consiste en equipar y poner en marcha el laboratorio de Psicología Experimental, de manera que se convierta en un espacio que permita articular adecuadamente la teoría con la práctica, promoviendo aún más el aprendizaje significativo, así como el desarrollo de habilidades y competencias.

En segundo lugar, se ha sugerido un mejor equipamiento de la biblioteca, que si bien se encuentra ahora en uno de sus mejores momentos pues está en proceso de Certificación ISO 9001:2000, requiere un incremento importante del acervo hemerográfico y bibliográfico, así como la suscripción a bases de datos especializadas en Psicología.

Otro aspecto que se consideró necesario es la adquisición de un mayor número de pruebas psicológicas y psicométricas, las cuales estarán disponibles para la consulta y aplicación por parte de los alumnos en un área especializada que deberá construirse para ese fin.

En términos de infraestructura, se considera indispensable además, ampliar y equipar suficientemente el centro de cómputo, de manera que se pueda atender al menos, al veinte por ciento de la población estudiantil y de profesores por asignatura. Asimismo, resulta imprescindible tener una banda más ancha que asegure el acceso ágil y suficiente a Internet, lo que apoyará los procesos administrativos demandados por el SIIA, así como las labores de búsqueda de información por parte de alumnos, profesores e investigadores.

Requerimos también la construcción de más espacios: cubículos para investigadores, una sala de Maestros más amplia y un Auditorio que pueda alojar la gran cantidad de eventos académicos y culturales que promueve la Escuela.

Con respecto al plan de estudios se ha sugerido por un lado, que se reduzcan las horas y créditos, y por otro, que los perfiles de ingreso y egreso estén basados en habilidades y competencias. Vale la pena señalar que estas observaciones se habían contemplado desde hace tiempo, pero no pueden aplicarse al plan de estudios vigente y, si bien el desarrollo de dichas habilidades y competencias se promueve ahora desde cada una de las asignaturas, las modificaciones a las horas, créditos y perfiles resultarán válidas sólo con la aceptación del nuevo diseño curricular.

Los CIEES proponen además la descentralización de algunos procesos, como pueden ser los pagos a tesorería, los trámites de servicio social, titulación, movilidad estudiantil, entre otros.

Las recomendaciones terminan y se llega sin duda, al inevitable tema del ingreso, pues como sabemos, la matrícula excede por todo, los recursos humanos y de infraestructura con que cuenta el programa educativo. En consecuencia, la recomendación realizada por los CIEES indica que se lleve a cabo un proceso de selección de estudiantes acorde con el perfil de ingreso, en el que se respete la normatividad de la Escuela y de la Universidad.

El camino entonces está trazado: todos los esfuerzos de la Comunidad deben dirigirse a la atención de estas recomendaciones y posteriormente, a un nuevo proceso de autoevaluación, esta vez bajo los parámetros que establece el Consejo para la Enseñanza e Investigación en Psicología (CNEIP), misma que dé pie a la posterior solicitud de evaluación para obtener la acreditación.

Hoy es momento de celebrar, pero no podemos quedarnos en la euforia; hemos emprendido un camino que no tiene regreso, pues a partir de ahora estamos obligados a la búsqueda de la calidad día a día, a obtener ese ansiado reconocimiento que es la Acreditación, y a mantenerla no sólo por llamarnos una escuela acreditada, sino porque esto implica que no hemos perdido de vista el compromiso social que representa formar psicólogos basados en la ética, en el pensamiento crítico y en la generación de nuevos conocimientos.

**Gracias a todos: en seis años, somos uno...
¡Vamos por la Acreditación!**