

2022

# PSICOANÁLISIS

## EN LA UNIVERSIDAD

ISSN 2591-2844

**PSICOANÁLISIS en la UNIVERSIDAD**

LOS SUEÑOS Y SUS ABORDAJES: PSICOANÁLISIS Y OTROS DISCURSOS

AÑO 6 - N°6 - MAYO de 2022

Departamento de Psicoanálisis  
Facultad de Psicología  
Universidad Nacional de Rosario



UNR

# Psicoanálisis

en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis  
Facultad de Psicología  
Universidad Nacional de Rosario



UNR

# PSICOANÁLISIS EN LA UNIVERSIDAD

AÑO 6 - Nº6 - 2022

DECANA:

Ps. Soledad Cottone

VICE DECANA:

Ps. Mirta Spedale

SEC. GENERAL:

Ps. Alcira Marquez

SEC. DE ASUNTOS ACADÉMICOS:

Mg. Betina Monteverde

SEC. TÉCNICO DE

ASUNTOS ACADÉMICOS:

Ps. Nahuel Cravero

SEC. DE RELACIONES

INTERNACIONALES:

Dr. Facundo Corvalán

SEC. TÉCNICA:

Mariano Ávila

SEC. FINANCIERA:

Mg. Hugo Basquín

SEC. DE ASUNTOS ESTUDIANTILES:

Ps. Nahuel Senzamici

SEC. DE EXTENSIÓN

UNIVERSITARIA:

Ps. Nicolás Elder

SEC. DE ESTUDIOS DE POSGRADO:

Dra. y Esp.

María Flaviana Ponce

SEC. DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA:

Ps. Sandra Gerlero

SEC. DE COMUNICACIÓN Y DIFUSIÓN:

Ps. Bruno Valiente

SEC. DE DD. HH. Y GÉNERO:

Guadalupe Aguirre

SEC. TÉCNICA DE DD. HH. Y GÉNERO

Laureana Lopez Krupp

DIRECCIÓN DE GRADUADOS:

Ps. Antonela Plaza

ÁREA DE PUBLICACIONES:

Mg. Silvina Garo

ÁREA DE GÉNERO Y DIVERSIDAD:

Paula Sagué

ASESORÍA JURÍDICA:

Ab. Pamela Lobato

  
**UNR**  
**EDITORA**

Diseño y Diagramación:

Germán Armando

**Editorial de la****Universidad Nacional de Rosario**

Secretaría de Extensión Universitaria

Urquiza 2050 PB - 0341 4802780

info-editora@unr.edu.ar

<http://www.unreditora.unr.edu.ar/>

Dirección web:

<https://psicoanalisenlauniversidad.unr.edu.ar>

Declarada de interés académico por el Consejo Directivo de la Facultad de Psicología, resolución 631/2018 D

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional, que puede consultarse en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>En el Repositorio de la UNR, <https://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/13843>Adherida a LatinRev, Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades  
Adherida a la Red de Revistas de Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Colombia, <http://www.humanas.unal.edu.co/redpsicoanalisis/revistasdered/>



REVISTA

# PSICOANÁLISIS

EN LA UNIVERSIDAD

Departamento de Psicoanálisis

AÑO 6 / NÚMERO 6 / MAYO 2022

DIRECTORA

Prof. Mg Silvina Garo

Facultad de Psicología. UNR

CO-DIRECTOR

Ps. Jorge Ceballos

Facultad de Psicología. UNR

COMITÉ EDITORIAL

Prof. Mg. Bruno Carignano

Facultad de Psicología. UNR. UCES  
Université de Paris (ex-Université Paris Diderot)

Mg. Valeria Decorte

Facultad de Psicología. UNR

Ps. Olivia Di Nardo

Facultad de Psicología. UNR

Prof. Dr. Antonio S. Gentile

Facultad de Psicología UNR. CIC-UNR

Prof. Mg. Cecilia Greca

Facultad de Psicología UNR

Dra. Soledad Nivoli

Facultad de Psicología, UNR. IUNIR  
Laboratoire Torunant. Francia

Ps. Andres Palavecino

Facultad de Psicología. UNR

---

## COMITÉ EDITORIAL EXTERNO

**Dr. Jorge Assef** Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.  
Coordinador Académico de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC.

**Dra. Vanesa Baur** Universidad Nacional de Mar del Plata. UNMDP.  
Argentina Área de investigación o interés del psicoanálisis y la filosofía. Profesora regular e investigadora. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

**Dr. Marcelo Casarin** Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.  
Doctor en Letras Modernas por UNC y Profesor del Centro de Estudios Avanzados de la misma universidad. Actualmente dirige los programas Escritura, difusión y publicaciones científicas, y Nuevos Frutos de las Indias Occidentales (estudios de la cultura latinoamericana).

**Dra. Estela Eisenberg** Universidad Nacional de Buenos Aires. UBA. Argentina. Profesora adjunta regular UBA, docente del doctorado en Psicología, UBA.

**Dr Federico Galende** Investigador Posdoctoral de CONICYT y profesor de la Universidad de Chile. Chile  
Director del Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile.

**Dra. Mariana Gómez** Universidad Nacional de Córdoba. UNC. Argentina. Directora de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC. Profesora Titular cátedra Psicoanálisis.

## CONSEJO ASESOR

**Dr. Alejandro Bilbao** Doctor en Psicopatología fundamental y Psicoanálisis, Universidad de Paris-Diderot (Paris7). Director programa de doctorado en psicoanálisis, Universidad Andrés Bello, Chile.

**Dr. Alejandro Bilbao** Doctor en Psicopatología fundamental y Psicoanálisis, Universidad de Paris-Diderot (Paris7). Director programa de doctorado en psicoanálisis, Universidad Andrés Bello, Chile.

**Prof. Rithee Cevasco** Coordinadora Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis y Sociedad, Barcelona, España.

**Dr. Osvaldo Delgado** Analista miembro EOL y AMP, miembro del Comité Académico de la Maestría en Clínica Lacaniana, UNC. Prof. Titular Psicoanálisis: Freud I, UBA. Miembro de la Comisión de la Maestría en Psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires. Argentina

**Mg. Martina Elizalde** Psicóloga y Magister en Psicoanálisis, UNR. Docente de grado y de posgrado. Codirectora de la Maestría en Psicoanálisis, Universidad Nacional de Rosario. Argentina

**Dra. María Laura Frucella** Psicoanalista. Doctora en Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona. España

**Dr. Emiliano Galende** Director del Doctorado Internacional de Salud Mental Comunitaria, UNLa. Universidad Nacional de Lanús. Argentina

**Dr. Ezequiel Gatto** Investigador Asistente (ishir/conicet), Profesor de Teoría Sociológica (carrera de Historia, Universidad Nacional de Rosario), traductor y coordinador de talleres. Dr. en Ciencias Sociales (UBA). Integra el colectivo editorial Tinta Limón. Colabora y articula con diversos proyectos políticos y culturales. Recientemente publicó el libro *Futuridades. Ensayos sobre política posutópica* (Editorial Casagrande, Rosario, 2018)

**Dr. Alberto Giordano** Profesor Titular de Análisis y Crítica II en la Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Investigador Independiente en CONICET. Universidad Nacional de Rosario. Argentina

**Dra. Dora Gómez** Doctora en Psicología –UNR (2005). Docente de la UNR desde la Democracia (1985) hasta la jubilación (2018). Prof. Titular: Psicoanálisis II –Fac Psicología– y de Problemática Psicológica –Fac. de H y Artes. Dictante de seminarios de Doctorados y Maestrías, en la UNR. Prof. invitada en las Universidades de Barcelona y Jerusalén. Autora de numerosos artículos de psicoanálisis, presentados en Jornadas y Congresos Nacionales e Internacionales. Miembro fundador: Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud-Rosario (1979)

**Dr. Rolando Karothy** Psicoanalista, Doctor en Psicología, Analista miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Ex profesor titular de Teoría Psicoanalítica en la Facultad de Psicología de la Univer-

sidad Nacional de La Plata, Director de la Carrera de especialización en Fundamentos del psicoanálisis, en la Carrera de Psicología, UCP. Argentina

**Dr. Alberto Konicheckis** Psicoanalista, miembro de la Société Psychanalytique de Paris (SPP). Profesor emérito en Psicología Clínica y Psicopatología en el Instituto de Psicología de la Universidad de París (ex-París Descartes). Miembro del Comité de lectura de las revistas *Psychologie Clinique* et *Projective*, *Le divan Familial*, *Connexions* y *Psicología Clínica* de Rio de Janeiro. Psicoanalista familiar, miembro de la Société Française de Thérapie Familial Psychanalytique (SFTFP). Psicoanalista de niños y adolescentes, miembro de la Société Européenne pour la Psychanalyse de l'Enfant et de l'Adolescent (SEPEA). Francia

**Dr. Damian Krauss** Doctor y Magister en Psicología Clínica por el Núcleo de Estudios e Investigaciones de la Subjetividad de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil.

**Dr. Carlos Kuri** Psicoanalista. Profesor titular Psicoanálisis I, Facultad de Psicología UNR; Director Maestría en Psicoanálisis UNR; Doctor en Psicología UNR. Director Colección Maestría en psicoanálisis. Investigador UNR categoría 1. Universidad Nacional de Rosario. Argentina. Evaluador de revistas con referato. Publicaciones recientes: Vigencia de lo metapsicológico; Nada nos impide, nada nos obliga. De la contingencia en psicoanálisis; La identificación. Lo originario y lo primario, una diferencia clínica; Estética de lo pulsional. Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte.

**Dr. Sérgio Laia** Magister en Filosofía de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. Doctor en Estudios Literarios de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil.

**Dr. Luciano Lutereau** Psicoanalista. doctor en Filosofía y doctor en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde trabajó como docente e investigador. Magister en Psicoanálisis y especialista en Psicología Clínica por la misma universidad. Es autor de diversos libros, entre ellos, *Histeria y obsesión. Introducción a la clínica de las neurosis* (2013), *Ya no hay hombres. Ensayos sobre la destitución masculina* (2016) y *Edipo y violencia. Por qué los hombres odian a las mujeres* (2017). Artículos suyos han sido traducidos al inglés, francés y portugués

**Prof. Néstor Macías** Licenciado en Psicología y licenciado en Letras por la UBA. Profesor Adjunto de la materia Filosofía, UMSA. Universidad Museo Social Argentino. Argentina

**Prof. Dr. Carlos Márquez** Dr. en Cs. Sociales, Universidad de Caracas. Profesor Asociado de Metodología de la Investigación. Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Central de Venezuela.

**Dr. Javier Montejo Alonso** Doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Profesor y Coordinador en el Máster de Psicoterapia Psicoanalítica, y profesor del Máster de Teoría Psicoanalítica, Título Propio de la UCM. Profesor del Máster Oficial de Psicoanálisis y Filosofía de la Cultura de la UCM. España

**Dr. Pablo Muñoz** Psicoanalista. Lic. en Psicología (U.B.A.). Magister en Psicoanálisis. Doctor en Psicología (U.B.A.). Prof. Reg. Adj. de "Psicoanálisis: Escuela Francesa" de la Facultad de Psicología de la UBA, Prof. Adj. a cargo de "Psicología Fenomenológica y Existencial" de la Facultad de Psicología de la UBA, Prof. Titular Regular de "Psicopatología I" de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Autor de los libros: La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis, Buenos Aires: Manantial, 2009; Las locuras según Lacan. Consecuencias clínicas, éticas y psicopatológicas, Buenos Aires: Letra Viva, 2011. 3) (Des) Encuentros entre Fenomenología y Psicoanálisis, Vol. I, Buenos Aires: EUDEBA, 2014. 4) (Des) Encuentros entre Fenomenología y Psicoanálisis, Vol. II, Buenos Aires: EUDEBA, 2015

**Dr. Eduardo Rinesi** Político y filósofo, investiga y enseña en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Director del Instituto del Desarrollo Humano (2003-2010). Rector (2010-2014). Dirige actualmente la Carrera de Especialización en Filosofía Política. Argentina

**Juan Bautista Ritvo** Psicoanalista, Profesor de Teoría de la lectura, Filosofía, UNR. Actualmente es docente de la Maestría en Psicoanálisis, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Miembro del consejo editor de las revistas *Conjetural* y *Redes* de la Letra. Argentina.

**Dr. Daniel Mario Rubinsztein** Doctor en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina Profesor regular adjunto de la cátedra: Escuela Francesa 2, Docente Investigador categorizado.

**Prof. Begonya Saez Tajafuerce** Profesora de filosofía en la Universitat Autònoma de Barcelona. Desde el año 2001 investiga acerca de la identidad en clave contemporánea y desde el año 2005 se desempeña como investigadora del grupo Cuerpo y Textualidad, con sede en la misma universidad. Centra su trabajo en las aproximaciones feministas al cuerpo en clave regional desde un interés epistemológico, ético y político y con especial remisión a los estudios de género, sexualidad y queer. Algunas de sus últimas publicaciones son: Representación fronteriza de la memoria histórica de las mujeres (2011), Debats: Un corpus para el cuerpo (2013) y, también, como editora, Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo (2014).

**Dra Inés Sotelo** Doctora en Psicología (U.B.A.). A.M.E. de la E.O.L. y A.M.P. Profesora Titular Regular de la Facultad de Psicología (U.B.A.). Directora U.B.A.C.Y.T. Directora de la Carrera de Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica (U.B.A.). Co Directora de la Maestría en Clínica Psicoanalítica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Autora de numerosas publicaciones entre las que se incluyen libros, capítulos de libro, compilaciones, revistas científicas y presentaciones en eventos científico-tecnológicos. Argentina.

**Dr. Alberto Uboldi** Psicoanalista. Doctor en Ciencias Sociales con Especialidad en Salud Mental. Formación de trabajadores en Salud Mental y Educación. Investigación sobre suicidio, violencia, transformación del lazo social y Derechos Humanos. Co-director Investigación sobre Efectos subjetivos en relación a lo traumático en testimonios de juicios por crímenes de lesa humanidad. Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER) Argentina

**Dra. Sandra Valdetarro** Posdoctorada, UNR. Doctora en Comunicación Social (UNR). Magister en Ciencias Sociales (FLACSO). Licenciada en Comunicación Social. Profesora Titular UNR. Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Docente Investigadora Categoría I. Directora del Centro de Investigaciones en Mediatizaciones (CIM). Directora de la Maestría en Estudios Culturales en el Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI-UNR).

**Dra. Sara Vassallo** Licenciada en Letras, UBA y Doctora en Letras por la universidad de Aix-Marsella. Docente Universidad de Buenos Aires y UNR. Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

**Sergio Zabalza** Licenciado en psicología (UBA); Magister en Clínica Psicoanalítica UNSAM); y actual doctorando en la Universidad de Buenos Aires. Desarrolla su práctica psicoanalítica en privado y colabora en el ámbito público como supervisor en hospitales públicos y equipos de docentes de Educación Especial. Ex integrante del Dispositivo de Hospital de Día y del Equipo de Trastornos Graves Infanto Juveniles del Hospital Alvarez, donde además fue docente de posgrado. Integra como Profesor Adjunto la Cátedra de Clínica Psicológica: Adolescencia en la Universidad de las Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Es autor de la Hospitalidad del Síntoma (Letra Viva, 2005); El Lugar del Padre en la Adolescencia (Letra Viva, 2010); Neoparentalidades. El Porvenir de la Diferencia ( Letra Viva, 2012); La Palabra que falta es Una mujer ( Letra Viva, 2013 -en coautoría con Carolina Rovere); Intimidados en Internet ( Letra Viva, 2014) y El Cuerpo impactado ( Letra Viva, 2018). Ha publicado más de trescientos artículos en los diarios Página12; Clarín y Perfil, como también numerosos artículos en la revista Imago Agenda y el sitio de psicoanálisis El Sigma ( www.elsigma.com) donde coordina la sección Lecturas. Coordina desde hace varios años seminarios virtuales en la Comunidad Russell.

REVISTA

# PSICOANÁLISIS EN LA UNIVERSIDAD

Departamento de Psicoanálisis  
FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

ISSN 2591-2844 (impreso)

ISSN 2683-9938 (en línea)

La Revista Psicoanálisis en la Universidad es una publicación anual del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. Su objetivo es la publicación de artículos inéditos, de autores de nuestra Casa de Estudios, como aportes nacionales e internacionales. En estos artículos los autores desarrollan sus reflexiones e interrogantes sobre su ejercicio clínico, proponen los resultados de sus investigaciones académicas y aportan desde el psicoanálisis al debate en relación a las modalidades de malestar y sufrimiento en la cultura contemporánea. Los temas son escogidos en función de la pertinencia con las asignaturas que componen el Departamento de Psicoanálisis, contribuciones de producciones de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis se articula y debate, e incluye reseñas de las producciones de posgrado, ya sea de Maestría como de Doctorado.

La Revista Psicoanálisis en la Universidad está dirigida a psicoanalistas, académicos de disciplinas diversas y estudiantes de la carrera, con el propósito de fomentar la lectura crítica y articular las elaboraciones teóricas, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales.

Esta publicación recibe textos en español, francés y/o portugués. Los artículos que se propongan para su publicación en Psicoanálisis en la Universidad deberán ser originales y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra publicación.

El Consejo Editorial tendrá los siguientes criterios para la selección general de artículos:

- :: Pertenencia al campo del psicoanálisis y otras disciplinas afines
- :: Calidad del artículo

REVISTA

# PSICOANÁLISIS EN LA UNIVERSIDAD

Departamento de Psicoanálisis  
FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

ISSN 2591-2844 (impreso)

ISSN 2683-9938 (en línea)

The Magazine Psychoanalysis in the University is an annual publication of the Psychoanalysis Department of the Faculty of Psychology of the Rosario's National University. Its goal is the publication of novel articles, in which writers produce fresh insights into their clinical practice as well as framing their queries about it, report their research pieces' findings and make their contributions from the outlook of psychoanalysis to the debate regarding the modes of discontent and suffering in contemporary culture. The topics are chosen according to the relevance they bear to the subjects that are part of the Psychoanalysis Department, contributions by specialists from other disciplines with which the psychoanalysis is linked and debates. The topics also include works related to postgraduate courses, both from a Master and PhD.

The Magazine Psychoanalysis in the University is targeted at psychoanalysts, academics from various disciplines and students of the Psychology course of study. It seeks to encourage critical reading and interweave the theoretical formulations, the clinical explorations and the reflections related to social bonds.

This publication receives texts in Spanish, French and/or Portuguese. The articles submitted for their publication must be original and to that end, they cannot be submitted for another magazine.

The Editorial Council will take the following criteria into account in order to select the articles:

- :: Correspondence to the psychoanalysis field and to other similar disciplines
- :: Quality of the article presented

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

<b>Nota editorial</b> .....	11
<b>Clínica psicoanalítica de la ausencia, las consecuencias de un padre sin nombre</b> Psychoanalytic clinic of the absence, the consequences of a father without a name	
<b>Dr. Alfredo Jerusalinsky</b> .....	17
Dossier	
LOS SUEÑOS Y SUS ABORDAJES: PSICOANÁLISIS Y OTROS DISCURSOS	
<b>La huella en Freud: latencia temporal de los conceptos</b> The trace in Freud: temporal latency of concepts	
<b>Nora Bolis</b> .....	35
<b>La pesadilla</b> The Nightmare	
<b>Valeria Decorte</b> .....	47
<b>Lo onírico es político. Sobre la interpretación cultural de los sueños</b> The oneiric is political. On the cultural interpretation of dreams	
<b>Leandro Drivet</b> .....	57
<b>Apuntes para una filosofía política de los sueños</b> Subjetividad y libertad de la experiencia onírica Notes for a Political Philosophy of Dreams. Subjectivity and Freedom of the Oniric Experience	
<b>Cecilia Mc Donnell &amp; David Sibio</b> .....	77
<b>La elaboración onírica como analizador del contexto sociocultural: dos perspectivas del estudio del sueño</b> Oneiric elaboration as a cultural analyzer: two perspectives on the study of dreams On the cultural interpretation of dreams	
<b>Ps. Prof. Romina Taglioni</b> .....	95
<b>Los sueños de Descartes</b> Descartes' dreams	
<b>Robert Silhol</b> .....	109
ARTÍCULOS LIBRES	
<b>Cuerpo y demanda en "Psicoanálisis y medicina" de Jacques Lacan</b> Body and Demand in "Psychoanalysis and Medicine" by Jacques Lacan	
<b>Prof. Leonardo Galuzzi</b> .....	127
<b>Sobre el posible lugar del psicoanálisis en Cuidados Paliativos</b> About the possible place of psychoanalysis in Palliative Care	
<b>Juan Manuel Ferraro</b> .....	139

<b>¿Qué es la bulimia para el psicoanálisis?</b> What is bulimia for psychoanalysis? <b>Rodrigo Valentín Abíznano</b> .....	147
<b>Posiciones subjetivas en la anorexia</b> Subjective positions in anorexia <b>Luciano Lutereau</b> .....	161
<b>El Sujeto y La Época: Niños Amos</b> The Subject and The Time: Tyrants Children <b>Esp. Natalia Savio &amp; Esp. Laura Schiavetta</b> .....	179

## CLASES

<b>Conceptos freudianos que interrogan una definición de la psicología</b> Freudian concepts that question a definition of psychology <b>Antonio S. Gentile</b> .....	189
---	-----

## RESEÑAS

<i>Sueños y despertares. Una elucidación psicoanalítica</i> de <b>Carolina Koretzky</b> Lucía Nassivera .....	211
<i>Esquizia y alteridad escópica. Ensayo sobre la mirada y el fantasma en psicoanálisis</i> de <b>Bruno Carignano</b> Soledad Nívoli .....	215
<b>Políticas</b> .....	223
<b>Normas para la presentación de trabajos</b> .....	225
<b>Breve reseña curricular de las autoridades</b> .....	231

## Nota editorial

Tenemos el agrado de presentar el 6to Número de nuestra Revista *Psicoanálisis en la Universidad* de la Facultad de Psicología, UNR. En esta ocasión, el número cuenta con un *dossier*, artículos libres, la edición de la conferencia del Dr. Alfredo Jerusalinsky, la publicación de una clase de un Profesor Titular de una asignatura del Departamento de Psicoanálisis y reseñas de libros.

La revista comienza retomando algo de la presentación de su número anterior. Se trata de la desgrabación de la conferencia del Dr. Alfredo Jerusalinsky en el marco del Tercer Encuentro de Presentaciones de Libros y Revistas del Área de Publicaciones de nuestra facultad, donde se presentó el 5to número de la revista. En este marco entonces, publicamos su conferencia “Clínica psicoanalítica de la ausencia, las consecuencias de un padre sin nombre”.

El dossier de este número está dedicado a *Los sueños y sus abordajes: psicoanálisis y otros discursos*. Se compone de seis textos que abordan el fenómeno a partir de diversas perspectivas. Dos de ellos lo hacen desde el interior del campo psicoanalítico, aun cuando resulten decisivas en sus argumentaciones articulaciones externas que lo exceden. La clase de Nora Bolis se detiene en la problematización de la huella mnémica freudiana e indaga sus relaciones con la temporalidad de los conceptos metapsicológicos. Para esto, analiza sus incidencias en el sueño, desde la intersección entre la lectura y una concepción de experiencia como irreductible a lo efectivamente narrado. La advertencia freudiana, que recomienda no olvidar que lo esencial del sueño no reside en una supuesta verdad escondida en los pensamientos latentes sino en el trabajo mismo del sueño, es retomada por Nora Bolis para profundizar sus consecuencias. La autora arriba a la formulación paradójica de “lo nuevo que ya estaba”, en la cual decanta un riguroso tratamiento de la temporalidad asociada a la causa del sueño.

En otro de los escritos, Valeria Decorte indaga el sueño desde la perspectiva de la pesadilla, considerando lateralmente los límites condicionantes para la constitución del espacio onírico en relación con la función del ombligo del sueño. La autora desarrolla sus argumentos apoyándose en lecturas del cuadro *The Nightmare* de Füssli y aborda el fenómeno desde los planteos de Jones, Lacan y Freud. Luego expone algunos relatos clínicos referidos a la pesadilla.

Otros tres artículos del dossier buscan expandir el sueño desde el psicoanálisis hacia lo social y lo político. Leandro Drivet lo hace puntualmente con la acentuación de las interferencias entre ambos

campos, polemizando con algunas concepciones tradicionales del sueño en psicoanálisis. El autor emprende un abordaje novedoso de lo político en su intersección con el problema del inconsciente; más allá del estricto campo de lo onírico, busca impulsar una extensión del horizonte político desde el psicoanálisis. Drivet sostiene un margen decisivo para mantener en pie ciertos interrogantes que no tiendan al eclipse recíproco entre política y psicoanálisis, como habitualmente ocurre en determinadas oposiciones masivas discutidas en el texto.

El artículo de Cecilia Mc Donnell y David Sibio parte de los planteos de Beradt, otorgando al sueño el estatuto de un sismógrafo. La indagación efectuada se apoya en la función de los *hypomnemata* y supone una operatoria diagramática del poder que conduce a un modo alternativo de concebir “el sismógrafo onírico”. Más allá de los contextos totalitarios, se examinan las particularidades del fenómeno onírico en otras situaciones sociopolíticas complejas, vinculadas con operatorias de resistencia y libertad.

El *dossier* cuenta además con un artículo de Romina Taglioni, titulado “La elaboración onírica como analizador del contexto socio-cultural: dos perspectivas del estudio del sueño”. La autora plantea al relato del sueño en un más allá del ocultamiento del deseo inconsciente, acentuando la forma en que esconde una trama sociocultural en que el soñante se encuentra inmerso y que el análisis podría sacar a la luz. Para esto se refiere a un período histórico puntual de la cultura grecorromana.

Por último, el *dossier* incluye la traducción al castellano de Victoria Farruggia de un artículo publicado originariamente en francés en 1989 y que no había sido editado previamente en nuestra lengua. El escrito se enfoca en una serie de tres sueños de Descartes en la noche del 10 de noviembre de 1619, aventurándose en un análisis que tiene por propósito reconstruir la “trama de identificaciones inconscientes” que emergen del testimonio del filósofo.

Los primeros artículos libres son elaboraciones de docentes de nuestra Facultad de Psicología. El trabajo de Leonardo Galuzzi realiza una rigurosa lectura de la conferencia de Jacques Lacan titulada “Psicoanálisis y medicina”, abordándola desde la perspectiva del cuerpo y la demanda. En el Segundo artículo, Juan Manuel Ferraro aborda la problemática de los Cuidados Paliativos en relación al lugar posible, no solo de lo que el psicoanálisis puede decir sino también de lo que permite escuchar.

Posteriormente, contamos con dos artículos de la Universidad de Buenos Aires que pudieron ser puestos en diálogo dada la temática que abordan: el texto de Rodrigo Abínzano, cuyo interés gira en torno a la definición de bulimia para el psicoanálisis (lo que le permite ope-



rar de manera eficiente en la formalización de la clínica), y el artículo de Luciano Lutereau, que hace posible revisar, a partir del caso freudiano Emmy von N., la diferencia entre síntoma anoréxico y posición anoréxica en su relación con el goce, el saber y el sexo.

Contamos además con la participación de la Universidad Nacional de San Luis, en el que las especialistas Natalia Savio y Laura Schiavetta se detienen en los síntomas actuales de la infancia para problematizar la posición de las/los niños nombrados como “niños amos”.

A continuación los/as lectores, en especial los/as estudiantes de la Carrera de Psicología en la UNR, encontrarán la transcripción de la clase inaugural de la materia Psicología, dictada por el profesor titular Dr. Antonio Gentile, en la que se exponen los contenidos más importantes del programa de estudios.

Para culminar este número de la revista, presentamos dos reseñas de libros: por un lado, la reseña realizada por Lucía Nassivera sobre el libro *Sueños y despertares* de Carolina Koretzky y, por el otro, la reseña del libro de Bruno Carignano, *Esquizia y alteridad escópica. Ensayo sobre la mirada y el fantasma en psicoanálisis*, producida por Soledad Nívoli.

Deseamos a los/as lectores/as una fructífera lectura del interesante material que presentamos en este número.

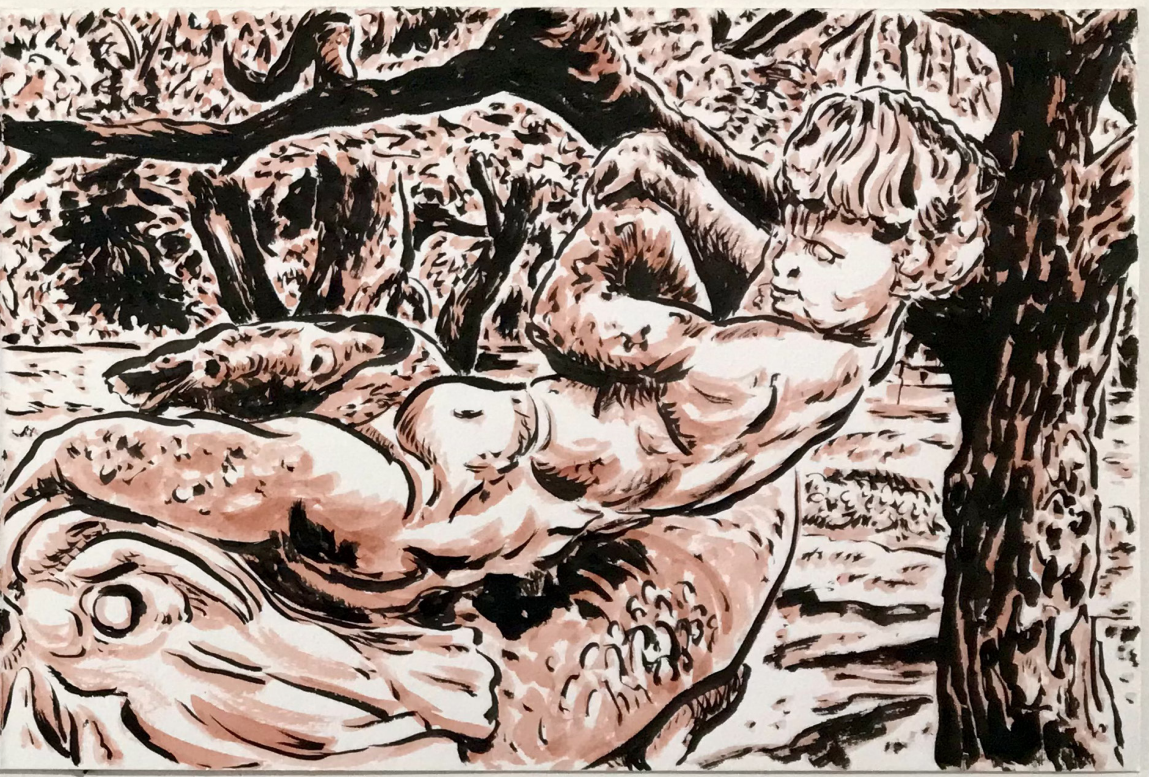
Mg. Silvina Garo  
Directora de la Revista  
garosilvina@gmail.com

Mg. Bruno Carignano  
brunocarignano@yahoo.com

Cómo citar:

Garo, S.; Carignano, B. (2022). Nota editorial, en *Revista Psicoanálisis en la Universidad* N° 6. Rosario, Argentina, UNR editora.









# Clínica psicoanalítica de la ausencia, las consecuencias de un padre sin nombre (\*)

*Psychoanalytic clinic of the absence, the consequences of a father without a name*

**Dr. Alfredo Jerusalinsky**

Correspondencia:  
jerusalf@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Association Lacanienne Internationale

**RESUMEN:** El presente escrito es el resultado de la desgrabación de la presentación realizada, en modalidad virtual, en el Tercer Encuentro del “Ciclo de Presentaciones de Libros y Revistas del Área de Publicaciones” de la Facultad de Psicología., llevada a cabo el 11 de Junio de 2021, donde se presentó el número 5 de la Revista Psicoanálisis en la Universidad. En este marco, el Dr. Alfredo Jerusalinsky dictó la conferencia *Clínica psicoanalítica de la ausencia, las consecuencias de un padre sin nombre*, luego de lo cual se abrió un espacio de preguntas en el cual participaron activamente docentes de la Facultad de Psicología que Rosario que desde hace años utilizan en sus cátedras textos del psicoanalista.

**PALABRAS CLAVE:** Ausencia del Nombre del Padre - Diagnóstico - Juego

**ABSTRACT:** This paper is the result of the transcription of the presentation made, in virtual mode, at the Third Meeting of the “Cycle of Book and Journal Presentations of the Publications Area” of the Faculty of Psychology, held on June 11, 2021, where the num-

(\*) El video de la presentación se encuentra disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=Efto0AAxtg&ab\\_channel=FacultadPsicolog%C3%ADaUNR](https://www.youtube.com/watch?v=Efto0AAxtg&ab_channel=FacultadPsicolog%C3%ADaUNR)

## Cómo citar:

Jerusalinsky, A. (2022) Clínica psicoanalítica de la ausencia, las consecuencias de un padre sin nombre, en *Revista psicoanálisis en la universidad* N° 6 . Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 17-00

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

## Recibido:

00 - 00 - 2021

## Aceptado:

20 - 12 - 2021

## Publicado:

05 - 05 - 2022

ber 5 of the Journal Psychoanalysis at the University was presented. In this context, Dr. Alfredo Jerusalinsky gave the lecture Psychoanalytic Clinic of Absence, the consequences of a father without a name, after which a space for questions was opened in which teachers of the Faculty of Psychology of Rosario, who have been using the psychoanalyst's texts in their classes for years, actively participated.

**KEY WORDS:** Absence of the Father's Name - Diagnosis - Playing

JORGE CEBALLOS —Es una alegría este reencuentro con Alfredo Jerusalinsky. Para muchos de los que estamos acá, Alfredo ha sido una referencia en el campo de los problemas del desarrollo infantil, como le llama él.

El Dr. Alfredo Jerusalinsky es psicoanalista, Miembro AE de la Asociación Lacaniana Internacional; Especialista y Mestre en Psicología Clínica; Dr. en Psicología de la Educación y Desarrollo Humano; declarado de notorio saber por la Universidad de San Pablo; Docente en la Asociación Argentina de Salud Mental; Asesor clínico y de investigación de IPREDE (Instituto de Prevención del Desarrollo y de la Desnutrición infantil de Ceará, Brasil); Profesor de posgraduación en la Pontificia Universidad Católica de Quito; Director Científico de Investigación de IRDI (Indicadores de Riesgo Psíquico para el Desarrollo Infantil, también en Brasil); Presidente Honorario del FEPI (los conocidos cuadernos, Fundación para el Estudio de los Problemas de la Infancia, Centro clínico Dra. Lydia Coriat); y Miembro del Instituto Travesías de la Infancia (Centros de estudios Dra. Lydia Coriat, de San Pablo).

Nos interesó mucho poder contar con la presencia de Alfredo, con la palabra de él. Ha sido un referente para nosotros, y vemos acá a muchos docentes, muchas docentes, de nuestra Facultad de Psicología. Especialmente, de la cátedra *Psicología del lenguaje y del desarrollo*, que han tomado los textos de Alfredo dentro de la currícula de nuestra Universidad, de nuestra carrera de Psicología, sobre todo los libros *Psicoanálisis en los problemas del desarrollo infantil*, y *Psicoanálisis del autismo*.

Alfredo también siempre se ha caracterizado por trabajar en interdisciplina, en

transdisciplina, en los nombres que le pedamos dar a trabajar con otros, y en dar cuenta de su clínica. Nosotros lo podemos ver a Alfredo abriéndonos la puerta de su consultorio, contándonos el encuentro con sus pacientes. Uno recuerda el paciente que le pregunta frente a la foto de Freud “¿Este es tu papá?” y Alfredo le contesta que sí, y le pregunta por el papá de él. Este *abrimos las puertas del consultorio* nos parece un aporte muy valioso para aquellos que practicamos el psicoanálisis.

Le dejo la palabra a Alfredo. La presentación de él se titula *Clínica psicoanalítica de la ausencia, las consecuencias de un padre sin nombre*.

ALFREDO JERUSALINSKY —En estos días, una mamá de un niño *ex autista*, (de aquellos que se curan), de 4 años y medio, o 5 años, me cuenta que su hijo se encontró con un primo, también autista, dos años mayor que él, que ya viene hace varios años haciendo Terapia Cognitivo Comportamental. Me refiero al primo con un psicoterapeuta que usa ese método; por supuesto que conmigo no. La mamá me cuenta que se encontró y empezó a hablar con él. La miró a la mamá, preocupado, y le dijo “Mamá, le voy a tener que enseñar a jugar”. Porque hablar ese primo habla, y tiene una vida bastante organizada, pero mi pacientito hizo el diagnóstico necesario. “Le tengo que enseñar a jugar”.

Este es el problema de las clasificaciones. Las clasificaciones no proponen comprender la trama en que el sujeto está preso, sino la casta a la que pertenece. Y las castas, ustedes saben, tienen una tradición histórica nefasta, porque son para segregar, y no para comprender e incluir. Y una clasificación, por mejor intención que tenga, inevitablemente acaba provocando un

encierro dentro de un grupo que se supone estable, porque si no, no constituye una clase. Y es por eso que, en las clases psicopatológicas, todos los que son clasificados son considerados incurables. Porque si en una clase que se define como una condición constitucional inmodificable, algunos de sus individuos se curan, esa no es una clase; justamente porque tendría una posición de provisoriedad.

Por lo tanto, el psicoanálisis tiene mucho que hacer aquí, porque justamente se trata de poner al niño a jugar. Pero no solamente al niño, sino al adulto asociar libremente, lo que quiere decir jugar con los juguetes que los adultos tenemos, que son las palabras. Las palabras son nuestros juguetes. A veces las tomamos en serio, y a veces no. Del mismo modo, un niño puede tomar en serio sus juguetes o no.

Justamente Lacan, en su *Seminario III*, nos dice que “un psicótico es alguien que se toma todo demasiado en serio”. Entonces, la dirección de la cura -me refiero al Escrito de Lacan *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis-*, es justamente mostrar que todo depende de la posición en que esté el Nombre-del-Padre. Y que eso cambia totalmente la cosa. Quiere decir, que le parezca a usted, sujeto, que eso significa tal cosa, no se lo tome tan en serio, porque mejor ir a consultar desde qué posición y en qué contexto eso quiere decir eso. En otro, puede querer decir otra cosa. O sea, lo que usted toma en el campo de la palabra, es polisémico. No tiene una única significación. Entonces, como no tiene una única significación, tenemos ver lo que determina, y dónde se determina, su significación.

Es ahí, que surge justamente la cuestión de los Nombres-del-Padre. Porque andando, andando el tiempo, Lacan se da cuenta

que no es uno solo. El Nombre-de-Padre no es uno solo, ni en una cultura, ni en la civilización, ni en el mismo sujeto, aunque esos nombres se articulen (y cuando no se articulan tendremos lo peor) para imprimir en cada sujeto un *trazo unario*. Justamente eso es lo que da la chance al *parlêtre* de transitar, en el campo de la estructura -de la estructura del lenguaje-, para arribar a algún lugar que constituya otra metáfora del Nombre del Padre o, aun, una metáfora no paterna, para que, entonces, se signifique cada cosa de otro modo.

O sea que es necesario que no declaremos la tragedia antes de que ella ocurra, que es lo que hace una clasificación. Y la clasificación, como sabemos, no transmite el jugar. Mi pacientito lo dijo claramente, “a este le enseñaron de todo, pero a jugar, no”. Y resulta que el jugar es la práctica inicial de la polisemia. O sea, es la práctica inicial de lo simbólico. Es lo que hace que ese lazo primordial del niño con su madre, se traslade al campo del discurso. Y si se traslada al campo del discurso, lo que entra en cuestión, es el saber. Porque el discurso, justamente, es la forma que el lenguaje toma cuando es portador de un saber. Para ser portador de un saber, tiene que estar referido a algo que le otorgue a cada partícula, a cada letra, una posición de *significar*. O sea, que cada palabra, cada gesto, sea acto de significancia.

Entonces ese lazo primordial, que como Freud dice... acabo de leerlo porque tuve que dar una clase hace un ratito, acabo de leerlo en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Freud dice claramente “las cosas significan según el contexto en el que están”. Y justamente, entonces, se trata de reconocer la importancia que es pasar de ese lazo, que Freud nombra como



lazo primordial, anterior a la elección de objeto, o sea cuando todavía ni siquiera es objeto, pero es lazo, justamente porque todavía no tiene finalidad. No tiene finalidad sexual, entonces no hay modo de descarga, y por lo tanto establece un lazo. El niño con su madre, ese lazo que no termina nunca. Justamente, no termina porque no hay descarga. Pero sí cambia la inflexión que lo significa. Es en ello donde el Nombre-del-Padre -los Nombres del Padre, pero el que actúa en cada caso- se torna fundamental. Justamente, porque hace el corte, produce el corte, de ese lazo primordial. Sabemos muy bien, porque la clínica nos lo enseña, que toda y cualquier significación (eso que la poética prefiere nombrar como *sentido de la vida*) va a depender del lugar en que ese corte se efectúe.

Tal radical dependencia se establece precisamente porque es el corte de ese lazo especular entre la madre y el niño, su posición, lo que lanza al sujeto al eterno problema de la elección de objeto. Digo eterno porque no está definido, y aunque nos empeñemos en encontrar y fabricar, generar tecnologías, y todo lo demás, para encontrar el objeto total y perfecto, siempre nos faltará algo en la significancia. Justamente, paradójicamente, eso que falta es lo que le va a dar a este objeto su sentido. Quiere decir que nos transformamos, en la medida en que entramos en el campo del lenguaje, en exploradores heroicos. Exploradores heroicos de la significación, como los niños hacen, se ve claramente en ellos, son exploradores del sentido del lenguaje. Se la pasan inventando palabras y cantando canciones, aunque no sepan el significado. O inventando significado.

Paseando con un pacientito, pasamos frente a una juguetería, y él me dice

“Plancheta”, una palabra difícil para alguien que tiene incluso dificultades de pronunciación. Y entonces le digo “No entiendo, decime qué quiere decir”. Y él hace “Pfff...” como diciendo “qué burro que sos”. Me agarra de la mano y me lleva adentro de la juguetería, y me dice “ese”. Y de plancheta no tenía nada, era un auto de bomberos. Entonces yo le digo “Pero... es un auto de bomberos” - “Plancheta”. Y yo, porque soy analista, prudentemente me digo a mí mismo “Mira, no le cambies el nombre, porque por alguna razón este chico lo llamó así”. De algún lado lo sacó. Resulta que el padre es *pedreiro*, cómo se dice... albañil. Y todo albañil, para pasar el revoque y alisarlo, tiene una plancheta. Y el papá va al lugar donde trabaja en camión. Por casualidad un camión rojo. Quiere decir que este chico sabía muchísimo más que yo de las buenas razones para llamar a eso “plancheta”. No se los voy a contar a los fabricantes del juguete, porque seguro que le van a poner “plancheta” para vender más. Pero abrimos el campo del lenguaje con este chico, que habla muy poco. Que le haya aparecido la palabra “plancheta” es fantástico.

Les aseguro que volví a casa esa noche, y le dije a mi mujer “Hoy me saqué la grande”. “¿Por qué?” me dice. Y le digo “Porque descubrí el significado de la palabra plancheta”.

Y esto me llevó a pensar, ¿qué quiere decir vulnerabilidad en la infancia? Digo, enseguida soy interpelado por eso porque trabajo en lugares donde esa vulnerabilidad ocurre. Y enseguida me di cuenta, gracias a estos dos chicos, -el que percibe que a su primo si no sabe jugar su habla de poco le sirve, y el que emite un bufido de impaciencia ante mi ignorancia acerca del significado de la palabra “plancheta”- que

vulnerabilidad quiere decir “no saber dónde está el Nombre del Padre”. Y, peor, no permitir la exploración que abre chances de encontrar algún vestigio de él. O sea, que el mayor ataque que se puede hacer contra un sujeto es suprimir, ocultar, o descalificar el Nombre del Padre.

Es la mayor crueldad posible. Justamente porque somos humanos, porque tenemos una relación radical con el significante. Ese es el gran aporte del psicoanálisis a los discursos. Digo los por el modo en que él trata a los diferentes discursos. Los escucha, los escuchamos, pero no nos arrogamos la autoridad de otorgar a cualquiera de ellos el privilegio de ser verdadero, o de ser el primordial, de tener la primacía, a ninguno de ellos. Ni siquiera al nuestro. Justamente porque nos enseñaron nuestros maestros que la puesta en acto del discurso le permite al sujeto representarse, pero que el significante con el que el sujeto se representa, está determinado -inconscientemente determinado- por la posición singular del Nombre-del-Padre al cual él responde.

Entonces tenemos que averiguar, antes que nada, desde qué lugar ese sujeto habla. Lugar determinado, justamente, por el Nombre-del-Padre. Escuchar, para un psicoanalista, no es juzgar sino abrir espacio para esa indagación. Es desde esa posición que escuchamos los discursos. Y la gran contribución que el psicoanálisis ha hecho a la humanidad -y continúa haciendo- es haber sostenido, afirmado, y trabajado incansablemente, durante los últimos 120 años, para que se reconozca de una vez por todas que el ser humano se define porque tiene una relación con el significante. No se define por su genética, ni por su color, ni por su riqueza o pobreza, ni por cuántas habilidades tiene. Se define porque tiene

una relación con el significante. Eso es lo que define como humano.

Y, entonces, para que ese significante opere, es necesario que el discurso le otorgue un lugar. Si el discurso se cierra totalitariamente, impidiendo la representación del sujeto libremente en el discurso, no hay sujeto. Entonces, se coloca en posición de vulnerabilidad al humano. Y eso es lo que se viene practicando en los últimos tiempos con el mayor descaro. Justamente, no reconocer que alguien, cualquiera que sea, y todo quien nace bajo el campo del saber de la especie acumulado en el lenguaje, es humano y existe como tal porque tiene una relación con el significante. Y esa es la ética fundamental del psicoanálisis. La que ha introducido en este mundo, que va desde los niños hasta los ancianos. Desde el nacimiento hasta la muerte.

Eso es lo que nos debe preocupar hoy en día, porque están los que se sienten autorizados a hacer del discurso nada más que el puñado de palabras tontas que los definen a ellos, pero a más nadie. Este es el punto donde el pertenecer a una estirpe, significa pertenecer a un modo del saber del discurso. Pertenecer a una especie y a una estirpe, no es lo mismo. Somos todos de la misma especie, y somos todos de la estirpe en que a cada uno nos tocó en suerte nacer. Es por eso que es imprescindible que los analistas, hoy, en honor a la ética que nos autoriza, y que le otorga condición de verdad a nuestro discurso, es decir, lo más cerca de la verdad que logremos llegar, es por eso que tenemos ese compromiso de no retirarnos frente a la barbarie de negar el discurso como lugar de saber fundamental perteneciente a todos los humanos. El discurso, en todas sus variantes; sin que falte ninguna. Nosotros no le preguntamos a un paciente cuál es su religión

antes de admitirlo como paciente, nosotros no le preguntamos qué lógica práctica, ni siquiera le preguntamos qué edad tiene. Simplemente le decimos “hable que lo escucho; llegue a los bordes de lo que su navegación en el discurso le permite”. Eso a un niño, o a un adulto.

Claro que la relación del niño al significante no es la misma que la de un adulto. El significante, en términos de la extensión discursiva de sus representaciones. Un niño precisa todavía del sostén imaginario. Pero es la relación al significante lo que lo hace humano, y entonces, nos obliga a escucharlo.

Así colocadas las cosas, vamos a decir que lo que permite la existencia de un sujeto, entonces es darle la palabra. Quiero decir, la alternancia presencia-ausencia. Esa alternancia que permite que, frente a un significante proferido por el Otro, eso se transforme en interrogante al cual él deba responder. Y eso es lo que lo torna hablante, *parlêtre*. Entonces, ese intervalo es lo que le da lugar. De esto se derivan todas las cuestiones clínicas de cuánta presencia, cuánta ausencia, necesita un niño para constituirse como sujeto.

Pero resulta que nos asalta una pandemia como esta, donde la ausencia se torna obligatoria. Porque la presencia virtual, evidentemente, no llega a cubrir el espacio y el tiempo en el que el lazo social se establece. Porque parte de la extensión simbólica del significante, está contenida en el espacio real de su movilidad, y en el tiempo real de su expresión. ¿Cuál es el tiempo real de una transmisión virtual? Se llama *transmisión en tiempo real*. Quiere decir que está ocurriendo ahora lo que al niño o al sujeto no le ocurre. Porque desde el punto de vista de la presencia del Otro, la presencia del Otro es cero; a no ser en el

campo de la palabra. Y la palabra no tiene chance, ni oportunidad, ni posibilidad, ni probabilidad, de transformarse en acto.

Por tanto, la privación o que la sexualidad no llegue a sus fines, no es producto de la represión. Es producto de la ausencia. Lo que quiere decir, en el análisis que del amor hace Freud, que el amor no tiene condiciones de constituirse, precisamente porque no es un acto de renunciamiento a la descarga, sino que es un acto forzado por la tela de vidrio. Por esta tela que nos permite reunirnos, esto es mágico y fantástico, pero que no permite el ejercicio del amor. Apostamos todo, entonces, en las palabras. Y es por eso que, en todo este tiempo de pandemia, las reuniones, los congresos, se han multiplicado enormemente. Hay una saturación del espacio virtual impresionante, en la tentativa desesperada de rellenar lo que el tiempo real de la transmisión deja vacío.

Y los niños, entonces, son capturados y fascinados por esta lluvia de imágenes y palabras que hay en la tela de vidrio, en la pantalla. Capturados porque, tal vez ahí, encuentren algún resto del Nombre del Padre. Algún saber; porque los padres ya, como ellos mismos dicen, no saben más que hacer. Así como la relación de objeto se torna impracticable.

Entonces, no es por renuncia a la sexualidad, al acto sexual, a la relación sexual, no es por renuncia a ella, que constituimos el amor. Sino que pasamos a amar las palabras. No sé qué les pasa a ustedes, pero yo doy clases en varios lugares, por ejemplo, en un curso de residentes de la residencia médica de la Universidad UNISA de San Pablo, y son 50 residentes. No le conozco la cara a ninguno de ellos; porque ellos escuchan lo que digo y ponen en negro la pantalla. Y no hay modo

de convencerlos de que abran para que yo los pueda ver. Y me dicen “Pero Dr., ¿qué significa? ¿Para qué?”. Y les digo “Porque quiero ver si se ríen o lloran”. Si yo los incomodo, o los perturbo. Si ustedes se dan cuenta que yo los amo, o los odio. Y ellos me dicen, riéndose “Y, declárenos su amor, o su odio”. Imposible, justamente, porque no habría lazo social. Si yo tengo que declarar cada uno de mis sentimientos, no hay lazo social. Peor si los declaro. Imagínesi si les declaro amor a todos los que yo pienso que podría amar. Mejor no decirlo. Ni el odio, ni el amor. Pero están los que no se privan de decir de su odio, y raramente de su amor.

Ustedes me dicen cuándo tengo que parar, porque yo puedo seguir. Además, como la única puesta es la palabra, entonces la pongo en movimiento y no paro más. A ver si aman mi palabra, por lo menos. De que amen mi cara, ya perdí las ilusiones hace mucho tiempo.

Bien, cuando prometí que iba a hablar de clínica de la ausencia, y qué le pasa al Nombre del Padre, cuáles son las consecuencias de *un padre sin nombre*, pensaba en varias cosas.

Una, por ejemplo, en hablar de la *sociedad anónima*. Pensaba en la sociedad anónima, fíjense ustedes que el capitalismo inventó la sociedad anónima hace más o menos 130 años. Yo pensaba, ¿a quién se le ocurrió eso de que no haya ningún responsable por lo que se hace con nuestro dinero? Qué terrible, porque fue una manera de borrar una de las versiones del Nombre del Padre. Uno de los discursos donde algo del orden simbólico aparece. El dinero tiene un valor simbólico, nos guste o no. Pero *anónimo*, estamos fritos. Pensaba, ¿ustedes no tienen la sensación de que estamos siendo gobernados por algo

que no sabemos en qué consiste? Porque es así. Estamos siendo gobernados por una concentración de poder, concentración de capital, que no sabemos qué nombre tiene. Además, las decisiones que se toman, sabemos que son de testaferros. No sé cómo se dice en castellano, de representantes, de aparentes. *Semblantes*. Digo, para tomar la palabra de Lacan, *De un discurso que no fuese del semblante; ...O peor*, que fuese sin discurso, lo puro real. Digo, los *Seminarios 18 y 19*. Por algo los escribí. A continuación del 17, justamente, cuando habla del *psicoanálisis al revés*, o *El revés del psicoanálisis*, es el no discurso.

JORGE CEBALLOS —Si le parece, en cinco minutos damos espacio a las preguntas.

ALFREDO JERUSALINSKY —Si se comprometen a tener las pantallas abiertas, sí.

Entonces, yo pensaba ¿qué pasa con los inmigrantes? Es fácil para mí ponerme al tanto de lo que pasa con ellos, porque yo vivo en un país -Brasil-, que no solamente tiene inmigrantes extranjeros, sino que además tiene inmigrantes internos. Porque, en realidad, Brasil se divide fuertemente en varias zonas y regiones, que son casi países diferentes, aunque tengan una federación que los reúna.

Por ejemplo, los itinerantes del nordeste brasileiro, no tienen absolutamente nada que ver culturalmente, con los gauchos de Río Grande do Sul. Y, además, los itinerantes son migrantes estacionales. Son los cosecheros. Y yo atiendo allá, y hago investigación. Entonces los pacientes que vienen son aquellos a quienes el discurso oficial no les reconoce un saber compatible con la vida urbana. Entonces los mantiene en los márgenes, “su saber no es calificado para operar en la vida urbana”. Viven en los márgenes de la ciudad, de las

ciudades, de un modo provisorio porque son cosecheros. Cuando hay cosecha vienen, o cuando hay sequía, y si no vuelven. Vuelven sus casas del Sertão (el desierto brasileiro) o la Caatinga o el Serrado (planicies yermas pobladas por arbustos secos) 5 meses por año, porque el resto es sequía, y no hay agua ni para beber.

Ahora, la *bolsa de familia*, que es el amparo económico que creo el PT, y Lula, hoy es entregado a las mamás de familia; porque los papás no son considerados responsables por la distribución del dinero. Como son padres en los cuales el saber acerca de las técnicas de sobrevivencia sólo vale en sus lugares de origen, pero para la vida urbana no vale nada, ellos se sienten incapaces de representarse en el discurso social y, por lo tanto, están perdidos como perro en cancha de bochas. Y el Nombre del Padre no existe ahí. En este caso, muy adherido sí a la identidad masculina. En otros lugares, el Nombre del Padre puede ser sostenido por la madre, y también no reconocido. La ausencia del Nombre del Padre puede configurarse de maneras muy disimuladas y ocultas, y produce desastres. Catástrofes, no sólo familiares, sino culturales y comunitarias, públicas. Digo, no solamente culturales, porque el trazo que hace marca, que da lugar a la fabricación semiótica, o sea la fabricación de sentido -en esto tomo a Roland Barthes-, a la instalación de la fábrica de sentido en un niño, es que haya un orden de saber en el campo del discurso a ser transmitido a él. Si él es descalificado y no tiene lugar de praxis en la sociedad, en el mundo en el que él vive, ese trazo no tiene significación ninguna. Entonces, lo único que produce significación es el pasaje al acto. Y ese es el drama que el neoliberalismo está sembrando en el mundo. Tenemos mucho que

hacer los psicoanalistas. Mucho que hacer. Paro por acá.

JORGE CEBALLOS —Perfecto, le agradecemos a Alfredo. La idea es ahora pasar a las preguntas, a las intervenciones de los compañeros, de los colegas.

ALFREDO JERUSALINSKY —Solamente déjeme agregar un dato, por favor. Para que se vea que esto tiene expresiones físicas y concretas, en Brasil nacen más de 3 millones de niños por año. En Brasil hay una libreta de anotaciones del desarrollo del niño durante los 3 primeros años de vida. En realidad, se extiende hasta los 6 años, pero es obligatoria hasta los 3 primeros años. En los últimos 10 años, nacieron 30 millones de niños. Se editaron 12 millones de libretas. Quiere decir que 18 millones de niños nunca vieron esta libreta. Nunca nadie los vio en cuanto a su desarrollo.

JORGE CEBALLOS —Muy terrible realmente. No sé quién quiere hacer un comentario, una pregunta...

AUDITORIO (JOSE KREMENCHUZKY) —Sería interesante ver la diferencia que hay entre esos 18 millones que no tienen libreta, que nadie los vio, y los 12 millones que sí la tienen. Si hay alguna diferencia en su posibilidad de desarrollo, hasta dónde pudieron alcanzarlo, cómo llegaron a la palabra.

ALFREDO JERUSALINSKY —Bueno, nosotros -nosotros es un grupo de investigadores, yo fui director científico de una investigación justamente para la construcción de un instrumento inspirado en el psicoanálisis, de detección de riesgos para el desarrollo de 0 a 18 meses. Con una muestra inicial de 1300 niños, con 250 investigadores, en 10 ciudades de capitales de Brasil, y en 11 centros hospitalarios. Y,

actualmente, hay una ley –logramos que se apruebe una ley en 2013– que es la Ley 13438 que obliga al uso de instrumentos clínicos para la detección de riesgos psíquicos para el desarrollo infantil. La organizadora nacional fue de la USPE, Cristina Kupfer, y yo fui el director científico de esta investigación, que llevó 10 años. Y actualmente está siendo aplicado, divulgado y enseñado, a los agentes de salud. Especialmente a los pediatras, porque está diseñado para que los pediatras puedan usarlo. Actualmente se usa en Ecuador también. Vamos haciendo todo lo que podemos. Pera tu sugerencia, me parece excelente. Ojalá nos den lugar para hacer esa investigación. Pero te puedo anticipar que el estado de salud de los que son acompañados, y los que no son acompañados, es bien diferente. Es denunciado eso por las cifras de mortandad infantil.

AUDITORIO (LILIAN NAKAMURA) – Alfredo, estaba pensando si usted podría hablar un poco de las consecuencias de la pandemia actual para nuestros niños, o en general a todos, que están privados del contacto con los otros. Qué consecuencias tendrá en los niños, pero también en los desafíos que constituyen experiencias necesarias para aquellos que están en la adolescencia, buscando un lugar para representarse en un discurso. Ahí estaba pensando sobre las consecuencias en nuestro trabajo, también afectado por el distanciamiento y la pandemia. Qué trabajo duro para los analistas intentar ayudar de alguna manera.

JORGE CEBALLOS – Alfredo, ¿podría traducir un poco la pregunta?

ALFREDO JERUSALINSKY – Creo que sí. Está preguntando acerca de la incidencia del aislamiento que provoca la pandemia, especialmente en los adolescentes, y en el

modo en el que incide en nuestro trabajo de analistas, que lo torna más pesado según ella. Más complicado. Y que en los niños y en los adolescentes, esto se torna más problemático.

El asunto es, por ejemplo, con los adolescentes. Ustedes saben que los rituales sociales de pasaje de la adolescencia son procesos de identificación; cursan a través de procesos de identificación muy fuertes. Muy poderosos. Donde el cuerpo, justamente por las transformaciones que en él ocurren, introduce una variante real que demanda del sujeto adolescente un esfuerzo especial por producir un semblante; semblante cuyo modelo él recoge en su semejante.

O sea, es mediante la relación y la proximidad con el semejante que él constituye su semblante. Semblante que hace, moldea el discurso, porque establece un modo de saber anticipado acerca del otro. Ese es el pasaje que hace el adolescente, llegar a una posición que le permita anticipar la posición del otro.

Es lo que se llama adulto. No hay nada más imprevisible que un adolescente, pero no hay nada más previsible que un adulto. Lo digo para todos ustedes, lo siento mucho, pero es así. Justamente, el ejercicio de la proximidad con el otro, y la especularización invertida que se produce, porque es una inversión en la especularización del espejo del otro, justamente para poder anticiparla. Entonces esta interrupción que estamos viviendo obstaculiza o impide ese ejercicio. Los rituales sociales no se establecen. Y el pasaje sobre el saber anticipado tampoco. ¿Qué le va a ocurrir a esta generación de adolescentes que está pasando este trabajo y este sufrimiento? Es difícil anticiparlo, pero que hay una psicopatología en ciernes ahí, seguro que sí.

Esto, en lo que atañe a los adolescentes. Que, por otro lado, los que trabajamos con adolescentes vivenciamos también, ya que recibimos esto en nuestro consultorio y, por consecuencia, formamos parte de un circuito transferencial en el que prevalecen la frustración y la angustia de sobrevivencia. Acompañamos adolescentes que no saben cómo emparchar lo que se les agujerea todos los días. Porque los juegos, los *videogames*, no rellenan este vacío; esta ausencia. Y se agrega algo más trágico todavía, porque ante la ausencia de la presencia real, que permite ese necesario ejercicio de recubrimiento imaginario, que viabiliza la construcción de este semblante, la angustia provocada por su frágil experiencia para la tramitación de lo real lo precipita al acto. La tasa de suicidios juveniles aumentó significativamente. Yo tengo posibilidad de una muestra relativamente significativa, porque tengo asesorías de instituciones, o de supervisiones. Y lo que sí notamos es que las autoagresiones, los cortes, han aumentado; lo que muestra una cierta disolución o debilitamiento del Nombre del Padre, en tanto función simbólica. El sujeto se pregunta “¿dónde encuentro alguna significación consistente?” “-Y, ante su ausencia, me corto la pierna.”

AUDITORIO (ANDREA GARBELINO)—Quería comentar un poco... formo parte de *FORUM Infancias Rosario*, que trabaja en red con Buenos Aires, y con un montón de *FORUM* del país y de otros lados; y tuvimos un encuentro internacional. Surgió esto de que veíamos nosotras, desde acá en Rosario, y en otros lados, esta dificultad en los niños de 2, 3, 4 años, en la adquisición del lenguaje. Pero muy marcado esto de la pandemia. Se están viendo estos efectos, o por lo menos en mi consultorio.

Justo trabajo con fonoaudiólogas en interdisciplina, y es muy masiva la derivación de chicos de 3, 4 años, que no hablan. O de una forma de palabras sueltas. Las variables son... uno dice, multicausal.

Acá la situación de la angustia de los padres es muy marcada, la cuestión laboral, la cuestión económica. Y también veíamos esta cuestión, la pregunta por ahí es ¿cómo el niño arma la representación del otro, en tanto que el otro aparece como peligroso? El otro era como contagio, salir al exterior puede causar daño, y toda la representación del otro, con la cuestión del barbijo, los cuidados, la falta de contacto. Mucho temor de relacionar a los niños con los abuelos por los contagios. Muchas variables que impedían la relación y el vínculo. Y esto de no tener el espacio exterior de un jardín. El año pasado estuvimos acá todo el año sin escuelas, y este año comenzó y ahora volvimos a la virtualidad. Y en los niños de 2, 3, 4 años, cuesta muchos sostener el vínculo por la pantalla. Entonces veíamos que los meses que había esta apertura al exterior al jardín, como que los chicos comenzaban a tener otros espacios. Pero después el volver al interior... esta endogamia no está facilitando.

Eso es una observable que veo en mi clínica, y hablando con otros le pasa lo mismo. Pero a mí particularmente lo que me preocupa es cómo llegar a pediatras y neurólogos. Porque frente a la dificultad en el lenguaje de estos niños de 2, 3 años que no hablan, ya está el rótulo de antemano. Claramente, frente a estos signos, es TEA, o TGD, o TDA. El otro día tuve una madre muy angustiada que me dice que fue al neurólogo... a ella la atiendo como madre, no al niño. Y el neurólogo en 15 minutos le dijo “tiene 3 trastornos.



Tiene TED, TDA e hiperactividad”. Y en 10 minutos más le recetó ritalina. Así, rápidamente, un niño trastornado por *tres tristes trastornos*.

ALFREDO JERUSALINSKY —Justamente, la resolución de la ausencia de una referencia simbólica hace que eso se sustituya rápidamente con una clasificación burocrática. Porque, si no, no saben qué hacer con el niño. Si lo ponen en una casta, ahí tiene todo el camino armado. Todo lo dice el manual de psiquiatría o el método protocolar.

AUDITORIO (ANDREA GARBELINO) —Lo que pasa es que hay padres que compran este saber y anulan esto que vos decís. El poder jugar. Hay padres que no pueden jugar.

ALFREDO JERUSALINSKY —Los padres compran ese saber, no porque son padres desinteresados de su hijo, sino porque en el discurso, en la cultura, y en la civilización que estamos viviendo, la ciencia para ser verdadera tiene que ser sin sujeto. Entonces una ciencia sin sujeto les es totalmente confiable, porque el discurso dice que ahí está la verdad. Entonces, ese cambio de lugar del Nombre del Padre arma el desastre. Es apenas una partícula insignificante, es apenas un nombre que no significa nada, pero arma el desastre y la catástrofe mayor.

Tenemos una dependencia tal los humanos al campo del significante, que un significante que es destituido de su lugar, arma todo esto que vos acabas de decir. Entonces, fijate la responsabilidad que tenemos los psicoanalistas. No es chiste. Como decía el Dr. Charles Melman, que es mi psicoanalista... fue hace mucho tiempo, y continúa siendo; es bienhumorado, entonces me decía “Fijate, Freud primero

nos cargó con la sexualidad sobre los hombres. Como si eso no fuese suficiente, después nos cargó con la pulsión de muerte. Y como si eso no fuera suficiente, después nos cargó con la declinación del nombre del padre. ¡A dónde vamos a parar los psicoanalistas!”. Es una carga brava.

Pero esto que decías, fijate vos lo siguiente... el primer modo de producción de un sentido, de un significado es bajo la forma de un código. Esto lo dice tanto Lacan, cuanto Roland Barthes, incluso Jakobson. O sea, hay una convergencia, una coincidencia, de reflexiones al respecto. La primera forma de un lenguaje, que aparece en un bebé, es un código. El código de intercambio entre la madre y el hijo. El bebé, a los 6-8 meses ya sabe que cuando la mamá mueve el dedo para arriba, o pone una cara u otra... son especialistas en lectores de caras, además. Saben quién es el extraño, quién es el familiar, y qué humor tiene la mamá, el papá, la abuela. No gritan aleatoriamente, gritan cuando saben que hay alguna chance de que el otro los escuche. Tanto que lloran, pero cuando aparece el otro paran de llorar inmediatamente. No estaban angustiados, estaban llamado. Acá hubo código. O “no me dio bola”, llora, “ahora me dio bola, acabó el problema”.

La primera forma es el código. Pero el código no es polisémico, no tiene capacidad de extensión simbólica. Es algo así como una frazada corta que no recubre lo real. Si lo estiras para arriba, los pies te quedan afuera, y si lo estiras para abajo, te queda la cabeza afuera. Eso es un código. Y los chicos chiquitos tienen código, algunos hacia el año y medio, otros los 2 años. Restos de este código van quedando, hasta... les aseguro, los 80 años. A mí algún signo de mi código primordial se-



guramente me sobra todavía, es inevitable. Es lo que fue inconsciente y siempre será inconsciente. ¿Qué es lo que permite que esas marcas adquieran polisemia? Los Nombres del Padre, o sea, que haya un saber más allá del significado chiquitito que el código sostiene. Los gatos, los perros, los tigres, tienen códigos. No aprenden nada, no hay un saber de la especie; a no ser el acumulado genéticamente, y punto.

Ahora, en nosotros, todo el saber está afuera. Para pasar del código al lenguaje, es necesario que haya un nombre del padre que cumpla la función de introducir la falta. Por lo menos uno, después que haya varios para que no sea psicótico. Porque si es solo uno, la forclusión hace su festival.

AUDITORIO (GLORIA BERECIARTUA) – Siempre un gusto escucharlo a Alfredo. Y en esto, me quedé pensando de que usted planteaba, como muchos, que nacemos prematuros. Y que la memoria genética no alcanza para sobrevivir, y que necesitamos de esa memoria colectiva que es el lenguaje.

Yo tomé notas, que usted en un momento comentó esto de “pertenecer a la estirpe que nos tocó al nacer”. Y me quedé pensando que justamente algo que tiene que ver, con recién decías, “los bebés ya nacen con esta predisposición a leer rostros, leer el mundo, son odores poéticos de la musicalidad, la sonoridad del lenguaje” y en esta cuestión, me parece que este legado... a lo mejor, es mi pregunta, si referirse a la estirpe que nos tocó al nacer tiene que ver con la tradición oral. Porque el lenguaje y la tradición oral es el legado cultural, que en este momento, con la globalización y con tanta exposición de los niños a la pantallas... es como que faltan esos juegos.

Hay un autor colombiano, un psicólogo, que se llama Evelio Cabrejo Parra, que dice que “todo niño necesita leche, caricias y lenguaje”. En esta cuestión de la amorosidad que tiene el lenguaje, tradición oral, la plantea desde el punto de pasar por el corazón. O sea, que pasamos por el corazón aquello que alguien nos cantó, quedó registrado en nuestra memoria, y eso es lo que ponemos a jugar en interacción con los chicos. Las canciones de la infancia, los arrullos para dormir que alguien nos cantó, las rimas.

Y es ese valor poético que tiene el lenguaje, que me parece que, en este momento, es lo que deberíamos poner en acción para que la palabra sostenga y acompañe. Porque también con la globalización queda como desdibujada esta cuestión del legado cultural como perteneciendo a la estirpe que nos tocó al nacer. Queda como desdibujado. Y me parece que ahí es un punto nodal esto de la tradición oral. Porque esto es lo que permite también construir sentido. El lenguaje es eso, sostener y construir sentido, no hay otra forma.

Entonces, mi pregunta era si cuando habló de pertenecer a la estirpe, también está enlazado con mantener el legado cultural, sobre todo, nombrando lo que es Brasil, donde hay tanta diversidad dentro del mismo país.

ALFREDO JERUSALINSKY — En 1977 Chico Buarque de Hollanda, que ustedes lo deben conocer, compuso junto con otros una bella canción que se llama *Juan y María*, en la que al iniciar dice “Agora eu era o herói” – ahora yo era el héroe, y mi caballo sólo hablaba inglés.

Un poco antes, en 1969, Joan Báez cantaba en el Festival... ¿Cómo se llamaba?

AUDITORIO (GLORIA BERECIARTUA)  
—Woodstock.

ALFREDO JERUSALINSKY —Exactamente. Cantaba *Little Boxes*. ¿La conocen, no? “Little boxes on the riverside. Little boxes, all the same”. Pequeñas cajitas, pequeñas cajitas, pequeñas cajitas en la orilla del río. Pequeñas cajitas, siempre lo mismo.

En el Plantea Tierra, vale la pena esclarezcer por ahora porque no sabemos para dónde se irán los ricos, se hablan 6909 lenguas, según la revista *Etnologue* de 2011. Y se hablan 1300 lenguajes de programación, de los cuales 137 fueron inventados en los últimos 2 años. Quiere decir que los que tenemos mi edad tenemos derecho a ser analfabetos. Pero lo que ocurre es que esto transforma en analfabetos a los padres. Y peor todavía, cuando llegamos a los números de que en los últimos 5 años, el inglés que era la tercera lengua a ser hablada, pasó a ser la primera. En el mundo, en este momento, hablan en inglés 1132 *billions* de personas. De ellas, solamente 347 son nacidos en países de lengua inglesa. Lo que quiere decir que la lengua materna inglés, sólo lo es para 347 millones de personas. Siendo que hablan inglés 1000 *billions*.

Esto quiere decir que el término lengua materna ya no existe, ya no se aplica. Por lo menos, para el planeta. Esto quiere decir que lo que vieron, Joan Báez, todo igual, y lo que vio Chico Buarque, “mi caballo sólo habla inglés”, fue un anticipo de lo que está ocurriendo. Porque no hay mejor modo de borrar una cultura que imponerle otra lengua. Es la práctica que hacían, que llevaban adelante los romanos, en el Imperio Romano. Los que eran reconocidos como ciudadanos, eran los que hablaban latín. ¿Cuántos de aquí hablan

inglés? Levanten la mano... bueno, algunos se salvan todavía, resisten. Pero ustedes saben que desde chiquitos los mandan a los nenes a aprender inglés. Las escuelas bilingües se han multiplicado.

Una mamá me escribe hoy que su hijo de casi 5 años agarró el celular a la noche, lo empujó al padre para un lado, a la madre para el otro, él se acostó en el medio con el celular, y prendió con el control remoto y puso los dibujitos. Puso el jueguito en el celular, y en la televisión, el dibujo animado. O sea, los padres no existen, porque no le preguntó qué querían ver ellos. La madre me dice “cuando yo lo vi venir con el celular dije «bueno, está bien, se acuesta un rato al lado nuestro y ve con el celular lo que él quiere, y nosotros vemos la TV». Y no, fue una guerra terrible.

Y por supuesto que como todo niño *aggionardo*, actualizado... él, como todo niño, va a buscar el saber en el celular, como lo hacen muchos de mis alumnos adultos también. Ahora tengo que cuidarme enormemente con la citación del libro, los autores y las fechas. Suerte que todavía tengo buena memoria. Porque el Nombre del Padre no está en el discurso, está en el celular. Que, por otro lado, vean la incidencia impresionante que Joan Báez anticipó en *All the same*, todo igual... fíjense ustedes. Yo presenté hace un par de años, antes de la pandemia, un video documental que se llama “El niño que solamente hablaba inglés”. Y que justamente va a buscar en el celular lo que el discurso, del cual los padres son portadores, no le dice. Pero no es que no le diga por falta de información, porque eso los padres podrían obtenerlo, sino porque es la falta de enlace entre la vida cotidiana y el saber. Los significantes no tienen enlace con la vida co-

tidiana porque la realidad ocurre más allá de la pantalla. Del otro lado de la pantalla.

Fíjense ustedes, cómo anticipó Joan Báez, “todo igual”. Todo igual quiere decir las mismas formas de significar. Los mismos significantes impuestos con una carga de saber que no es la de los padres. Y que no es la de los humanos. No es que el celular o la televisión, o el computador, sean malos... que yo sepa, no tienen ningún sentimiento. No son ni buenos ni malos, ni simpáticos ni antipáticos, son útiles. Y como toda herramienta, depende al servicio de qué discurso se encuentran.

Para eso hay guerras de discursos, porque es la guerra de la apropiación de la comunicación. En el año de 1966, para ser exacto, el 26 de julio de 1966, la policía apoyada por militares, tomó la Facultad de Filosofía y Letras, y la Facultad de Psicología, y las Universidades. Y las radios. Yo estaba ahí, después tuve que acompañar a los policías a un lugar que yo no quería ir. Lo digo en chiste, porque es la mejor manera de decirlo. Y yo me preguntaba “Pero, ¿por qué vienen a este lugar? Aquí no tenemos armas, no tenemos amenazas, no hay bombas. Somos gente que no sabemos ni pelear. Y está lleno de libros y de papeles, ¿qué vienen a hacer acá?” Y además, qué fueron a hacer a la tele y a las radios. Porque no invadieron ni los cuarteles, ni los hospitales, no invadieron las casas, las plazas, las ciudades. Invadieron esos lugares. Es el lugar donde el significante circula.

Es la guerra de los discursos; ya lo saben. Bueno, nosotros también lo sabemos. Podemos no tener el poder de apoderarnos de las herramientas, pero de las letras, sí.

AUDITORIO (DAMIAN KRAUSS) —Sumar que Chico parece también haberse, entre

otras tantas veces, adelantado casi como una letanía con aquél que tiene tanto que ver con esta época. “Pai, afasta de mim esse cálice...”

ALFREDO JERUSALINSKY —Sí, los poetas saben en qué barro nos metimos. O nos metieron.

SILVINA GARO —Bueno, me parece que es un buen momento, que en algún momento llega, aunque uno podría estar un tiempo largo escuchando y reflexionando sobre estas cuestiones que nos atraviesan, que nos conmueven tanto, que nos interrogan. Cómo pararnos en la clínica con estas cuestiones, con el trabajo ya sea con niños, con adolescentes, y también con adultos, porque nos atraviesa a todos. Pero tenemos que hacer un cierre de este espacio que fue maravilloso, nos hizo reflexionar muchísimo, agradecemos enormemente a Alfredo su generosidad, todo lo que nos transmitió. Todos quedamos muy conformes. Y también en nombre mío, del Comité Editorial, agradecerle a los autores por la presencia; a los revisores, y a todo el público en general.

ALFREDO JERUSALINSKY —Gracias por la invitación tan generosa, y el espacio de diálogo con todos ustedes, porque estamos haciendo una tarea de gran responsabilidad; los felicito por el esfuerzo y por el resultado.

(Aplausos)

DR. ALFREDO JERUSALINSKY

Psicoanalista, miembro de la Association Lacanienne Internationale. Presidente honorario de la Fundación de los problemas de la infancia (FEPI). Mestre en psicología clínica. Doctor en psicología de la educación y en Desarrollo humano. Asesor de clínica e investigación en el instituto del Desarrollo Infantil y de prevención de la desnutrición infantil (IPREDE) del Estado de Ceará, Brasil.



DOSSIER

LOS SUEÑOS Y SUS  
ABORDAJES:  
PSICOANÁLISIS Y OTROS  
DISCURSOS



# La huella en Freud: latencia temporal de los conceptos

*The trace in Freud: temporal latency of conceptse*

**Nora Bolis**

Correspondencia:  
norabolis@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Rosario (UNR). Argentina  
Irice / Conicet

**RESUMEN:** El siguiente texto fue presentado en el año 2019, en el panel: “Qué es lo inconsciente, en las Jornadas “Cuerpos indóciles: clínica y política de lo Inconsciente”, organizadas por la agrupación La Masotta. En función de la propuesta del panel, se despliega un recorrido sobre la noción de huella en Freud, destacando el rasgo temporal que anida en la construcción de los conceptos metapsicológicos. El recorte en dicho recorrido obedece a la puntualización de algunos de los textos de referencia de la Primera tópica, en la asignatura Psicoanálisis 1, buscando articular los problemas de la transmisión del psicoanálisis, la relación al saber y lo Inconsciente. Tres textos separados en el tiempo en la obra de Freud, que presentan coordenadas distintas en la trama de la teorización, coordenadas que articulan los impasses que la clínica en su alteridad impone. El carácter provisional de las elaboraciones metapsicológicas, imprime a los conceptos una latencia ceñida a la experiencia del Inconsciente. Desde esta perspectiva la lectura de los textos de Freud puede entreverse como experiencia, si se pone en juego en la enseñanza, la temporalidad que modula los hilos argumentativos freudianos.

**PALABRAS CLAVE:** Inconsciente - experiencia - huella - latencia - temporalidad

## Cómo citar:

Bolis, N. (2022) La huella de Freud: latencia temporal de los conceptos. En *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 35 a 45.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

## Recibido:

00 - 00 - 2021

## Aceptado:

00 - 00 - 2021

## Publicado:

05 - 05 - 2022

**ABSTRACT:** The following article was presented in 2019, in the panel: “What is the Unconscious”, in the Conference “Undocile bodies: clinic and politics of the Unconscious”, organized by the student’s association La Masotta. According to the proposal of the panel, is displayed an itinerary following the notion of trace in Freud, underlining the temporal feature that lives on the construction of metapsychological concepts. The clipping in this way is due to comment some reference texts on the First Topography, in the course of Psychoanalysis 1, seeking to articulate the psicoanalysis transmission problems, with knowledge’s relationship and the Unconscious. Three texts separated in Freud’s work, which present in the plot of theorization, coordinates that articulate the impasses that clinic’s otherness imposes. The provisional nature of the metapsychological elaborations, gives to the concepts a latency tied to the experience of the Unconscious. From this perspective, we conjecturate that the reading of Freud’s texts can be an experience, if the temporality that modulates the Freudian argumentative threads, play in teaching

**KEY WORDS:** Unconscious - experience - trace - latency - temporality



## EXPERIENCIA DE LO INCONSCIENTE

Participar de esta mesa conlleva para mí tratar de poner en común una experiencia. Desde el momento inaugural del psicoanálisis, aquel en el que Freud se propone y a su vez se interroga sobre las dificultades en la enseñanza, la posibilidad de transmitir la experiencia clínica se presenta como paradójica. Enseñanza atravesada por la contingencia de que quien escucha una elaboración necesariamente parcial de esa experiencia, pueda aprehender lo que opera en ausencia en ella. De algún modo quien intenta transmitir su experiencia busca resonancias en quien escucha, una apertura a su propia experiencia.

Hacemos pie en la búsqueda que se propone Benjamin acerca de la experiencia, y su íntima articulación con el tiempo y la transmisión, diferenciándola de la experimentación en el contexto científico. No tiene sentido pensar en la experiencia si ésta no se encadena en un proceso de transmisión, allí cobra su lugar y muestra su insuficiencia necesaria.

Para Walter Benjamin (1991) la narración oral se opone al lenguaje de la información, de la comunicación. La experiencia que se transmite en la narración es la experiencia de lo innombrable, lo intransferible que ahueca y a su vez modela el relato. Es esa sustracción de sentido que horada la construcción del relato de experiencias la que produce en el otro, experiencia, en tanto abre a la evocación. Esa evocación “imaginale” enhebra los recuerdos de quien recibe un relato, a lo no dicho, a lo bordeado y bordado por la narración. Ese punto inasible donde el que cuenta, el que trae a la luz sus recuerdos, se sustrae a toda posibilidad de captación en una identidad común. Es allí donde se

pone en juego la transmisión. El poder de la narración no se agota en el instante, se mantiene acumulado y es potencialmente desconocido

Lo que Benjamin (2001) intenta producir es un concepto de experiencia que involucre una especie de salto cualitativo, de encuentro y producción de una alteridad articulada en el contexto simbólico en el que se produce. Existe una distancia crucial entre el shock asimilado por el recuerdo a un orden temporal consciente y convertido en experiencia vivida *Erlebnis*, y el shock que conmociona, rasga la tela de lo cotidiano produciendo un acontecimiento, *Erfahrung*. Acontecimiento que irrumpe y abre a la posibilidad de la experiencia poética. La experiencia del shock se vincula a la interpelación del orden impuesto por la multitud, la masa. Es en el devenir en la multitud en la ciudad en donde sale al encuentro del *flâneur* - el errante, el vagabundo - el azar del acontecimiento que funda el acto poético.

En la búsqueda de la autenticidad, de lo singular de la experiencia, Benjamin se encuentra, encuentra la conmoción en el acto poético. La narración como modelo de transmisión y el acto poético como la posibilidad abierta e incalculable, de la evocación imaginal, como la azarosa puesta en acto de la transmisión.

¿Podemos pensar hoy, en la sociedad globalizada de la comunicación ininterrumpida, de la digitalización total de cualquier rasgo personal, en la transmisión de experiencias? Y al mismo tiempo, ¿cómo puede imaginarse el hacer pasar de uno a otro, esa experiencia en el marco de la institución universitaria? Lugar que nos aloja pero en el que la universalización del saber es condición y sustrato de los for-

matos que rigen el espacio de encuentro y diálogo que tenemos cada vez, con quienes se disponen a recibir la precipitación fragmentaria de una experiencia.

¿Puede figurarse, que no se trataría sólo de “enseñar” el saber hacer con los conceptos en la clínica, sino que el devenir de la propia enseñanza pueda propiciar los tiempos de una experiencia singular y azarosa, a quienes lo transiten? ¿Qué modos de hacer, qué práctica, puede poner en juego una experiencia en el ámbito de la Universidad? ¿Qué suspenso puede instalarse en las premuras diagnósticas, en el furor terapéutico, en la necesidad apremiante de tener respuestas al sufrimiento humano, a la apabullante multiplicidad de preguntas que nos asedian? Preguntas que se potencian tratando de bordear la angustia de existir en un mundo en el que las referencias simbólicas se desdibujan y fluidifican.

¿Puede la lectura hacer respirar los textos, hacernos respirar entre textos, entre párrafos, entre palabras? ¿Puede la lectura, insuflar un tiempo allí donde la certeza consistente del saber, opaca la evocación como posibilidad intrínseca de nuestro modo de habitar el lenguaje? ¿Por qué proponer la lectura de Freud puede permear una temporalidad diversa, inesperada, potencial? Trayecto que se diferencie y puntúe el tiempo previsto del itinerario académico en un campo disciplinar.

Desde aquí podemos plantear al menos dos preguntas derivadas de la propuesta de interlocución: Lo inconsciente: ¿cómo se lee? Leer lo inconsciente, ¿nos confronta con un problema temporal? Transitamos estas aulas, intentando arribar a las primeras lecturas de la metapsicología freudiana, en un recorrido que nos confronta desde los inicios con la cuestión de la memoria y sus encerronas, sus ocultamien-

tos, sus derivaciones, sus engaños, sus insistencias ¿su funcionamiento?

## INESTABILIDAD DE LOS CONCEPTOS, POTENCIAS TEMPORALES

Los conceptos que bordean y dan forma al territorio inestable de la metapsicología, son presentados por Freud como aproximaciones, convenciones o preguntas. La definición de un concepto siempre es provisoria y se ajusta a zonas de argumentación provocadas por una premura clínica.

Si consideramos en un primer acercamiento, la noción de huella como *vía facilitada* al recorrido de la excitación, nos encontramos con diversos estados de explicación, según transitemos las hipótesis del *Proyecto de Psicología* (1895), del capítulo 7 de la *Interpretación de los sueños* (1905), o de *Más allá del principio del placer* (1920). Tres textos separados en el tiempo en la obra de Freud, que presentan coordenadas distintas en la construcción de la teoría, coordenadas que articulan provisoriamente los impasses que la clínica en su alteridad impone. La lectura de las nociones de huella que Freud dispone en cada una de ellas puede permitirnos labrar un hilo en la elaboración freudiana, en el cual capturar la temporalidad de los conceptos. Ese estilo de elaboración, es en sí mismo la invención-inauguración de un discurso al decir de Michel Foucault, que nos convoca como lectores. Como un llamado a descifrar letras –AZ C3 H9– recibimos una carta. Carta cuyo remitente desconocemos, más allá de quien la escribe en el relato del sueño.

La *Interpretación de los sueños* nos propone, nos arroja a una primera presentación de una instancia o sistema virtual que Freud esboza como lo Inconsciente.

Un esquema, un dibujo muy poco esquemático que nos deja confundidos, tratando de localizar ese otro lugar que no se deja asir, si no es en tensión, en disyunción, con el otro sistema, el Preconsciente-Consciente.

Un sistema, del que sólo sabemos por sus relaciones con aquél que representa a nuestro yo oficial, el de las representaciones palabras, el de los procesos secundarios, el del logos y la comunicación. Sabemos de este sistema por las figuraciones extrañas que se despliegan en los sueños, por el relato inconexo de su recuerdo, a veces intenso y vívido, a veces borroso hasta la desaparición, hasta la desesperación en lo que se escurre. Sabemos de lo inconsciente y su modo de desajustar nuestra cotidianeidad, por aquellos enlaces que nos permiten reconstruir, dice Freud los pensamientos oníricos. Pensamientos que se enlazan en el trabajo del sueño, que se tejen entre agujeros propiciados por la multivocidad de las palabras. *¿Sabemos de lo Inconsciente?*

Al final de su extenso capítulo sobre las operaciones que modulan el trabajo del sueño, Freud en una nota agregada en 1925, vuelve sobre la especificidad del sueño y señala una confusión que arraigó en la práctica del psicoanálisis, “obstinadamente”:

Buscan la esencia del sueño en este contenido latente y descuidan así el distingo entre pensamientos oníricos latentes y trabajo del sueño. En el fondo el sueño no es más que una forma particular de nuestro pensamiento, posibilitado por las condiciones del estado del dormir. Es el trabajo del sueño el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad. (Freud, S. 1984, p.502)

Este señalamiento de Freud a sus contemporáneos, a las primeras derivaciones de este texto fundante, nota al pie escrita en 1925, funciona como puntuación, que reorienta nuestra lectura. Distingue la *especificidad* del sueño está en el trabajo, en el proceso de desfiguración, donde lo que se “desfigura” el contenido latente no es algo preexistente, a descubrir. Se trata de “escuchar” y por lo tanto desandar en la *interpretación*, las relaciones, las diferencias, las insistencias, el estilo de la desfiguración. Es ese movimiento como efecto de las tensiones entre huellas, o entre pensamientos “abstractos” que vuelven a figurarse un y otra vez, lo que presenta las particularidades de la determinación inconsciente. Esta forma peculiar del pensamiento, el trabajo del sueño, orienta la indagación sobre lo Inconsciente. Es un pensamiento, donde nadie puede decirse pensando y sin embargo eso que piensa, empuja hacia el tiempo posterior de la lectura, de la interpretación. El sueño es ese particular momento de nuestro pensar, allí donde no soy yo el que piensa, que nos conmina a la lectura. Si sueño, la lectura del sueño, en el intento de apropiarnos de ese decir excéntrico a nosotros mismos, será una potencial apertura. Apertura de un tiempo a advenir en el que el desciframiento y lo desconocido bascularán en la producción de enlaces e intervalos.

El trabajo del sueño no es entonces una traducción de pensamientos inconscientes ya constituidos. Si el trabajo del sueño es el modo del pensar inconsciente, no hay Inconsciente como texto siempre presente, a traducir (Derrida, 1980). La interpretación desanda pero a su vez re-significa el trabajo del sueño. El saber que se produce a partir de la interpretación, es definido por Freud como “nuevas conexiones entre

pensamientos oníricos que ya estaban”, operando en otro nivel... inaccesible.

Esta expresión de Freud, conexiones nuevas que ya estaban, la encontramos anteriormente en *Psicoterapia de la histeria* (Estudios sobre la histeria, 1895, Freud, S. 1985), cuando presenta distintos modelos dinámicos infiltrados por la resistencia, que articulan los traumas a la formación de síntoma en la histeria. En *Psicoterapia de la histeria*, Freud vislumbra este hallazgo:

¿Se debe suponer que se trata realmente de pensamientos nunca producidos y para los cuales existía una mera posibilidad de existencia, de suerte que la terapia consistiría en la consumación de un acto psíquico interceptado hasta entonces? (Freud S. 1986, p.304)

Entonces, si tenemos en cuenta esta figura paradójica: “lo nuevo que ya estaba”: ¿podemos preguntarnos qué temporalidad diversa, potencial, imposible de secuenciar, ponen en acto los procesos inconscientes?

Por otra parte, es interesante señalar que en el esquema que Freud presenta, aparecen huellas mnémicas por fuera del bloque que representa-presenta al sistema Inconsciente, este último más próximo al borde de la conciencia. Dice Freud que resultaba imposible explicar la formación del sueño sino postulaba a los sistemas psíquicos en conflicto, el que censura y el censurado. Si no destacaba esa división y tensión, lo que ocurría *entre* sistemas, no podía presentar lo Inconsciente. Fuera de la representación de los sistemas Inconsciente y Preconsciente, persisten huellas mnémicas, resistentes, “material mnémico en bruto”, cuyo significado es desconocido, inaccesible a los enlaces con

las representaciones palabras preconscientes. Este material que persiste en el esquema fuera del sistema lcc, es el que arrastra a la regresión, en una especie de aspiración mnémica que trastoca todo ordenamiento temporal imponiendo nexos que conectan con lo desconocido, lo inaccesible...¿lo irrepresentable?

Desde el comienzo de este capítulo esencial en la presentación del psicoanálisis y su concepción de la vida psíquica, Freud localiza al Inconsciente en un trastocamiento temporal. Lo que distingue los diversos lugares psíquicos, es una secuencia temporal, una lógica temporal. A su vez, las formaciones del inconsciente, aquellos fenómenos de la vida psíquica que nos anuncian de su determinación, van a producirse en una regresión que no es ni el retorno de un recuerdo, ni el regreso a un modo de percepción. Entre las percepciones, lo vivido y lo que regresa se intercalan esos “nexos” en “bruto” entre pensamientos oníricos, despojados de representación consciente. El modo de su presentarse-representarse será mediante las figuraciones que escenifican fugazmente, huidizamente, lazos resistentes, insistentes. Condensación, desplazamientos, figuraciones que retienen, viabilizan provisoriamente energías nunca del todo ligadas, atrapadas entre vías siempre abiertas.

En el texto “Freud y la escena de la escritura” Derrida (1980) extrae de la noción de huella en Freud, en la carta 52 y luego en La interpretación de los sueños, un carácter temporal inédito: lo suplementario. La huella freudiana como huella que traza, que abre su camino, como escritura energética de vías facilitadas, conlleva una temporalidad potencial. La huella tiene ya en su origen la condición de la lectura y de la reescritura a posteriori, *nachträglich*.

*La vía facilitada abre el tiempo potencial del suplemento.*

#### LA NOCIÓN DE FACILITACIÓN COMIENZA A LABRARSE EN EL PROYECTO DE PSICOLOGÍA

En el Proyecto de Psicología Freud ([1895]1976) conjetura el funcionamiento de la memoria, el sistema Psi  $\Psi$ , partiendo de la idea de una alteración permanente de los enlaces neuronales. Pero la particularidad de esta alteración permanente es que se trata de una facilitación (*bahnung*), una vía abierta, una disminución de las resistencias en las barreras-contacto entre neuronas. La memoria supone entonces una disposición especial de facilitaciones que hace que una determinada vía pueda seguirse con preferencia a otras. La memoria requiere de selección y diferenciación de esas vías, de los recorridos potenciales de la excitación psíquica. Aclara Freud, estas facilitaciones no pueden ser idénticas, esto disolvería la memoria. No sólo se trata de facilitaciones, sino también de la diferenciación entre ellas. La memoria se ubica en el intersticio, *entre* las barreras que son a su vez, contacto. La memoria se *aloja* inestable en el intervalo que se traza en cada recorrido siendo su determinación, la magnitud energética y el ritmo de sus repeticiones. El recorrido en su posibilidad de trazarse requiere de una figura temporal, la repetición. No hay facilitación sin una variable temporal en su trazado, no se trata sólo de la cantidad de energía. ¿Qué determina esa “selección” se pregunta Freud? Se debate entre lo que considera el factor cuantitativo y lo que designa como “cualidad” del estímulo. Cualidad que en este texto parece aludir a un factor temporal. Sin embargo el factor temporal, tiene

el carácter de lo impensable en el Proyecto, en cierta medida conduce a “lo desconocido”. La pregunta que se hace Freud a lo largo de todo el Proyecto es: ¿por qué una vía, un camino, se elige y desvía la *Qn* en lugar de otro? Sólo sabe de la selección, pero no de su causa. Solo sabe que hay un funcionamiento donde la repetición y la investidura de las neuronas reemplaza la cantidad de energía como factor determinante, pero no sabe de la causa. Establece la determinación de los recorridos. Son estos y no otros. La memoria en el proyecto va a configurarse inaugurando una dimensión temporal que le es propia, intrínseca a su posibilidad de funcionamiento. No se trata del tiempo que se ordena desde el recuerdo que reproduce un pasado vivido, sino de la temporalidad que cobra dimensión a partir de la vía facilitada que impone su repetición. Otra lógica temporal empieza a dibujarse en los intersticios o intervalos neuronales que a su vez se presentan como espacios de resistencia.

Entonces, estas primeras figuras, que Freud no abandona, sino que reformula, como leeremos en 1920 en *Más allá del principio del placer*, establecen ya, anticipadamente, un lugar intersticial para los procesos inconscientes. Lugar que puede pensarse como un no-lugar, como un “entre”, un intervalo que se viabiliza en su trazado, cobra existencia según cualidades, figuras temporales. Podemos preguntarnos aquí: la memoria, provisoriamente entendida como determinación del Inconsciente: ¿*tiene lugar como temporalización?*

En *Más allá del principio del placer*, aparece una definición que remite a la idea de facilitación del Proyecto: “Un supuesto posible sería que en su avance, de un elemento al otro, la excitación tiene que

vencer una resistencia y justamente la reducción de esta crea la huella permanente de la excitación, facilitación” (Freud, S. 1986, p.26)

#### LA HUELLA, LA VÍA FACILITADA, LA REPRESIÓN FUTURA

Freud remite en muchos momentos de *Mas allá del principio del placer* a *La interpretación de los sueños*, retomando el problema de la inscripción en lo psíquico. Revisa aquel texto volviendo a pensar el estatuto de la huella mnémica. Es interesante poner en resonancia la caracterización de las huellas mnémicas, que determinan la compulsión a repetir del analizado en transferencia, con aquella otra noción que deja sin desarrollar en el capítulo VII de la *Interpretación de los sueños*, sobre el *material mnémico en bruto*.

El analizado se comporta en esto de una manera completamente infantil así nos enseña que las huellas mnémicas reprimidas de sus vivencias del tiempo no subsisten en su interior en estado ligado y aún son insusceptibles de ligarse por el proceso secundario. (Freud, S. [1920] 1986, p. 36.)

Desde luego sería vano empeñarse en indicar con palabras el significado psíquico de un sistema semejante. Su característica residiría en la intimidad de sus vínculos con elementos del material mnémico en bruto o sea si queremos apuntar a una teoría que vaya más a lo hondo, en las gradaciones de la resistencia de conducción hacia esos elementos. (Freud, S. [1905] 1986, p.533)

La expresión de “*material mnémico en bruto*” parece aludir en una primera lectura a cierto tipo de percepción primitiva. Pero si se considera la noción huella como

vía facilitada, como “*disposición especial de derivaciones posibles de la excitación psíquica*”, se pone de relieve la idea de nexos. Nexos imposibles de tramitar desde las investiduras preconscientes. Nexos que modulan o dan forma a la regresión: “La ensambladura de los pensamientos oníricos es resuelta por la regresión, en su material en bruto” (Freud, [1905] 1984, p.537)

Si enlazamos esta designación enigmática de un material mnémico *en bruto* con la noción de huella *no ligada*, como dificultad originaria de tramitación en el aparato psíquico, ¿Cómo entender esa percepción primitiva a la que alude Freud, en *La interpretación de los sueños*?

En 1920 las huellas no ligadas remiten a lo traumático. El término *no ligado*, suele ser utilizado por Freud para designar un estado de la energía psíquica. Estado que resulta de la derivación fallida del empuje pulsional, *Drang*. Utilizar esa caracterización para la huella mnémica, conduce a pensar una intersección compleja entre campos heterogéneos, siendo lo *no ligado*, la imposibilidad repetida de inscripción, como efecto estructural y estructurante de esta intersección.

Freud ubica la energía *no ligada* en el empuje pulsional, en las pulsiones y esto produce el aparato anímico una especie de *x*, excitación psíquica innominada. Utiliza esa incógnita *x* para trasladar el término a cada nueva fórmula. En estas fórmulas distingue, energía en libre fluir que busca la descarga y energía quiescente de los sistemas psíquicos. La energía quiescente es la base de lo que define como investidura.

Luego, utiliza el término *no ligada* para referirse a la huella mnémica. Esto es interesante porque hasta este momento supo-

níamos cierta solapamiento entre investidura y huella. La huella, en este texto, se distingue de investidura, porque Freud la adjetiva, conceptualizándola como *no ligada*. Refiriéndose a la repetición en transferencia de los analizandos, Freud dice que nos enseña que las “huellas de tiempos primordiales” no subsisten en su interior en estado ligado, y en cierta medida son “insusceptibles” del proceso secundario. A esta condición de no ligadas deben su capacidad como formadoras, articuladoras de los pensamientos oníricos. Es decir como las vías facilitadas que encuentra el trabajo del sueño para establecer lazos entre los “pensamientos oníricos” que Freud calificaba como abstractos.

Este término describiendo esas huellas que *no se hacen pasado* e insisten, propone una especie de pasaje “no realizado” entre el exceso de energía y la huella *flotante*, inconexa, *fuera del tiempo*. Huella que no se temporaliza, pero que fuerza a la configuración de tiempos psíquicos. El exceso en el origen de lo psíquico, el trauma, es correlativo a la concepción de una huella sin lugar. Exceso que se traduce en defecto de inscripción y empuja a la repetición. Ese empuje a repetir, en el límite ubicaría lo más pulsional, o lo más específico del empuje pulsional. Punto de inscripción, en el sentido de que la derivación de la pulsión en lo psíquico implica una imposibilidad constitutiva. Este sentido se ajusta a la insistencia de Freud en describir un funcionamiento originario.

¿Lo no ligado es lo no localizado que anuda la necesidad de negociación entre sistemas? Lo no localizado entre sistemas, son aquellas huellas no ligadas, sin tiempo, atemporales. ¿Qué se reprime? ¿Qué ligadura se enlazará en el movimiento de la represión?

## ENTRE LOS SISTEMAS PSÍQUICOS: LA REPRESIÓN

En el apartado final del capítulo VII: Lo inconsciente y la conciencia. la realidad. Freud advierte:

Si consideramos con mayor atención, las elucidaciones psicológicas de la sección anterior no nos sugieren el supuesto de la existencia de cerca del extremo motor del aparato, sino de dos procesos o de dos modos en el decurso de la excitación. Nos da lo mismo, siempre debemos estar dispuestos a abandonar nuestras representaciones auxiliares cuando nos creemos en condiciones de reemplazarlas por alguna otra cosa que se aproxime mejor a la realidad desconocida. ( Freud, S. [1905], 1984, p. 598)

En el esfuerzo de inteligir, de hipotetizar, de conjeturar las razones, Freud puede dejar caer aquellas representaciones auxiliares que sostuvieron la presentación del aparato anímico dividido, para dar lugar a tentativas, aproximaciones a lo que no se deja asir, a lo desconocido...En este aproximar pone de relieve la división, la tensión, la diferencia y la posibilidad del conflicto, lo que ocurre “entre” sistemas, como acercamiento más riguroso aunque menos certero a lo desconocido. El modo de construir las razones está tocado, por eso desconocido, en la posibilidad de dejar caer, sin más las representaciones previas. La transcripción y las localidades, el cambio de investiduras. Deslocalizar y dinamizar. Algo no encaja, Freud se pregunta se trata sólo de transcripciones en una nueva localidad y si esa hipótesis sólo nos facilita una representación pero no termina de dar cuenta, de presentar explicando, qué ocurre en el pasaje de un sistema a otro. Pasaje que configura el proceso de la represión sin poder darle forma aún.



La represión cobrará forma, podrá conceptualizarse involucrando el conflicto, la pulsión y los tiempos. La represión como “concepto” no puede ni pensarse ni definirse sino es en tensión con otros conceptos. La represión dice Freud es correlativa al concepto de Inconsciente. No podemos conjeturar el funcionamiento del sistema Inconsciente sino transitamos tiempo a tiempo la represión.

Las distintas hipótesis del comercio entre sistemas, muestran en su heterogeneidad la imposibilidad de ajustar los límites de la explicación metapsicológica. Un horizonte incierto que dificulta una teoría tersa... no puede evitar la oscuridad de la complejidad. Todo se debate en el comercio entre sistemas, y allí Freud postula la atemporalidad de lo inconsciente. Es en el pasaje a la conciencia donde el tiempo pone a jugar su cuenta.

Entonces, Freud sitúa lo atemporal como diferenciación de la diacronía, o tal vez el ordenamiento cronológico adjudicado a la conciencia. Es el tiempo del recuerdo, la rememoración, que se diferencia y anuda sintomáticamente, a otro tiempo que no puede contarse, que resiste en exterioridad. Lo atemporal que caracteriza a lo Inconsciente, sustrae en su insistencia, uniformidad a la experiencia temporal.

#### TEMPORALIDAD DE LOS CONCEPTOS

Los avances, borrando y reescribiendo, el descarte de lo arduamente elaborado, la detención y el cuestionamiento total y parcial de los supuestos, es el modo en que Freud teoriza su experiencia. En ese movimiento, entre las recurrencias, las puntuaciones, los pasajes que despliegan sus conceptos, se enhebra nuestra experiencia de lectores. El tiempo que opera en la

modulación de los conceptos es insuflado por la lógica que articula la latencia de las huellas. Tiempo alojado en la huella, que las deslocaliza, sustrayendo la causa a la sobredeterminación inconsciente.

Pareciera que hoy aún preguntándonos por ¿qué es lo Inconsciente? estamos tomados de cierta atemporalidad, de un tiempo que no pasa, que se suspende hasta que lo hagamos “pasar”. Tiempo que pasa y no pasa, preguntándonos sobre el sufrimiento que nos interpela y nos sujeta en el síntoma, relatando una vez más, de otro modo, figurando lo imposible que se sustrae en el ombligo del sueño. La atemporalidad de lo inconsciente es la posibilidad de cada uno de hacer experiencia de ese otro tiempo que discurre zigzagante en los recuerdos y ficciones que nos cuentan y nos permiten contarnos cada vez de otro modo.

Lacan (1987) remarca que no se trata de un Inconsciente atemporal, sino de la apertura de otra dimensión temporal. Se tratará del tiempo lógico, atrapado en la evanescencia de la experiencia del Inconsciente. Tiempo lógico que sólo desplegará sus figuras en transferencia, donde el acto analítico reescribirá, enlazando, las huellas de lo que no tiene lugar y empuja a la repetición. Atemporalidad que produce tiempos.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (1991). El narrador. *Iluminaciones IV*. Madrid, España: Taurus Humanidades
- Benjamin, W.(2001). Sobre algunos temas en Baudelaire. *Ensayos escogidos*. Mexico D.F.,México: Ediciones Coyoacán.
- Derrida, J. (1980). *Freud y la escena de la escritura. Suplemento de las Notas*, N°1. Buenos Aires, Argentina: EFBA.
- Freud, S., Breuer J., [ 1895] 1986, *Estudios sobre la histeria*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1905] 1984, *La interpretación de los sueños*. Buenos aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, S. [1920], 1986. *Más allá del principio del placer*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Lacan, J. [1964] 1987. *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

## NORA BOLIS

Psicoanalista  
Doctora en Psicología, UNR.  
Docente e investigadora en la Facultad de Psicología de la UNR.  
Profesora Adjunta en la cátedra de Psicoanálisis 1  
Ha publicado diversos artículos sobre la metapsicología freudiana, y la enseñanza del psicoanálisis en la universidad.  
Dirige el proyecto de investigación: “Adolescentes y espacios virtuales: imagen del cuerpo y alteridad”, Facultad de Psicología/Irice-Conicet.



# La pesadilla

## *The Nightmare*

### Valeria Decorte

Correspondencia:  
valeriadecorte@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Rosario  
(UNR). Argentina

**RESUMEN:** En este trabajo, se retoma un tema que es explorado desde una perspectiva psicoanalítica, artística y literaria, en donde se entremezclan la tradición médica y la tradición popular. A partir del recorrido de diferentes autores se intenta una posible teorización de la temática, sobre todo teniendo en cuenta aspectos metapsicológicos que permitan establecer diferencias entre la pesadilla y el sueño. Retomando una constelación de conceptos que va del ombligo del sueño, lo siniestro hasta el dolor se intenta crear un horizonte de lectura que recorra tanto lo teórico como lo clínico.

**PALABRAS CLAVE:** Pesadilla - Sueño - Siniestro - Goce - Dolor

**ABSTRACT:** In this work, is taken up a topic that is explore from a psychoanalytic, artistic and literary perspective, where medical tradition and popular tradition mix. Based on the trajectory of different authors a theorization of the theme is attempted, especially considering metaphysics aspects that allow to establish the difference between the nightmare and the dream. Taking up a constellation of concepts from the navel of the dream to the sinister and pain, a reading horizon is created and both theoretical and clinical aspects are taken into account.

**KEY WORDS:** Nightmare - Dream - Sinister - Jouissance - Pain

#### Cómo citar:

Decorte, V. (2022) La pesadilla en *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 47 a 55.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

#### Recibido:

17 - 08 - 2021

#### Aceptado:

27 - 09 - 2021

#### Publicado:

05 - 05 - 2022



Entremos en la pesadilla, en las pesadillas. Las mías son siempre las mismas  
J. L. BORGES

A veces me gustaría que el sueño siga, para descubrir lo que es horrible, en lugar de despertarme (a propósito de sueños horribles con brujas)

D. WINNICOTT

Hubo años en los que atesoraba mis pesadillas. Eran pequeños cofres de horror que contemplaba cada tanto con regocijo.

L. GUERRIERO

## 1-LA PESADILLA DE FÜSSLI

*The Nightmare* es un cuadro pintado por Füssli, pintor suizo establecido en Gran Bretaña, de estilo manierista, entre el neoclasicismo y el romanticismo. Este cuadro ha conocido diseños preparatorios y versiones diferentes: el íncubo cambia de aspecto, el caballo no aparece en versiones preparatorias. Las más famosas son: la de 1781, que se encuentra en el Instituto de Arte de Detroit y la otra, de 1790-91, que se encuentra en el Museo Goethe de Frankfurt. Como plantea Jean Staroviski (2010) el cuadro además de traducir pictográficamente el *nightmare*, también recoge y condensa la tradición médica con respecto a la pesadilla y lo que corresponde a la leyenda, atesorada en la literatura. Las dos versiones que nos sirven de referencia, tienen diferencias sutiles, hasta podríamos decir que muestran la reproducción persistente, la fijeza en las imágenes, el siempre “lo mismo” de la propia experiencia de la pesadilla.

En el cuadro vemos a la soñadora y vemos al mismo tiempo lo que ella “ve” en el sueño. El clima es intenso, no solo el gris azulado, el mundo nocturno, lunar, sino también lo que “vemos” (lo que nos “atrapa”) nos sume rápidamente en lo que llamaremos el furor de la pesadilla. Impresiona la postura corporal de la soñadora que pareciera ser de abandono y sumisión, pero también de voluptuosidad. Un íncubo de cuclillas, sobre su pecho, con mirada inquisidora y penetrante. En el fondo y replicando esa mirada un caballo (mara, yegua) espiando por una ventana. Ernest Jones (1967) citando a Montanus, agrega que bien pudo ser esta la descripción que toma Füssli para pintar su cuadro: “(...) en el bajo Wuppenau (en Suiza) la mara penetra por el ojo de la cerradura en la habitación, bajo la forma de un corcel, extiende sus patas delanteras sobre el pecho del durmiente, y con brillante mirada lo contempla en la más alarmante forma” (p.55).

## 2- LA PESADILLA DE JONES

No eludiremos en este trabajo, un libro paradigmático escrito por Ernest Jones. Este libro es interesante porque reúne la teoría psicoanalítica, con toda la tradición popular, literaria y médica (justamente la que retoma Füssli en el cuadro), haciendo hincapié sobre todo en la relación existente entre pesadilla y supersticiones medievales que van de 1450 hasta 1750. Fue en esa época que se describió un demonio que visitaba de noche a mujeres y hombres y que oprimiendo sus pechos los poseía en contra de su voluntad. Esos visitantes son los íncubos y súcubos. Otra de estas criaturas es el hombre lobo, plasmando la idea del hombre convertido en animal, acom-

pañada a la del vagabundo nocturno y del placer canivalístico.

Por último, el diablo y las brujas, que como señala Jones están íntimamente conectados pero que en la elaboración de la creencia en la brujería entran en juego más factores que en el concepto del diablo, ya que lo que interviene en este caso no son seres imaginarios (como los descriptos anteriormente) sino seres reales. Todas estas son construcciones elaboradas mediante numerosos elementos que fueron sufriendo transformaciones a lo largo de la historia.

Jones describe además ciertas características de las pesadillas, por ejemplo:

- 1- Miedo de agonía
  - 2- Sensación sofocante de opresión en el pecho
  - 3- La convicción de una insalvable paralización
- Otros rasgos, menos evidentes son:
- 4- Sudor frío
  - 5- Palpitación convulsiva del corazón
  - 6- A veces un flujo de secreción seminal o vaginal

Otro aspecto trabajado por el autor es el de la etimología de la palabra en distintos idiomas. En inglés *nightmare*<sup>1</sup> significó originalmente “espíritu malo nocturno” Jones señala que *mare* (incubo, súcubo) se transformó en el verbo *merran* (estrujar). El mismo gesto es el de Borges en su conferencia sobre la pesadilla, donde repasa: *Efiates* en griego (el demonio que inspira la pesadilla), *Incubus* en latín (el demonio que oprime al durmiente), *Alp* en alemán (elfo) y por último “la palabra más sabia y ambigua” (Borges, 2016, p. 144), *nightmare* en inglés.

Sin embargo, la tesis fundamental del libro consiste en plantear que la pesadilla es la expresión de un conflicto psíquico

relacionado con un deseo incestuoso. Además, el autor otorga un papel fundamental al fantasma de la escena primitiva (concepción sádica de la cópula parental). Con esto queda plasmada la interpretación psicoanalítica acerca de la teoría del sueño y la sexualidad.

Nos interesaría acentuar, de lo anteriormente reseñado, algunos elementos que se destacan de esta experiencia: la pasividad, la inermidad, el sometimiento, la inmovilidad corporal, pero también la fascinación. Además, subrayar que a través de distintas figuras se nombra al enemigo que roba al sujeto el dominio de sus actos. Figuras que representan aquella fuerza extraña, tan ajena, pero a la vez tan propia, tan temida, pero a la vez tan deseada, tan lejana y fuera del sujeto, pero a la vez tan cercana y tan dentro de él. Figuras tan profundamente interrogadoras e inquisidoras. Retomaremos, a la luz de lo establecido por Freud en “El problema económico del masoquismo”, la tesis de Jones, sobre todo la que respecta a la concepción sádica de la cópula parental.

### 3- LA PESADILLA DE LACAN

Es el aspecto anteriormente señalado, el que retomará Lacan en su breve comentario acerca de la pesadilla en el contexto de uno de sus seminarios. Para él esta experiencia está marcada por una fenomenología fundamental: “(...) la angustia de la pesadilla es experimentada, hablando con propiedad, como la angustia del goce del Otro” (Lacan, 2006 p.73). Aclarando que el ser (incubo, súcubo, etc) que pesa, que oprime por su goce, es también un ser que interroga, desarrollándose en la dimensión de una pregunta que constituye un enigma. El ejemplo más relevante sería la Es-

finge.<sup>2</sup> Esa pregunta aporta la forma más primordial de la dimensión de la demanda. “Henos aquí conducidos a interrogar una vez más la relación entre una experiencia que puede ser llamada pre-subjetiva, en el sentido corriente del término sujeto, y la pregunta en su forma más cerrada, en forma de un significante que se propone a sí mismo como opaco, lo cual es la posición del enigma” (Lacan, {1962-63} 2004 p 73/74)

Luis Gusmán (2015) en su trabajo “Demonios de la pesadilla” plantea que la referencia de Lacan, al ser que oprime el pecho con su goce extranjero, pareciendo dar lugar a una sustancialización del goce del cuerpo, no es más que un producto residual de la misma tradición, retomada tanto por Jones como por Füssli. Es como si la naturaleza misma de la pesadilla impidiera desarmar la articulación primera, creando una fijeza aún en la manera de transmisión y argumentación del concepto, propagando prácticamente intacto ese residuo.

Nos detenemos y provisoriamente construiremos una serie: angustia, terror, miedo, pavor, sueño, sueño de angustia, pesadilla. Que bien podría entrelazarse con otra: furor, posesión, poder opresivo, hundimiento, precipitación de nuestra pérdida.

#### 4- LA PESADILLA DE FREUD

Hay que considerar, además de su valor enigmático, el lugar ectópico que la pesadilla posee. Lugar equívoco que no se inscribe seguramente en el paréntesis que implica el dormir. Un lugar, donde florecen dos polos: el dolor y lo siniestro. Experiencia que proviene y que “despierta” el “fondo de los tiempos”. ¿Podremos emparentar

ese fondo con el famoso planteo de Freud acerca del ombligo del sueño? Cicatriz que rememora aquel subsuelo, aquel antes del nacimiento, aquella herida sangrante donde no es posible, ninguna distinción y ninguna separación. “En los sueños mejor interpretados solemos vernos obligados a dejar en tinieblas determinado punto, pues advertimos que constituye un foco de convergencia de las ideas latentes, un nudo imposible de desatar, pero que por lo demás no ha aportado otros elementos al contenido manifiesto. Esto es entonces lo que podemos considerar como el ombligo del sueño, o sea el punto por el que se haya ligado a lo desconocido.” (Freud, 1981, p.666).

Esta imagen del ombligo, es lo que Lacan retomará en el *Seminario 2* cuando analiza el sueño de la inyección de Irma y el sueño del hombre de los lobos para plantear que entre la escena y lo que el sujeto ve en el sueño, hay una hiancia más significativa que entre el contenido latente y el contenido manifiesto de un sueño. Hay dice Lacan ({1954-55}1992): “(...) una visión fascinante, que suspende por un tiempo al sujeto, en una cautivación donde se extravía”. Unas líneas más y prosigue: “En ambos casos nos encontramos ante una suerte de vivencia postrera, (...) relación abisal con lo más desconocido, marca de una experiencia privilegiada excepcional donde un real es aprehendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica” (p.265)

Sabemos que el sueño se afirma en la “otra escena” (*andere Schauplatz*), en cambio, la pesadilla tambalea, haciendo estallar la escena onírica placentera, como si de pronto el telón no funcionara, como si el límite entre lo decible y lo indecible, lo legible y lo ilegible se precipitara ha-

ciendo estallar tanto al sujeto como a la escena misma. ¿Las imágenes inquietantes e insistentes de nuestras pesadillas serán las sombras que proliferan después del estallido?<sup>3</sup>

A la riqueza del contenido manifiesto del sueño se opone el estereotipado de la pesadilla. A la riqueza del relato del sueño se opone el lento discurrir de detalles visuales y de sensaciones de la pesadilla (caídas prolongadas, persecuciones sin fin, gritos inaudibles, ecos ensordecedores, laberintos infinitos, animales inquietantes, etc.) Para Freud lo importante del sueño es el trabajo y sus operaciones: condensación, desplazamiento, miramiento por la figurabilidad. O sea, la serie de transformaciones que se operan a partir de distintos desencadenantes como las mociones pulsionales, los restos diurnos, hasta el producto terminal: el relato. Si bien es cierto que el sueño mantiene también una relación electiva con lo visible, su función (cualquiera sea su contenido) será figurar la inaccesibilidad a la escena infantil y mantenerla en otro estado: “(...) no rechazaremos —dice Freud— la probabilidad de que la transformación de las ideas en imágenes visuales sea también en el sueño la consecuencia de la atracción que el recuerdo, representado visualmente, y que tiende a resucitar, ejerce sobre las ideas privadas de conciencia, que aspiran a hallar una expresión. Según esta hipótesis, podría también describirse el sueño como la sustitución de la escena infantil, modificada por su transferencia a lo reciente. La escena infantil no puede conseguir su renovación real y tiene que contentarse con retornar a título de sueño” (Freud, 1981, p. 678).

Pero, ¿cuál sería la razón por la cual la pesadilla no se somete a esta lógi-

ca? Es decir, al orden de las deformaciones y transformaciones, al orden del disfraz, al cual incesantemente y cada noche se someten nuestros sueños.

Esbozaremos e indicaremos algunas direcciones para responder. La pesadilla se anuda con los dos polos antes señalados: por un lado, el dolor como contracara de la vivencia de satisfacción (recordemos el “Proyecto...”, como también bastantes años más tarde la adenda de “Inhibición, síntoma y angustia”). Por otro lado, recurrir a lo que Freud llama lo siniestro vivenciado, ese punto paradójico donde la misma cosa se da en dos estados a la vez. Donde ya no sabemos que es interior y exterior, qué es lo que me pertenece y qué pertenece al otro, es decir donde los límites se borran, vacilan. Freud decía que la experiencia de lo siniestro es sentirse completamente desorientado. Indicando que una de las formas que adopta es la repetición de lo igual, que según él “...recuerda el desamparo de algunos estados oníricos. Antaño, cuando al recorrer en una calurosa tarde de verano las calles desiertas y desconocidas para mí de una pequeña ciudad italiana, fui a dar a una zona sobre cuyo carácter no podía quedar mucho tiempo en duda. Podían verse sólo mujeres pintarrajeadas en las ventanas de las pequeñas casas, y me apresuré a abandonar la estrecha calle doblando en la primera esquina. Pero después de que yo vagara un rato sin rumbo, me encontré de pronto en la misma calle, en la cual empecé a llamar la atención, y mi apurado alejamiento tuvo como consecuencia que, tras un nuevo rodeo, vine a dar allí por tercera vez.” (Freud, 2014, p.105).

El tema del dolor en la obra de Freud tiene irrupciones esporádicas pero preci-



sas. Este se distingue cualitativamente de otros afectos y cuantitativamente siempre es del orden del exceso. Es el exceso de excitación y su choque con los dispositivos antiexcitación lo que traba toda posibilidad de enlace (incluso a nivel del proceso primario) produciendo una suerte de implosión. Freud recurrirá a metáforas como hemorragia interna, agujero en la psiquis. Produciéndose una suerte de derrame interno que no consigue una estabilización. Este modelo de choque, de concentración de las cargas, es el que sirve a Freud para dar cuenta tanto del dolor físico y psíquico.

#### 5- A MODO DE EJEMPLO, ALGUNOS RELATOS

“Soñé que estaba en mi casa, sentía que había alguien pero no lo veía. Sentí terror. Me desperté, pero en lugar de aliviarme, ahora era el terror el que me perseguía. Tenía los brazos destapados, los metí adentro de las sábanas, me tapé hasta la cabeza y por casi dos horas no me puede dormir, seguía sintiendo que había alguien ahí.”

“Soñé que alguien me agarraba de atrás, yo me quería dar vuelta y no podía” Estuve todo el día con una sensación horrible. Quería sacudirme, como se sacuden los perros cuando se mojan, para sacar esa idea dentro de mi cabeza”

“Siempre tengo la misma pesadilla: me persiguen vampiros. Quiero correr y no puedo”

“Tengo muchas pesadillas, pero lo más terrible es que cuando las tengo en algún momento creo despertarme y eso me tranquiliza. Al rato, desesperada me doy cuenta que sigo soñando”

#### 6- A MODO DE CONCLUSIÓN

El sueño es lo que hace visible, lo ya visto, vuelto invisible. La pesadilla es la ceguera que devuelve al sujeto a lo visible. El sueño mostrando, deja lugares en sombra. En la pesadilla todo se nos muestra, todo se hace visión.<sup>4</sup> Sin telón, sin pantalla no hay film, sin escenario no hay representación, sin tela o marco no hay cuadro. La pantalla del sueño es en definitiva una barrera protectora. En la pesadilla esta barrera se borra, se desdibuja y entonces se produce el viraje: aparece el incesto consumado, que produce gozo y terror, penetración y devoración, acompañadas de sensaciones que oscilan entre el cuerpo naciente y el cuerpo petrificado. Entonces lo que se muestra es la mancha, el fuera de foco, el *punctum* de la fotografía.

Todos los autores coinciden también en lo vívido de la experiencia de la pesadilla (el trenzado que se produce entre pesadilla y despertar es diferente del que se produce en el sueño y el sueño de angustia). Es en este sentido que también podemos situar la pesadilla dentro del terreno cercano al trauma como marca de lo inolvidable. Como experiencia comandada por ese resto inasimilable, esa repetición fosilizada, ese retorno a lo alucinatorio (de ahí ese aspecto vívido). La diferencia con los sueños traumáticos radica en el despertar. La angustia en la pesadilla no es suficiente para devolver al estado de vigilia al soñante. La pesadilla pospone monótonamente los desenlaces. Podríamos afirmar que lo que quiebra el estado del sueño es la pesadilla más que el despertar. Experiencia en donde, muchas veces, se vuelve indiscernible el tiempo del soñar y del despertar. El despertar no funciona más como salvaguarda como en la experiencia del

sueño de angustia.<sup>5</sup> Si el sueño comporta con el objeto relaciones de acercamiento (via regrediente-alucinación) y distanciamiento, la pesadilla se mantiene incólume siempre al borde del abismo, siempre cerca a la mirada de Medusa, a la Esfinge, en el momento de formular el enigma, a la Quimera ardiente.

Al borde de la vigilia florece un lugar propicio para que los sueños desplieguen sus imágenes, al borde del sueño, florece bestialmente un lugar sin lugar, un tiempo sin tiempo, un cuerpo inercial. La pesadilla se constituye así, por excelencia en un accidente del dormir (pero también del despertar, y en eso radica su paradoja). Cuando un sueño emigra de una puesta en imágenes a una puesta en palabras, algo se pierde y algo se conquista, su interpretación. En la pesadilla la emigración se hace pobre y deficiente. La distancia entre la puesta en imágenes y la puesta en palabras se vuelve casi nula. El sueño es gustoso del traslado, de la traducción, de la invención, la pesadilla en cambio, del calco, del plagio, de la clausura. Hasta el más salvaje de los sueños soporta una domesticación, en cambio, la pesadilla comporta esa marca de origen y del origen que imposibilita amansarla, sujetarla, moderarla.

Retomando la andadura descriptiva que propone Jones en el libro antes citado (el miedo, la paralización, la opresión) proponemos desplegar fundamentalmente una clave de lectura (que guío todo el trabajo): el tema del dolor como ese resto no asimilable. Señalemos que éste ocupa una posición media entre la angustia y el duelo, pero también entre la carga de objeto y la carga narcisista. Por otro lado, habría que trazar otro horizonte de trabajo con respecto a lo que Jones retoma como tesis fundamental: deseo incestuoso y con-

cepción sádica de la cópula parental. Con respecto al sadismo, solo cabe señalar y rectificar a Jones a partir de la propuesta freudiana con respecto a la posición primaria (y estructural) del masoquismo en “El problema económico del masoquismo” como aquel resto tanático que obliga a ordenar de otra forma la teoría. Con respecto al incesto, sostenemos que la pesadilla se acerca peligrosamente a ese “centro de incandescencia o de cero absoluto, que es psíquicamente irrespirable” (Lacan, {1959-60}, 1992, p. 243), a ese centro fascinante por siempre excluido, a ese punto de fuga que encguece, perturbando y astillando al sujeto hablante y permitiéndole sólo algo del orden de un grito mudo.

Río abajo, el sueño, modelo de las formaciones del inconsciente: objeto de angustia y de placer, de nostalgia y de análisis, siempre encubridor. Río arriba, la pesadilla, con sabor a horror (diría Borges), confundiendo las fronteras entre el cuerpo y la psiquis, delatando la ausencia, el hueco, la depresión, la interrupción, en los confines del análisis y a su vez en el centro mismo.

## NOTAS AMPLIATORIAS

1. *Mare* en inglés remite a yegua, entonces *nightmare* consigna: yegua de la noche.
2. No hay que olvidar que este personaje precede al drama de Edipo. Remitimos al lector a otro cuadro: “Edipo y la esfinge” de Gustave Moreau. La esfinge alada está subida sobre Edipo, apoyando sus garras traseras sobre sus muslos y las delanteras sobre su pecho. Los senos erguidos, apun-

tando a su corazón y lo más impactante tal vez las miradas entrelazadas, penetrantes, fascinadas y al mismo tiempo desconfiadas.

3. En el libro *La barca silenciosa* (2010) Pascal Quignard se refiere al momento en que Gorki descubrió el cine y lo llamó “reino de sombras” “El fondo viene hacia delante y se precipita ante nuestra mirada. Es terrible de ver; este movimiento hecho de sombras avanza a toda velocidad a partir del fondo. Esta proyección violenta de fantasmas que repiten sus gestos para la eternidad es como una pesadilla de la cual uno no llega a despertarse del todo. Lo que he visto me ha empapado la espalda de sudor. Un nocturno lejano aparece, nos aborda, nos engulle para desaparecer en el silencio” (p.134)

4. Es interesante detenerse y retomar un fragmento del ensayo de Starovinski (2010) a propósito del cuadro de Füssli: “...el sujeto que sueña es, seguramente, la joven mujer, y el cuadro se deja leer desde un comienzo como una materialización masoquista de la dormida. Pero desde el momento en que admitimos que el soñador es también el pintor, y, con él, nosotros mismos nos convertimos en sus cómplices, ¿cómo desconocer el sadismo profundo que se inflige a la figura femenina? La pregunta ¿Quién sueña? Es importante aquí, incluso en su indecisión” (p. 112,113)

5. Cuantas veces nos lamentamos (o nos tranquilizamos) con el tiempo pasado de la frase: “Fue sólo un sueño”. Al contrario, ante los avatares abrumadores de la vida es común utilizar otra expresión: “Es una pesadilla” (subrayemos el pesado presente)

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges, J (2016) “La pesadilla” en *Siete noches*, Buenos Aires: Sudamericana
- Freud, S (2014) *Das Unheimliche. Manuscrito inédito*, Texto bilingüe, Buenos Aires: Mármol-Izquierdo editores
- Gusmán, L (2015) “Demonios de la pesadilla” en *Revista Conjetural N° 63*, Buenos Aires: ediciones Sitio
- Jones, E (1967) *La pesadilla*, Buenos Aires: Hormé
- Lacan, J {1962-63} (2006) *El Seminario de Jacques Lacan: La angustia*, Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ {1959-60} (1986) *El Seminario de Jacques Lacan: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós
- \_\_\_\_\_ {1954-55} (1992) *El Seminario de Jacques Lacan: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires: Paidós
- Staroviski, J (2010) *Tres fureros. Estudios sobre la locura y posesión*, Buenos Aires: Ed Claves.
- Quignard, P (2010) *La barca silenciosa*, Buenos Aires: El cuenco de Plata

## VALERIA DECORTE

Psicoanalista. Magister en Psicoanálisis. U.N.R. Docente e investigadora categorizada. Jefe de trabajos prácticos en la materia Clínica II.

Miembro del Comité editorial de la revista “Psicoanálisis en la Universidad”. Docente del “Taller de investigación y escritura II” en la Maestría en Psicoanálisis de la U.N.R. Directora, evaluadora y jurado de tesis en dicha carrera.



# Lo onírico es político. Sobre la interpretación cultural de los sueños

*The oneiric is political.*

*On the cultural interpretation of dreams*

**Leandro Drivet**

Correspondencia:  
leandrodrivet@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Entre Ríos  
(UNER). Argentina

**RESUMEN:** En este trabajo, reflexionamos sobre la politicidad del inconsciente a partir de la peculiar interpretación de los sueños propuesta por Charlotte Beradt en *El Tercer Reich de los sueños*. Los relatos oníricos que dicha obra reúne nos permiten destacar y explorar el valor de verdad de los sueños como un atributo que rebasa la esfera de lo íntimo, situando el deseo y la angustia en un horizonte histórico y colectivo. En este camino, analizamos la hermenéutica beradtiana a la luz de conceptos filosóficos y psicoanalíticos que subrayan la ambigüedad inagotable de lo inconsciente, en el que coexisten el sometimiento y la libertad, el trauma y su elaboración. Nos detenemos en las dimensiones políticas del sentimiento de culpabilidad, que se muestra en ciertos sueños no sólo como el destino íntimo de lo colectivo, sino también como el impulso político en lo aparentemente personal. Apelando a la historia cultural, ponemos en perspectiva a los sueños como testimonios de una época de la que son resultado y, complementariamente, para finalizar, recurrimos a una interpretación de Moisés y la religión monoteísta que nos lleva a preguntarnos, con Freud, si a veces no es la historia la hija de un (mal) sueño.

**PALABRAS CLAVE:** Sueños - Inconsciente - Política - Historia - Psicoanálisis

**Cómo citar:**

Drivet, L. (2022) Lo onírico es lo político. Sobre la interpretación cultural de los sueños. en Revista psicoanálisis en la universidad Nº6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 57 a 75.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

**Recibido:**

20 - 10 - 2021

**Aceptado:**

01 - 11 - 2021

**Publicado:**

05 - 05 - 2022

**ABSTRACT:** In this work, we reflect on the politics of the unconscious from the peculiar interpretation of dreams proposed by Charlotte Beradt in *The Third Reich of Dreams*. The dream stories that this work brings together allow us to highlight and explore the truth value of dreams as an attribute that goes beyond the sphere of intimacy, placing desire and anguish on a historical and collective horizon. Along this path, we analyze Beradtian hermeneutics in the light of philosophical and psychoanalytic concepts that underline the inexhaustible ambiguity of the unconscious, in which submission and freedom, trauma and its elaboration coexist. We stop at the political dimensions of the feeling of guilt, which is shown in certain dreams not only as the intimate destiny of the collective, but also as the political impulse in the apparently personal. Appealing to cultural history, we put dreams into perspective as testimonies of an era from which they are the result and, conversely, to finish, we recall an interpretation of Moses and monotheistic religion that leads us to ask, with Freud, if sometimes history is not the daughter of a (bad) dream.

**KEY WORDS:** Dreams, Unconscious, Politics, History, Psychoanalysis

“Interpretar a partir del sueño. Lo que a veces no se sabe ni se siente exactamente despierto (...) lo enseña inequívocamente el sueño.”

Friedrich NIETZSCHE  
([1879] 2007a, §76, p. 31).

“El peligro mortal por excelencia era hablar en sueños. Contra eso no había remedio”

George ORWELL  
([1949] 2000, p. 77).

En medio de la pandemia por COVID-19, muchos amigos del psicoanálisis de habla castellana nos enteramos de la existencia de lo que George Steiner (1983, p. 13) llamó con razón en 1983 “un clásico desconocido”. El crítico literario y traductor se refería a *Das Dritte Reich des Traums*, libro de la periodista, peluquera y traductora berlinesa Charlotte Beraldts ([1966] 2019) que Leandro Levi y Soledad Nívoli, profesores e investigadores de la Universidad Nacional de Rosario, tradujeron a nuestra lengua por primera vez. Esta apuesta intelectual vierte a nuestra lengua la última edición alemana de 2016, que Surkhamp lanzó con motivo del cincuentenario de la primera edición del libro. Con este trabajo, Nívoli y Levi no sólo pusieron a disposición de los hispanoparlantes un documento extraordinario, sino que contribuyeron a rescatarlo del desconocimiento o de la indiferencia en nuestro mundo lingüístico más habitual. En las siguientes líneas, nos disponemos a compartir unas reflexiones que enlazan, a partir del enfoque beradtiano, testimonios de la politicidad de lo inconsciente. La interpretación cultural de los sueños a la que nos referiremos no es sólo la del abordaje teórico con el que se analizan ciertos materiales oníricos, sino, especialmente, la

oblicua<sup>1</sup> interpretación de la cultura que realizan los sueños.

## TEORÍA POLÍTICA DEL INCONSCIENTE

En 1933, cuando la República de Weimar había caído definitivamente, la periodista Charlotte Beradt comenzó en Berlín a recopilar relatos de sueños de ciudadanos no comprometidos con la militancia política. Tenía 25 años, y continuó esta tarea hasta 1939, cuando debió exiliarse. Los sueños reunidos narraban de un modo singular la transición de la democracia al régimen totalitario, y advertían, a quien estuviera dispuesto a oír (y a quien pudiera hacerlo) de la catástrofe que se estaba incubando. Además de original, la obra compuesta es audaz y valiente, puesto que el mero registro de los sueños significaba un peligro. Hay que recordar que el 10 de mayo de 1933, los nazis, entre ellos profesores y estudiantes, en un simulacro de ópera acompañado con música patriótica, habían incluido la obra de Sigmund Freud en la quema pública de libros considerados “obras extrañas al espíritu alemán” (*Undeutsche Schriftmaterial*) en la *Opernplatz* de Berlín (Gay, [1988] 2010, p. 657, Major y Talagrand, 2007, p. 7). Aunque la perspectiva teórica de Beradt se distanciara de la psicoanalítica en su abordaje del material onírico, la interpretación de los sueños era un trabajo ligado a una ciencia “degenerada”, y los sueños reunidos, evidentemente “antialemanes”. Por ello, Beradt debió disfrazar en su escritura cualquier referencia directa que pudiera resultar incriminatoria. Para evitar que el

1 Aludimos a la función “oracular” del sueño. Uno de los epítetos de Apolo en la tragedia griega es *Loxias*, voz conectada con el adjetivo *loxós*, “oblicuo”, que hace alusión a las ambiguas respuestas del oráculo (cf. Sófocles, 1981, p. 327, n. 24).

material cayera en manos de los nazis, la joven periodista mantuvo escondidas las transcripciones parcialmente encriptadas, dispersas entre las páginas de los libros de su biblioteca, hasta que finalmente, logró burlar la censura del régimen –que bien podríamos denominar “censura onírica”– para que las narraciones atravesaran las fronteras.

Pero las dificultades no terminan allí. La historia de las traducciones de este libro es sorprendente. Publicado en alemán por primera vez recién en 1966, fue traducido casi de inmediato al inglés, y editado en esa lengua en 1968. Entonces, más allá de alguna reedición, hubo que esperar 23 años hasta que fuera vencido el umbral anglosajón y apareciera la traducción italiana, en 1991. Desde ese momento, transcurrieron 11 años más hasta que se vertió al francés, en 2002. De nuevo, hasta 2015 no vio la luz la versión croata, y en 2017 la traducción portuguesa. ¿El halo de silencio que rodeó cada publicación es acaso parte de la “resistencia” (en sentido psicoanalítico) de la recepción, de la cultura que lee ese material (otra vez: la censura onírica)? ¿Es tal vez un efecto inevitable del “clásico desconocido”? ¿Ocurre acaso que la terrible carga de verdad de los sueños apenas puede tolerarse aún en los discursos cuidadosamente sustraídos de la publicidad? La recopilación de los relatos tanto como la organización del material por parte de Beradt prueba el valor *aléutico* de los sueños (su valor teórico, cf. Eco, 2017, pp. 384-387) en un sentido que va más allá de la clínica: demuestra que éstos son vehículo de una verdad que no se circunscribe a lo psicológico-individual. Lo que el sueño muestra, al modo de una obra de arte, no es la verdad real-objetiva, sino los aspectos *des*-conocidos de un

mundo bien conocido (y por ello desconocido). No hay razón para limitar el alcance de este pensar inconsciente a la vida familiar o íntima.

La comparación del sueño con la obra de arte es sugerente para ampliar el alcance de sus posibles lecturas y significaciones. Friedrich Nietzsche ([1872] 1994, pp. 40-41) concibió a los sueños como obras dramáticas, definió a la interpretación de los sueños como “el verdadero arte poético”, y llamó “razón poética [*Dichtende Vernunft*]” (Nietzsche, [1881] 2000, p. 136) a la facultad que presta su lenguaje al instinto demandante, tanto en el sueño como en la vigilia. Sostuvo que “[n]o pensamos solo en el interior del sueño [*Traum*], sino que el sueño mismo es el resultado de un pensamiento” (Nietzsche, [1878] 2007, p. 356). El sueño produce desconcierto en el intérprete porque “valora de manera cabalmente opuesta aquel fondo misterioso de nuestro ser del cual nosotros vivimos la apariencia” (Nietzsche, [1872] 1994, p. 58). El “otro mundo” que se percibe en los sueños no es sino el nuestro, bajo la oblicua perspectiva de lo inconsciente. La historia enseña que el descrédito de la agudeza del pensamiento latente puede llevar a equivocaciones fatales que incluyen el ámbito de la política: Calpurnia, la última mujer de César, le aconsejó a éste que no acudiera al Senado durante los idus de marzo porque había tenido un mal sueño. Le hicieron caso omiso, y César fue asesinado (cf. Eco y Carrière, 2017, p. 58).

La interpretación que Beradt hace del material onírico reunido por ella demuestra que “desde sus inicios las personas de todos los grupos de la población podían reconocer mientras dormían los principios y las metas del estado totalitario, así como sus consecuencias a largo plazo (lo que



retrospectivamente daba a sus sueños la apariencia de profecías)” (Beradt, [1966] 2019, p. 125). Éste es sin dudas el valor más relevante de la obra: la recuperación de los sueños como perspectivas capaces de ofrecernos una mirada incisiva sobre los aspectos no ignorados sino desconocidos de nuestro mundo social. Si de algo no quedan dudas al finalizar la lectura de *El Tercer Reich de los sueños* es de que la consciencia política puede y debe aprender de los sueños.

### DIARIOS NOCTURNOS

Beradt no asemejó los sueños recopilados a una obra de arte, sino

a *diarios nocturnos*, ya que parecen registrar minuciosamente el impacto de los acontecimientos políticos externos en el interior de las personas a la manera de un sismógrafo (...). Las imágenes oníricas pueden, por lo tanto, ayudar a interpretar la estructura de una realidad que se dispone a transformarse en pesadilla (Beradt, [1966] 2019, pp. 27-28. *Cursivas nuestras*).

La ambigüedad del sintagma “diarios nocturnos”, intensificada en la escritura de una *periodista*, nos lleva a pensar en la lógica inconsciente como una combinación del registro diario de la intimidad (los así llamados “diarios íntimos”) con el compendio cotidiano de las voces públicas de la prensa (“diarios”, “periódicos”, “revistas”). La metáfora del sismógrafo nos evoca, aunque desde otra perspectiva, la politicidad de los poderes infernales mentados en la leyenda latina de la *Eneida* que abre la *Traumdeutung: Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (Freud, ([1900] 1991, p. 1), politicidad que Schorske ([1961] 1990) juzgó diluida por el psicoanalista. El libro de Beradt

aborda la relación extraordinariamente compleja entre la psicología y la política, y lleva a pensar el vínculo entre psicoanálisis y política. Un vínculo incómodo por su dificultad, y cautivante por su relevancia, reflatado en nuestros días por el *Freud Museum* de Londres<sup>2</sup>.

Tal vez no sea casual que nuestra atención se centre en dicha relación precisamente ahora, cuando se están cumpliendo 100 años de la primera publicación de *Psicología de las masas y análisis del yo*, un ensayo que sucedió a la pandemia de la gripe española asociada a la gran guerra en la devastación de Europa. La llegada a nuestra lengua de los sueños oscuros recogidos por Beradt coincide pues con el asalto de reminiscencias inquietantes que motivaron memorables reflexiones. ¿Podríamos decir que *El Tercer Reich de los sueños* puede leerse como la apuesta en el camino de una síntesis fecunda entre *La interpretación de los sueños* (Freud, ([1900] 1991) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, [1921] 2006)? Transitar esa vía, reconstruirla, recrearla incesantemente, implicaría atreverse a explorar en lo inconsciente un saber no organizado necesaria ni exclusivamente a partir del sexocentrismo, mucho menos limitado a la intimidad familiarista del individuo. Conllevaría también una apuesta por devolver a las nociones de *deseo* y de *angustia* algunas connotaciones del pleno sentido político e histórico que resonaban orgullosamente en ellos desde la *Fenomenología del Espíritu* (Kojève, 2006), y que a menudo se nos sustrae. Desde luego,

---

2 El Museo invita a escuchar una serie de conversaciones sobre *Psychoanalysis and The Public Sphere: Social Justice*, del 24 al 26 de septiembre de 2022. Cf.: <https://www.freud.org.uk/event/psychoanalysis-and-the-public-sphere-social-justice/>

esta hipótesis opera de modo fecundo en la *Teoría crítica* y en los *Estudios de Género*, que han desmenuzado los alcances de la dominación, de la performatividad del lenguaje y de la política sexual. Sin embargo, los sueños no han concitado una atención capaz de traspasar el interés íntimo, y, a medida que los enfoques teóricos aumentan la distancia con la mirada psicoanalítica, suele perderse de vista el carácter activo, espontáneo e irreductible del inconsciente. Una renovada atención sobre los sueños nos invitaría a indagar las claves sistémicas (psicopolíticas) del sentimiento de culpabilidad, “el problema más importante del desarrollo cultural”, al decir de Freud ([1930] 2004, p. 130) y, en fin, a reconocer (recordar) el parentesco etimológico entre la palabra “libido” y nuestra “libertad”, o la sugerente raíz compartida por “orgía” y “orgullo” (Bordelois, 2003, p. 57). Todo esto no podría ni debería excluir la sexualidad del centro de gravitación psíquico, sino que buscaría ampliarla, explorar su potencial sublimatorio, desplegar su espectro, o ponerla en relación con otras dimensiones existenciales no necesariamente menos relevantes, y tan susceptibles como aquella de ser convertidas en tabúes.

Un enfoque como el de Beradt contribuye a integrar a la cartografía histórica de las almas a la muerte y a la libertad, junto al sexo/amor, como zonas simbólicas de alta sensibilidad, tal vez parte de una semántica universal. Los sueños reunidos por la periodista berlinesa se proponían como una contribución a la historia del totalitarismo: un “aporte a la psicología estructural de la dominación total” (Beradt, [1966] 2019, p. 34). Constataban la penetración del dominio nazi sobre lo más íntimo: daban cuenta tempranamente

del derrumbe de la vida privada, de la aniquilación de la intimidad y de la identidad, tanto como de la asfixia de la esfera pública. El correlato de este panorama de retroceso del individuo y del ciudadano era la invasión de la vigilancia y de los medios de propaganda del Estado, que ocupaban progresivamente el aparato psíquico<sup>3</sup>. Los sueños hablan por sí mismos: una mujer treintañera sueña que las señales de tránsito han sido sustituidas por carteles con palabras que el pueblo tiene prohibición de pronunciar. La primera palabra, “Lord”, la sueña en inglés, “para no correr riesgos”. La última era “yo” (Beradt [1966] 2019, p. 39). La misma soñante narra otro sueño en el que, estando en la ópera, es apresada por un pelotón de policías, ante la indiferencia y el desprecio de los otros espectadores. Gracias a una máquina, aquellos habían descubierto que al representarse al diablo la soñante había pensado en Hitler (Beradt [1966] 2019, p. 41).

Beradt ([1966] 2019, p. 28. Cursivas nuestras) no sólo caracteriza el corpus onírico como sueños particularmente intensos que no se olvidan, sino que los define como “sueños *dictados* por la dictadura”, y habla de personas “condenadas” (Beradt, [1966] 2019, p. 30) a tener sueños similares. La interpretación de esa atmósfera asfixiante ofrecía sin embargo resquicios oníricos de libertad, de expresión de incomodidad, vergüenza y humillaciones, de pedidos de auxilio, de alertas tempranas, que quedaban eclipsados por

3 Arendt ([1976] 2005, p. 38) escribiría 10 años más tarde, desde Estados Unidos, algo que en los sueños reunidos por Beradt estaba claro al menos desde 1933: “[l]a política total, que ha destruido totalmente la atmósfera de neutralidad en que transcurre la vida cotidiana de la gente, ha conseguido que la experiencia privada de cada individuo sobre suelo alemán dependa de si comete crímenes o es cómplice de los mismos”.

la fuerza sorda de la maquinaria estatal. La población de soñantes por la que se interesa Beradt ([1966] 2019, p. 99), los “*Mitläufer*”, los que nadan con la corriente, no eran encasillables ni en el polo de la resistencia ni en el extremo de los opresores. La curiosidad por ese estrato difuso en el que el sentimiento de culpa se vuelve interesante, discutible, analizable, es comparable al interés de Primo Levi ([1989] 2015b, pp. 33-64) por lo que denominó la “Zona gris” del *Lager*, acaso la sección más relevante de su trilogía: una zona de ambigüedad, de semiconciencias, habitada por quienes fueron involucrados de diferentes maneras, especialmente comprometidos con una carga de culpas, como cómplices de los perversos fines del campo.

A juzgar por la mirada de Beradt, en la atmósfera cultural que precedió al *Lager* puede detectarse en germen una lógica similar. La idea es llevar a las víctimas a la sensación de que, como se representa la misma soñante antes citada en otro de sus reveladores sueños, “la deuda no puede ser puesta en duda” (Beradt, [1997] 2000, p. 45). Esta innovación kafkiana, que complementa de modo siniestro el *co-gito* cartesiano, considera a la culpa, junto al “yo pienso”, como lo que “está siempre fuera de duda” (Kafka, cit. en Beradt, [1966] 2019, p. 46). Esto puede significar que la víctima siente que merece el castigo recibido. Pero también puede querer decir, como muestran los sueños, que bajo el terror, la consciencia es culpable, en primer lugar, porque toda consciencia implica una distancia crítica. La culpa, que puede ser producto de una supuesta falla a las exigencias implacables del poder totalitario (estatal, religioso, etc.), puede también traducir reproches por fallas en el sentido

deber de resistir, combatir o de ayudar a otra víctima. En este sentido, debemos admitir que el superyó, desde el que se origina el reproche al yo, se desdobra: se hace cruel portavoz del sistema de sometimiento, y/o se identifica con el deber hacia las víctimas y las fuerzas de la resistencia.

El énfasis en la denuncia de Beradt ([1966] 2019, pp. 111-112) está puesto en el poder del terror (de arriba hacia abajo) que puede usar la extorsión de los privilegios humillantes para disciplinar y reclutar, mostrarse en el deseo que un hombre tiene de una tranquilidad que consista en ya no tener que decir que no (el triunfo de la autosugestión adaptativa), y aun llegar al extremo de la gratitud de la víctima ante el amo por el sometimiento que ejerce sobre ella (Beradt, [1966] 2019, pp. 107-109). Esto lleva a pensar en el aplastamiento absoluto del psiquismo bajo el totalitarismo. No obstante, el libro es rico en ejemplos de sueños que representan la resistencia a la colectivización y a la nadi-ficación. Ya sea a través de la figuración del tiranicidio, como en el caso de un periodista exiliado (Beradt, [1966] 2019, pp. 105-106); por medio de la vergüenza, a causa de haber cedido a la presión social y haber traicionado alguna convicción personal o colectiva (Beradt, [1966] 2019, pp. 74-75, 78-79 y 123); o del autorreproche, por no haber reaccionado a tiempo ante un peligro que se anunciaba (Beradt, [1966] 2019, pp. 132 y 133). Es decir que frente al terror paralizante, junto al deseo de adaptación y las humillaciones no resistidas o “agradecidas” que avergüenzan a los protagonistas, las producciones oníricas dejan ver, como reverso, un deseo de rebeldía, la aguda comprensión inconsciente del sentido del proceso sociopolítico en curso y de los peligros que implica,

e incluso ofrecen indicios de un esfuerzo de elaboración y un anhelo de libertad de los soñantes, aun cuando este deseo fuera sistemática, cobarde o brutalmente frustrado.

El carácter “profético” que se les atribuía a los sueños en el mundo mítico puede traducirse metapsicológicamente y adquirir valencia política: el destino “inevitable” se revela, especialmente a partir de la obra de Freud ([1900] 1991), como la realización de deseos inconscientes (propios y ajenos). Beradt ayuda a entender la comprensión inconsciente, figurada en sueños, de esos deseos, es decir, de los rasgos más angustiantes, o menos auto-complacientes de la realidad social (que integran la imagen narcisista). Lo onírico es (también) político: el inconsciente revela así la capacidad de registrar y recrear sentidos políticos atravesados por eufemismos, apenas insinuados o a medias confesos. Ahora bien, su afán comunicativo, por fuerza envuelto en lo enigmático, no exime de responsabilidad a los lectores y productores de esos mensajes ominosos. En efecto, lo que nos alarma al volver sobre la serie de sueños recogidos por Beradt no es sólo el contenido, sino lo que retrospectivamente leemos como un desfase entre la preclara comprensión onírica y la organización práctica de la resistencia. Por otro lado, es significativo que una cultura que había menospreciado tanto el valor de verdad de los sueños, como al psicoanálisis que los consideraba la *vía regia* de lo inconsciente, no tolerara conversar sobre ellos y los empujara a la clandestinidad. Nos sentimos habilitados a interpretar esa actitud defensiva como una irónica confesión.

Beradt subraya la agudeza teórico-política de los sueños. Éstos no deben ser com-

prendidos como meros ayuda-memoria de una biografía aislada y fragmentaria, sino como pensamientos que por definición atraviesan fronteras. Después de leer el libro de Beradt, se vuelve con nuevos oídos a un sueño escalofriante de Primo Levi ([1963] 2015a, pp. 234-235) narrado por él mismo en la sección final de *La Tregua*, titulada “El despertar”. El contexto histórico es el retorno a su casa desde Auschwitz. Después de 35 días de viaje, Primo Levi llegó a Turín. Tan hinchado, barbudo y lacerado, que su familia apenas pudo reconocerlo. Cuenta allí que tardó meses en dejar de caminar mirando el suelo, como buscando algo para meterse en el bolsillo y cambiarlo por pan. Recostarse en su cama a la noche le resultaba aterrador: no dejaba de visitarlo un sueño lleno de espanto que transcribimos íntegramente:

Es un sueño que está dentro de otro sueño, distinto en los detalles, idéntico en la sustancia. Estoy a la mesa con mi familia, o con mis amigos, o trabajando, o en una campiña verde: en un ambiente plácido y distendido, aparentemente lejos de toda tensión y todo dolor; y sin embargo experimento una angustia sutil y profunda, la sensación definida de una amenaza que se aproxima.

Y, efectivamente, al ir avanzando el sueño, poco a poco o brutalmente, cada vez de modo diferente, todo cae y se deshace a mi alrededor, el decorado, las paredes, la gente; y la angustia se hace más intensa y más precisa. Todo se ha vuelto un caos: estoy solo, en el centro de una nada gris y turbia, y precisamente sé lo que ello quiere decir, y también sé que lo he sabido siempre: estoy otra vez en el Lager, y nada de lo que había fuera del Lager era verdad. El resto era una vacación breve, un engaño de os senti-

dos, un sueño: la familia, la naturaleza, las flores, la casa. Ahora este sueño interior al otro, el sueño de paz, se ha terminado, y en el sueño exterior, que prosigue gélido, oigo sonar una voz, muy conocida; una sola palabra, que no es imperiosa sino breve y dicha en voz baja. Es la orden del amanecer en Auschwitz, una palabra extranjera, temida y esperada: a levantarse, «Wstawać» (Levi, [1963] 2015a, p. 235).

En el sueño traumático retornaba el terror padecido como una repetición im- placable, que sin embargo no era pura. Esa variación mínima nos habilita a ima- ginar que en él convivía, junto a la pulsión de muerte, un incansable (y tal vez vano) esfuerzo de elaboración, una tendencia psíquica que buscaba el modo de que esa escena, que no debió haber tenido lugar, fuera de otro modo, entregara un sentido que no fuera incompatible con el porve- nir. El sueño dentro del sueño, publicado en 1963, penetra con su espanto, desde el pasado que evoca, el velo de nuestro presente. No es sólo un sueño traumáti- co: es también un sueño de alerta, aunque ésta sea en parte tardía. Si Beradt ([1966] 2019) descubría en el material onírico que reunió que el horror totalitario estaba co- menzando a ocurrir, el sueño de Levi ad- vertía, y advierte aún, que lo peor puede repetirse. ¿Acaso no condensa y anticipa de modo dramático y desgarrador algunos rasgos claves de la tesis agambeniana del campo de concentración como *nomos* de lo moderno (Agamben, [1995] 1998, pp. 211-229)? Los esfuerzos siempre renova- dos de la domesticación del inconsciente pierden de vista cuánto debe la imagina- ción radical, teórica y práctica, a la asis- tencia de los sueños.

## LA POLITICIDAD SOÑADA

Beradt sostiene de modo plausible que los sueños provienen de las paradojas de vivir bajo un régimen totalitario del siglo XX, pero tal vez se extralimita cuando afirma que “[n]uestros soñantes no se en- frentan a conflictos de su ámbito privado” (Beradt, [1966] 2019, p. 33). ¿Cómo po- dría excluirse ese nivel de simbolización y de análisis? ¿Cómo garantizar, o cómo fundamentar el grado de relevancia de los conflictos privados, con independencia de las asociaciones del soñante? Dejemos de lado esta exclusión innecesaria del nivel personal de análisis, reverso reactivo de la neutralización freudiana de la politici- dad como clave de interpretación de algu- nos aspectos de los sueños (cf. Schorske [1961] 1990). Si es cierto que no todo es libido, aunque pueda haber algo de sexual en cada conflicto psíquico, algo similar podríamos admitir sobre ese ámbito de lo “externo” que llamamos política. ¿Cómo escindir el ámbito de lo sexual de sus vín- culos conflictivos con lo político y lo cultu- ral, de su (dis)función social? Si lo sexual adquiere relativa independencia e incluso primacía sobre las necesidades biológicas a través del apuntalamiento, ¿no cabría imaginar, de modo análogo, una autono- mía parcial de la política como campo en el que el narcisismo se amplía y se abre progresivamente?

Sería falso sostener que el sexocen- trismo de la *Traumdeutung* obedece a la fijación obsesiva y antipolítica de un neu- rólogo vienés, en lugar de al sincero regis- tro que una escucha analítica hace de una cultura moralista, religiosa, mojigata, que en pocas décadas sería capaz de industria- lizar y normalizar el goce con el sufrimien- to. Esa escucha de lo sexual inconsciente

se amplía más o menos en la misma época en *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, [1901] 2006) y en *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, [1905] 2003). Pero también exigirá nuevos alcances, propios de una sexualidad política, desde *Tótem y tabú* (Freud, [1912-1913] 2004) hasta *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, [1939] 2006), pasando por *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, [1921] 2006), *El porvenir de una ilusión* (Freud, [1927] 2004) y *El malestar en la cultura* (Freud, [1930] 2004), textos en función de los cuales la interpretación (psicoanalítica) de los sueños tiene mucho que pensar. Con las capas de sentido añadidas, lo objetable, en todo caso, no es haber señalado la centralidad del sexo en los procesos de la subjetivación, sino la desestimación de la/ su politicidad. La subordinación unilateral de lo público al estatuto de epifenómeno de la sexualidad infantil pierde de vista la prioridad del otro adulto que infiltró desde los inicios del encuentro adulto-infante el psiquismo en formación de éste último con enigmas. Significantes enigmáticos que, siguiendo a Lacan, Jean Laplanche ([1987] 2001) conceptualizó con brillantez como implantados por el inconsciente adulto, pero al precio de encasillarlos como patrimonio de lo sexual-privado, perdiendo de vista que se hallaban muchas veces rebosantes de política. Dicho de otro modo: la relevancia innegable de la sexualidad no puede desconocer que la política también informa a aquella, y que ésta no se limita a ocuparse de las sombras del simulacro de la cosa sexual en sí.

¿Con qué categorías desmenuzar los sentidos de lo la economía político-libidinal? El sentimiento de culpabilidad que encontrábamos como moción en varios de los sueños recogidos por Beradt es un

indicador del vínculo del individuo con la cultura que va más allá de la sexualidad familiarista, aunque no abandone ese nivel primario. El problema de la deuda tiene orígenes materiales y políticos. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche ([1887] 2008) reflexionaba sobre la ambigüedad de la voz alemana *Schuld*, que significa a la vez “culpa” y “deuda”. Este sentido material originario de la culpa se explica para el filósofo porque la comunidad mantiene con sus miembros la relación que hay entre el deudor y el acreedor. Ofrece a sus miembros ventajas, seguridad, protección y paz, y los obliga respecto de esos beneficios. Si un delincuente rompe el contrato y perjudica a la comunidad, ésta lo trata como a un proscrito, alguien de fuera, a quien hay que recordar las importancia de los bienes de la comunidad. La pena demuestra así ser la copia o reproducción del comportamiento normal frente al enemigo odiado. El primer deber de fidelidad es pues, con la cultura. La bivocidad del concepto de *Schuld* no escapa a la atención freudiana. En “*Sobre el sueño*”, Freud ([1901] 1992, p. 621) se refiere al tema de las deudas de los padres hacia los hijos a propósito de la interpretación del sueño llamado “de la mesa del huésped”. Para expresar ese *saldo* afectivo siempre presente cita los versos de Goethe: «Nos echáis al mundo / y dejáis endeudarse al pobre», versos que juegan con el doble sentido ya conocido de la palabra *Schuld*<sup>4</sup>. Ahora bien, el reclamo del poeta citado por Freud tiene un sentido inmediatamente político-económico, y no sólo moral-familiar.

4 Freud ([1930] 2004, p. 128) los cita de nuevo en *El malestar en la cultura* para subrayar la culpa inherente a la cultura como resultado del conflicto entre Eros y destrucción.

El tipo de conflicto entre la demanda de la comunidad y las reivindicaciones subjetivas también puede sustraerse, por causa de la represión (que es socialmente inducida), al desempeño discursivo, forzando a los saldos libidinales insatisfechos a sortear creativamente la censura, expresándose de modos indirectos, haciendo síntoma. El caso de Claude Eatherly, el piloto de Hiroshima que dio la orden de «Adelante» en las dos «misiones» atómicas, es otro ejemplo histórico paradigmático para mantener abierta una interpretación de los sueños, y por lo tanto de lo inconsciente en general, a los sentidos morales y políticos cuyo alcance demanda un reconocimiento irreductible a la sexualidad infantil (Anders, 2003). Su historia abre un drama histórico y civil en el que se juega la consciencia pública pero también la politicidad de lo inconsciente: una vez más, éste demuestra ser no sólo un sismógrafo que recoge señales del sentido social que la vigilia desestima, sino una usina parresiasista que emite mensajes no metabolizables por el estado de cosas imperante.

Después de haber abierto el camino que condujo a la masacre de Hiroshima, Eatherly regresó a Estados Unidos y se refugió, recién casado, en su vida familiar. De día trabajaba intentando olvidar, pero por las noches, en sueños, los rostros de quienes se abrasaban en el infierno de Hiroshima atormentaban al expiloto de guerra (Anders, 2003). El insomnio apareció entonces como el espanto y la intolerancia ante la dimensión aléctica de los sueños, como la forma de la extrema dificultad de la responsabilidad individual frente a las catástrofes de nuestro tiempo (Lévinas, [1978] 2000). En efecto, fue la insostenible verdad vehiculizada por las producciones oníricas la que, contra el esfuerzo

de una *censura* que era a la vez moral y estatal, terminaron por poner de relieve el sentido político del todo social involucrado en un drama personal. Los sueños no suscriben los pactos de silencio.

En el tortuoso camino hacia la verdad, Eatherly intentó suicidarse. Fue salvado e internado en un hospital psiquiátrico durante seis semanas. Cambió de trabajo, pero la hiperactividad física no logró desterrar a los fantasmas que lo perseguían. En su país se lo consideraba un héroe, cosa que a él le resultaba insostenible. El Estado y la sociedad no podían reconocer la culpa del expiloto sin reconocer al mismo tiempo una culpa mucho mayor que los involucraba. Como se le negaba el castigo que estaba seguro de merecer, Eatherly comenzó a delinquir, falsificando cheques, o robando a mano armada para enviar dinero a una fundación de huérfanos de Hiroshima. Incluso llegó a cometer asaltos en los que no robaba nada. Cometió otro intento de suicidio, fue declarado insano y encerrado. Este comportamiento se encuadra en la caracterización que Freud ([1916] 2003, pp. 338-339) hace de quienes delinquen por consciencia de culpa, hacia el final del tercer trabajo de “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”. Las personas a quienes se refiere Freud cometen una fechoría para aliviar una consciencia de culpa previa, de origen desconocido. El delito les permite fijar el sentimiento de culpa a un acto y así disminuir el agobio culpógeno. La pregunta es de dónde proviene la culpa relevante. Cuando se propone identificar la proveniencia de ese sentimiento de culpa, Freud ([1916] 2003, p. 339) recuerda que genéticamente es una reacción frente a los dos grandes propósitos delictivos edípicos. Pero que la consciencia moral se



adquiera merced al complejo de Edipo no significa que, a los efectos de resignificarlo mediante el análisis, cualquier sentimiento de culpabilidad deba agotarse en explorar su condición de sustituto menesteroso de aquellos deseos, aun cuando el vínculo con ellos sea innegable (y su indagación, fecunda). El caso de Eatherly, como los sueños reunidos por Beradt, ponen de relieve la necesidad de una escucha receptiva de ese nivel político del análisis como un estrato relativamente autónomo que exige tramitación, y que en ocasiones se rebela, con todo derecho, a ser traducido en términos de la historia de la novela familiar.

No es casual que sea una escucha filosófica, psicoanalíticamente informada, la que tuerce el destino de Eatherly, enfrentando los intentos de la psiquiatría por patologizar su sentimiento de culpa como un “complejo de culpa” o un caricaturizado “complejo Edípico”. La correspondencia del expiloto con Günter Anders (2003) sienta el espacio simbólico en el que se desenvuelve la elaboración de la culpa política de Eatherly, que los poderes del Estado y la hipocresía de un patriotismo criminal, se empeñaban en borrar con tanta energía. El filósofo y el expiloto despliegan la discusión de la culpa inconsciente en términos de su dimensión más relevante, vinculada a las responsabilidades políticas y morales frente al problema nuclear. Dadas las resonancias inconscientes de los dramas políticos que infiltran la existencia, y del riesgo permanente que corren de ser utilizados para la neutralización del conflicto político, el lugar del psicoanálisis en esta escucha es sin dudas especialmente relevante.

Werner Jaeger, el estudioso clásico alemán autor de *Paideia*, se refirió alguna vez a la «conciencia pública» de los griegos

(en Burke ([1997] 2000, p. 64). El caso de Eatherly, tanto como los sueños recogidos por Beradt, nos muestran la gravitación de nuestro inconsciente público, que en sueños sabotea las tentativas de silenciamiento y domesticación de los conflictos políticos. Entonces, ¿la política puede ser en lo inconsciente algo más que un “resto diurno”? En todo caso, aún como “resto” sería interesante: ¿o no se ocupa el psicoanálisis precisamente de la reivindicación y transvaloración de los restos, de la escoria o de los detalles aparentemente nimios o insignificantes? Por otro lado, la exploración de las resonancias políticas de lo inconsciente se vincula a la relación de éste con la temporalidad. Si el inconsciente, tal como se repite con obstinación, no tiene historia, ¿no deberían ser los núcleos susceptibles de censura y represión los mismos en todas las épocas?

## SUEÑOS E HISTORIA

Peter Burke ([1997] 2000) realizó un importante aporte a la historia cultural de los sueños en el capítulo segundo de su libro *Formas de historia cultural*. En él citó el estudio pionero de Jackson S. Lincoln, de 1935 (contemporáneo del momento de recopilación de los sueños de Beradt) en el que éste analizaba los sueños de miembros de una cultura primitiva y sostenía la influencia de la cultura en el contenido latente de las producciones oníricas. Además, distinguía los sueños individuales y espontáneos de aquellos que se ajustaban a un estereotipo establecido por la cultura, en ocasiones inducidos por rituales, a los que llamó “sueños de pauta cultural” (Burke, [1997] 2000, p. 43). No obstante, dado que en rigor la cultura permeaba los sueños en general, y no sólo una clase



claramente diferenciable de sueños, Burke ([1997] 2000, p. 47) estableció, con mayor precisión, que “los sueños tienen un nivel cultural de significado, además del personal y del universal”.

Esto significa que si contamos con el relato de un sueño, carecer de las asociaciones del soñante no nos arroja a la pura ignorancia. La idea de que los sueños de una cultura pueden interpretarse de modo similar a los de un individuo es una idea que no debería sorprender al psicoanálisis. Freud ([1911] 2006, pp. 74-76) se propuso volver patentes algunos vínculos entre los símbolos de delirios, mitos y religiones en el “Apéndice” de 1912 al caso Schreber. Allí sostuvo que los mitos son a la humanidad lo que los sueños (y los delirios) son a los individuos. Los paralelos y regularidades en la simbolización de ambos fenómenos son evidentes, y habían sido advertidas por Otto Rank ([1909] 1961, p. 15), quien defendió la interpretación del mito como un sueño de los pueblos en *El mito del nacimiento del héroe*, y también en dos trabajos que formaron parte del apéndice de *La interpretación de los sueños*, titulados “Sueño y poesía” y “El sueño y el mito” (en Marinelli y Mayer, 2011, pp. 232-291). Sin embargo, es cierto que entre el nivel del mito y el plano de la simbolización singular, la historia (como objeto de la historiografía) y los sueños estereotipados de una cultura quedan desdibujados, y necesitados de mediaciones conceptuales precisas.

Una interpretación de los sueños como la psicoanalítica, siguiendo las escansiones discursivas del analizado en un marco de confianza, está centrada en los componentes estrictamente singulares de la experiencia del soñante. La interpretación de la escuela junguiana, en cambio, se vincula

rá preferentemente a las determinaciones arcaicas y universales. La tesis de Burke ([1997] 2000, p. 42) afirma que entre el nivel personal y el opuesto, colectivizante y a-histórico, podemos situar el análisis cultural de los sueños. El historiador, argumentó Burke ([1997] 2000, p. 47), puede trabajar con una serie de sueños del mismo individuo e interpretar cada uno en términos de los demás, o bien analizar numerosos sueños de diferentes soñantes pero pertenecientes a una misma época y lugar. La idea que subyace a ambas metodologías es que en una cultura determinada la gente tiende a tener determinados tipos de sueños. Según esta hipótesis, las modificaciones en el contenido manifiesto de los sueños revelarían los cambios en los mitos e imágenes psicológicamente efectivas en un momento determinado. Además, los sueños abordan las angustias y conflictos del soñante, y los conflictos típicos o recurrentes varían en cada época y en cada cultura. Dado que los sueños, como los chistes, tratan de modo indirecto lo inhibido o reprimido, el análisis de los sueños “puede ayudar a los historiadores a reconstruir la historia de la represión” (Burke, [1997] 2000, p. 48).

Burke revisó estudios que categorizaban temáticamente series de sueños de diferentes épocas: sueños de la cultura ojiwa, sueños ingleses durante la primera modernidad (siglo XVII) y sueños norteamericanos del siglo XX. En la primera cultura mencionada dominaban las preocupaciones sobre la seguridad, el riesgo físico, la persecución y el conflicto, las cosechas y el ganado. En la Inglaterra del siglo XVII, los temas más importantes eran la muerte y el entierro, la Iglesia, los reyes, la guerra y la política. En cambio, a los norteamericanos de mediados de siglo

pasado, la muerte y el entierro no los preocupaba: tal vez por la mayor esperanza de vida con la que contaban, acaso por la menor presencia en sus vidas, respecto de los ingleses del siglo XVII, de los aspectos públicos y ceremoniales de la muerte.

Los cambios son notables y significativos: los temas y las perspectivas religiosos, que habían estado fuertemente presentes hasta el siglo XVII, desaparecieron en el XX como producto de la secularización que, entre otros cambios, convirtió símbolos públicos en privados. El interés onírico por la política, muy marcado en la convulsionada sociedad inglesa del siglo XVII, se convirtió en una tenue presencia en la Norteamérica del momento histórico en que Japón era arrasado con bombas nucleares. Burke ([1997] 2000, p. 54, n. 22) discutió que esto último significara que la política no fuera en sí misma relevante emocionalmente. Para fundamentarlo, contrastó el estudio de los sueños norteamericanos con una mención al libro de Charlotte Beradt, en el que se demostraba el interés onírico por la política. Es posible que los individuos simbolizaran sus angustias personales con temas políticos, admitió Burke ([1997] 2000, p. 55), pero arguyó que era innegable que “si en el siglo XVII las personas tendían más que en el XX a simbolizar sus angustias personales con imágenes políticas, eso ya nos dice algo de la relevancia emocional de la política en ese siglo”. En otras palabras: un sueño puede ocuparse al mismo tiempo de temas personales y de problemas culturales, si es que cabe una distinción tan clara entre dichos estratos.

Es cierto que las interpretaciones sobre el contenido manifiesto de los sueños son más transparentes que aquellas que pretenden adentrarse en el contenido latente.

Pero esto no quita que estas últimas sean posibles: analizando relatos de sueños del propio Freud, Carl Schorske ([1961] 1990, p. 185) sostuvo de modo plausible la hipótesis de que hay sueños en que la política pasa a ser parte del contenido latente. Desde luego: el historiador estadounidense contaba con varias asociaciones del soñante, y con el conocimiento del contexto biográfico y social de Freud. Por su parte, Burke ([1997] 2000, p. 64) se atrevió a sostener que, en el siglo XVII, la represión estaba más dirigida contra las tentaciones políticas y religiosas que contra las sexuales. La alta proporción de preocupaciones políticas en los sueños de la primera modernidad, a diferencia de lo que ocurría en los sueños norteamericanos del siglo XX, nos lleva a pensar en las consecuencias psíquicas de lo que Richard Sennet (2011) ha denominado “el declive del hombre público”. Ese declive no se identifica con un languidecimiento impersonal y autónomo del interés político, sino que es el resultado de procesos sociales activos de expulsión ciudadana. Como prueban en la actualidad los casos resonantes de Julian Assange y de Edward Snowden, no sólo en los regímenes no democráticos la política es un asunto en el que se recortan férreas zonas de tabúes. Ahora bien, las prohibiciones, las persecuciones y los castigos implementados para silenciar ciertos asuntos no extinguen las preocupaciones cívicas en torno a ellos, sino que en todo caso las arrastran a –y las mantienen trabajosamente en– el terreno de lo inefable. En la medida en que éstas tengan algo que ver con el deseo, no se conservarán allí en calma.

## LA INTERPRETACIÓN DE UN SUEÑO COMO INTERVENCIÓN POLÍTICA

Carl Schorske ([1961] 1990) rastrea los componentes políticos del sentimiento de culpabilidad de Freud en varios sueños propios narrados por el psicoanalista en la *Traumdeutung*. El investigador sostiene que el autor esconde de nosotros, y probablemente de sí, su culpa política y sus deseos, vívidos en sus sueños, de librarse del antisemitismo. En la historia de este impulso, juega un rol clave el recuerdo de la humillación sufrida en la vía pública por su padre, narrada por éste a un Sigmund Freud de alrededor de diez años. La confesa pasividad del vilipendiado defraudó e indignó al pequeño Sigmund, quien, identificado con el héroe Aníbal, y según la hipótesis del autor de *La Viena de fin de siglo*, habría emprendido entonces una venganza contra Roma. La clave es que leyendo signos de algo reprimido en la *Traumdeutung*, Schorske ([1961] 1990, p. 194) sostiene que la interpretación freudiana de varios de sus sueños mantiene una constante: la historia se disuelve en la psicología, la actividad política es reconducida al trabajo de la ciencia. Las pruebas para dicha hipótesis de lectura podrían ir más allá de esa obra de los inicios. Un sueño propio que Freud ([1916-1917] 2006, p. 85) cuenta en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* para mostrar la influencia de los estímulos externos en la producción del sueño deja traslucir nítidas connotaciones políticas no desarrolladas:

Cierta mañana desperté, estando en un lugar de las montañas del Tirol, con la certeza de haber soñado que el papa había muerto. No pude explicarme ese sueño, pero horas más tarde me preguntó mi mujer: «¿Has oído hoy por la mañana el espantoso atro-

nar de las campanas echadas a vuelo en todas las iglesias y capillas?». No; nada había oído, mi dormir es más resistente que eso, pero gracias a esa comunicación pude comprender mi sueño.

La específica composición que el trabajo del sueño realizó con el estímulo no le merece comentario a Freud. Schorske podría leer allí la desestimación de la incidencia de los apetitos de venganza del pequeño Sigmund-Aníbal contra Roma. Pero la hipótesis del rechazo freudiano de la política impide pensar en las implicancias de numerosas intervenciones de Freud en la cultura, que se relacionan estrechamente con temas que Schorske considera desplazados por el psicoanálisis. Concretamente: la formulación reflexiva y analítica de la venganza contra el antisemitismo es en Freud la crítica de la religión. Los esfuerzos psicoanalíticos contra los fundamentos supersticiosos de la cultura son constantes. Si es cierto que en ocasiones están velados, mucho más claro es que hallaron exposición sistemática (Freud, [1927] 2004).

Por lo tanto, el aparente rechazo freudiano de la politicidad de lo inconsciente ¿podría ser comprendido de otro modo, como los inicios de una búsqueda de reconfiguración de la política, en términos estrictamente psicoanalíticos? Creemos que por esta vía, el destino de la política en psicoanálisis ampliaría sus horizontes. En efecto, el sentido político del deseo estaba presente en la *Traumdeutung*, allí donde lo identifica Schorske ([1961] 1990), aun cuando Freud quisiera retirar las resonancias político-prometeicas de la cita de la Eneida (cf. Freud, [1900] 1991, p. 17 n. 1). Es innegable que el deseo rechazado por las instancias psíquicas superiores,

que mueve los poderes infernales, tiene un alcance cultural, y no sólo intrapsíquico. Pero este alcance no se ajusta a los modos tradicionales de la política. Cuando Freud ([1900] 1991, pp. 334-335) se refiere en esa obra a la relación entre el material onírico y el texto que lo expresa habla de una “total «subversión de todos los valores psíquicos»”. Alude así conscientemente al lema anticristiano de Nietzsche: sabe perfectamente que la economía de los valores que el soñar trastrueca es una economía de los valores morales y políticos, o una economía política de los valores. Esto significa que las vías para trabajar conceptualmente sobre la relación entre inconsciente y política están abiertas, aunque es cierto que necesitan de las mediaciones adecuadas que la pongan a resguardo de su uso instrumental o esquemático.

De modo que, volviendo a la tesis de Schorske, debemos interponer algo más que un matiz: que en un contexto circunscrito a *La interpretación de los sueños* la política sea en parte neutralizada por una psicología aparentemente contrapolítica, no significa que el reservorio crítico del psicoanálisis se encuentre políticamente agotado. Si Freud detiene su auto-análisis allí, adaptando el *Edipo* de Sófocles para destacar la dimensión sexual, sin aventurarse en la historia política que también forma parte de su mundo (Schorske, [1961] 1990, p. 196), el método de interpretación que nos enseñó a poner en marcha, no. Incluso en ese contexto, el sueño es reivindicado no sólo como una compensación imaginaria y menesterosa de lo perdido, que sustraería al sujeto de la crítica, sino como *el recuerdo* (disfrazado) de un deseo reprimido que eleva su demanda de reconocimiento. Y más allá de la *Traumdeutung*, para juzgar el po-

tencial político del proyecto freudiano es necesario considerar otras intervenciones, que a su modo se inmiscuyen en las determinaciones inconscientes de la política y apuestan a darles forma.

La tarea excede los alcances de un artículo, pero mencionaremos un ejemplo para no eludir el desafío que hemos lanzado. Sin embargo, la importancia del ejemplo estimula el deseo de nuevas relecturas de una obra inagotable, puesto que aborda uno de los temas que Schorske considera relegados de la *Traumdeutung*: el antisemitismo. Nos referimos a la intervención cultural titulada *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, ([1939] 2006), la interpretación de uno de los sueños paradigmáticos de la cultura judía. Peter Gay ([1988] 2010, p. 671) subraya que el interés freudiano sobre Moisés era parte de su preocupación por el misterio de la condición judía. ¿Era un asunto limitado a su autoanálisis? Freud negó su pretensión de influir en las masas con dicho trabajo: “No escribo para el pueblo o la masa de creyentes. Produzco materiales científicos de interés para una minoría que no tiene ninguna fe que perder” (en Gay, [1988] 2010, p. 700, n. 21). Pero el sentido de la obra va más allá de la *intentio auctoris*. Jean-Joseph Goux (1979) ofrece una mirada que realza el valor político del texto. Su interpretación sugiere nada menos que esa obra tardía constituye una intervención de Freud en la locura religiosa impulsada por Hitler. Goux (1979) sostiene que Freud suponía que el líder nacionalsocialista se comportaba como un hermano celoso que disputaba a los judíos el lugar de “pueblo elegido”. Al afirmar que el creador del judaísmo era un extranjero, el psicoanalista arrebató un patrimonio cultural a su propio pueblo. En ese sentido, la pieza

textual estaba destinada a irritar a muchos judíos. Pero, al mismo tiempo, desataba de los orígenes del judaísmo el símbolo sobre el que se dirigía el odio nazi: un rencor contra los inventores de un Dios en el que se cifra un ideal tan exigente como incumplible, y una ley culpabilizante. Si el odio hacia los judíos emanaba de su convicción de ser elegidos, Freud se esforzaba en erradicar esa pretensión para suprimir la causa inconsciente del odio. Para ello, se dirigía también a quienes poseían una fuerte fe del único modo escuchable: de modo oblicuo, indirecto. Con el mismo movimiento con que Freud desmontaba una tradición fundamental, ponía un anzuelo al antisemitismo. Si aceptaba los resultados de la investigación, el antisemitismo podía terminar abrazando una conclusión que haría sucumbir lo fundamentos afectivos contra los judíos.

Que el texto tuviera un alcance estratégico no significa que Freud subordinara la investigación a un fin político, o que no creyera en la verdad de sus conclusiones. Por el contrario, se trata de un ejemplo, en el terreno de la cultura, de una exploración psicoanalítica, que avanza como intervención sin perder el registro propio, sin transformarse en pedagogía o en moral. Y es un ejemplo que se liga firmemente con el mundo de lo onírico, puesto que el tratamiento del material mítico-tradicional tiene estrechos vínculos con la interpretación (cultural) de los sueños. En su erudita lectura de *Moisés y la religión monoteísta*, Yerushalmi (1996, p. 66) observó: “En *La interpretación de los sueños* Freud observó que había tratado a los sueños «como un texto sagrado» (*wie einen heiligen Text*). ¿Qué sería más natural para él que tratar el texto sagrado como un sueño?”.

Este caso particularmente saliente abre una puerta a la consideración de una forma original de concebir la politicidad de lo inconsciente. Muestra cómo, de modo paradójico, en lugar de condenar al psicoanálisis a un territorio políticamente impotente, la tesis de Schorske ([1961] 1990) puede impulsarnos a alimentar la hipótesis de que la libido tendría una evidente ligazón con un ansia de libertad en sentido amplio. Bajo este supuesto, podría hallarse en el sueño no sólo la figuración del imperativo sádico del goce, sino también el corazón de la inagotable tendencia a la libertad que Kant ([1784] 1964, p. 63) identificaba con la “naturaleza humana”.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. [1995] (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pretextos.
- Anders, G. (2003) *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia*. Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. [1976] (2005) *La tradición oculta*. Trad.: R. S. Carbó y V. Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Beradt, C. [1966] (2019) *El Tercer Reich de los sueños*. Trad. y prólogo: L. Levi y S. Nívoli. Posfacio y notas de B. Hahn. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Bordelois, I. (2003) *La palabra amenaza*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.

- Burke, P. [1997] (2000) "La historia cultural de los sueños", *Formas de historia cultural*. Trad.: B. Urrutia. Madrid, España: Alianza, pp. 41-64.
- Eco, U. (2017) *De la estupidez a la locura. Cómo vivir en un mundo sin rumbo*. Trad.: H. Lozano Miralles y M. Pons Irazazábal. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- Eco, U. y Carrière, J-C. (2017) *Nadie acabará con los libros*. Trad.: H. Lozano Miralles. Buenos Aires, Argentina: Penguin Random House.
- Freud, S. [1900] (1991) *La interpretación de los sueños*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (4) y volumen (5).
- ([1901] 1992) "Sobre el sueño". *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (5), pp. 613-668.
- [1901] (2006) *Psicopatología de la vida cotidiana*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (6).
- [1905] (2003) "Tres ensayos de teoría sexual". *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (7), pp. 109-224.
- [1911] (2006) "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (12), pp. 1-76.
- [1912-1913] (2004) "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (13), pp. 1-164.
- [1916] (2003) "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (14), pp. 313-340.
- [1916-1917] (2006) *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- [1921] (2006) "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (18), pp. 63-135.
- [1927] (2004) "El porvenir de una ilusión", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (21), pp. 1-55.
- [1930] (2004) "El malestar en la cultura", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (21), pp. 57-140.
- [1939] (2006) "Moisés y la religión monoteísta", *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, volumen (23), pp. 1-208.
- Gay, P. [1988] (2010) *Freud: una vida de nuestro tiempo*. Barcelona, España: Paidós.
- Goux, J-J. (1979). *Gli iconoclasti. Marx, Freud e il Monoteismo*. Padova, Italia: Marsilio Editori.
- Kant, I. [1784] (1964) Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, *Filosofía de la Historia*. Nova, Buenos Aires, Argentina: Nova, pp. 58-67.
- Kojève, A. (2006) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Laplanche, J. [1987] (2001) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Levi, P. [1958] (2015) *Si esto es un hombre*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- [1963] (2015a). *La tregua*. Buenos

- Aires, Argentina: Ariel.
- [1989] (2015b) *Los hundidos y los salvados*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Lévinas, I. ([1978] 2000) *De la existencia al Existente*, Madrid, España: Arena Libros.
- Major, R. y Talagrand, C. (2007) *Freud. Una biografía política*. Buenos Aires, Argentina: Topía.
- Marinelli, L. y Mayer, A. (2011) *Soñar con Freud. La interpretación de los sueños y la historia del movimiento psicoanalítico*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Nietzsche, F. [1872] (1994) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: Alianza.
- [1878] (2007) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Volumen I)*. Madrid, España: Akal.
- [1879] (2007a) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Volumen II)*. Madrid, España: Akal.
- [1881] (2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Orwell, G. ([1949] 2000) 1984. P/L@. Sin datos de ciudad.
- Rank, O. ([1909] 1961) *El mito del nacimiento del héroe*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Schorske, C. E. ([1961] 1990) “Política y parricidio em *La interpretação dos sonhos* de Freud”, *Viena Fin-de-Siècle. Política e Cultura*. Campinas, Brasil: Unicamp – Companhia das Letras, pp. 179-201.
- Sennet, R. (2011) *El declive del hombre público*, Barcelona, España: Anagrama.
- Sófocles (1981) “Edipo Rey”, *Tragedias*, Madrid, España: Gredos, pp. 300-368.
- Steiner, G. (1983) ¿Los sueños participan de la historia? Dos preguntas para Freud. *Revista de la Universidad de México*, Octubre.
- Yerushalmi Y. H. (1996) *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

#### LEANDRO DRIVET

Áreas de interés: Filosofía, Psicoanálisis, Ciencias Sociales.

Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE) de la Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET).  
25 de mayo 9331, Santa Fe, Argentina.  
CP: 3000.

[leandrodrivet@gmail.com](mailto:leandrodrivet@gmail.com) / [leandro.drivet@uner.edu.ar](mailto:leandro.drivet@uner.edu.ar) 0342 156306525





# Apuntes para una filosofía política de los sueños. Subjetividad y libertad de la experiencia onírica

*Notes for a Political Philosophy of Dreams. Subjectivity and Freedom of the Oniric Experience*

**Cecilia Mc Donnell**

Correspondencia:  
cecilia.mcd@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
CONICET- Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS).  
Universidad Nacional de Rosario (UNR). Argentina

**David Sibio**

Correspondencia:  
david.sibio.ok@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS)./  
Universidad de Buenos Aires (UBA) Argentina

**RESUMEN:** Este artículo toma como disparador la lectura de *El Tercer Reich de los sueños* de Charlotte Beradt, a partir de la cual postularemos una doble hipótesis de trabajo. Por un lado, que los sueños pueden operar como “sismógrafo” captando los movimientos tectónicos de un contexto sociopolítico excepcional; por el otro, que tales sueños tienen la potencia de funcionar como una superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. Para ello, propondremos una analítica del poder en términos de un diagrama que se despliega punto por punto, aunque desigualmente, en una red de relaciones. Desde esta perspectiva, consideraremos a los sueños como *hypomnemata*, i.e. relatos verdaderos que contribuyen a la producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad.

## Cómo citar:

Mc Donnell, C. y Sibio, D. (2022). Apuntes para una filosofía política de los sueños. Subjetividad y libertad de la experiencia onírica. En *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 77 a 93.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



Licencia: Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

## Recibido:

01 - 10 - 2021

## Aceptado:

12 - 10 - 2021

## Publicado:

05 - 05 - 2022

Nos ocuparemos de revisar cómo funciona esta propuesta tanto en el archivo beradtiano como en los sueños lazarianos (de prisión, concentracionarios y post-concentracionarios) que recupera Jean Cayrol en su archivo. Veremos que esta apuesta interpretativa nos permitirá pensar políticamente a los sueños incluso en los contextos más opresivos, así como también en la actual situación pandémica.

**PALABRAS CLAVE:** sueños - poder - dominación - subjetividad - libertad.

**ABSTRACT:** This paper is triggered by the reading of Charlotte Beradt's *The Third Reich of Dreams*, from which we will postulate two hypothesis. On the one hand, that dreams can operate as a "seismograph" capturing the tectonic movements of an exceptional socio-political context; on the other hand, that such dreams can function as a surface that put into play the subject's possibilities of action to think and exercise freedom in relation to the practices of subjectivity production. To this end, we will propose an analytic of power in terms of a diagram that unfolds point by point, albeit unevenly, in a network of relations. From this perspective, we will consider dreams as hypomnemata, i.e. true narratives that contribute to the subjectivity production for thinking and exercising freedom. We will review how this proposal works both in the Beradtian archive and in the Lazarian dreams (prison, concentrationary and post-concentrationary dreams) recovered by Jean Cayrol in his archive. We will see that this interpretative approach will allow us to think dreams in political terms, even in the most oppressive contexts, as well as in the current pandemic situation.

**KEYWORDS:** dreams - power - domination - subjectivity - freedom.

Hace poco más de una década, Jacobo Siruela legó una pregunta sumamente interesante que, creemos, precisa ser atendida: ¿por qué dejar que prime el mundo de la vigilia por sobre el onírico si ambos representan los dos polos de la experiencia humana? De hecho, el escenario onírico ocupa casi un tercio de nuestro paso por el teatro del mundo y, así y todo, ha quedado relegado de los estudios filosóficos, históricos, sociales y políticos por ser considerado demasiado fantástico o directamente inexplicable dentro de los parámetros de la sensata razón. En el mejor de los casos, su tratamiento ha quedado circunscrito al análisis de las vidas de los individuos y a las operaciones del inconsciente, como si nada tuvieran para decir en torno a los contextos socio-políticos de los soñantes o como si nada pudieran aportar al vasto campo de la filosofía. Este artículo pretende ir a contrapelo de tal tendencia. Tomando como disparador una serie de reflexiones que se desprenden de la lectura del texto *El Tercer Reich de los sueños* de Charlotte Beradt –de reciente traducción al castellano de la mano de los queridos colegas Soledad Nívoli y Leandro Levi–, postularemos una doble hipótesis de trabajo. Por un lado, recuperando la pista que los traductores proponen en el prólogo del libro, que los sueños pueden operar como “sismógrafo” captando los movimientos tectónicos de un contexto sociopolítico turbulento (Levi & Nívoli, 2019); por el otro, que tales sueños tienen la potencia de funcionar como una superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. Como apuesta metodológica consideraremos que, si bien el caso

de los sueños del Tercer Reich es, sin duda alguna, paradigmático, la comprensión de los sueños como un dispositivo que “da la alarma” no se restringe al contexto totalitario. En este sentido, el texto beradtiano funciona como “modelo” a seguir en otros contextos sociopolíticos complejos. Si lo que proponemos aquí es cierto, entonces podría resultar interesante hacer una recuperación de relatos oníricos de coyunturas trastornadas con el objeto de elaborar una serie de herramientas que podrían ser útiles en el campo de los estudios filosófico-políticos.

Este texto se dividirá en cuatro secciones. En primer lugar, presentaremos el fenómeno totalitario valiéndonos, principalmente, del marco teórico arendtiano. En efecto, creemos que esta filósofa supo comprender el totalitarismo en su novedad. No obstante, señalaremos algunas limitaciones que presenta este marco para abordar los testimonios oníricos debido, en buena medida, a que piensa el poder en términos de dominación. En función de esta limitación, en la segunda parte nos ocuparemos de presentar un abordaje alternativo que nos permita pensar al poder como un diagrama que se despliega punto por punto, aunque desigualmente, en una red de relaciones. Ya desde esta perspectiva, propondremos considerar a los sueños como *hypomnemata*, i.e. relatos verdaderos que contribuyen a la producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. En tercer lugar, nos ocuparemos de revisar cómo funciona esta propuesta tanto en el archivo beradtiano como en los sueños lazarianos (de prisión, concentracionarios y post-concentracionarios) que recupera Jean Cayrol en su archivo. Veremos que esta apuesta interpretativa nos permitirá pensar políticamente a

los sueños incluso en los contextos más opresivos. En la cuarta sección haremos una recuperación de los elementos presentados con el objeto de esbozar algunas conclusiones parciales y aventurar una continuación de estas reflexiones para una comprensión del archivo onírico de pandemia (o sueños de la cuarentena) desde un enfoque filosófico-político.

## I

El contexto en el que escribe Charlotte Beradt está permeado por los horrores del totalitarismo, en el que el terror aparece como protagonista indiscutido. Como supo ver León Rozitchner, “el terror penetra hasta lo inconsciente, amenaza la propia vida y hace que cada uno tenga que cuidarse sólo a sí mismo” (2003, p. 35). Una de las consecuencias de esta amenaza real y palpable es la ruptura de los lazos sociales que trae como consecuencia el aislamiento e inmovilización de los agentes, al tiempo que dificulta significativamente la vida activa. Es, en efecto, un terror total que “nunca toca a su fin y por principio no puede haber calma” (Arendt, 2005, p. 361). Ciertamente es que el totalitarismo se ocupa, en una primera instancia, de liquidar a toda la oposición, pero no se detiene allí: si bien establece en ese primer momento un conjunto de leyes que llegan a tener vigencia retroactiva y a convertir a personas inocentes en delincuentes, una vez pasada esta instancia deja de tener importancia que se erijan o no nuevas leyes. En efecto, éstas “se vuelven una fachada que sirve para que la población tenga siempre conciencia de que las leyes, no importa cuál sea su naturaleza o procedencia, apenas cuentan en realidad” (Arendt, 2005c, p. 362). Cualquiera es, potencialmente, una persona sospechosa. Cualquier acción

puede convertirse, tarde o temprano, en un crimen. No hay paz, ni siquiera la de los cementerios. Como si esto fuera poco, resulta irrelevante si la persona que eventualmente es acusada es o no “culpable” según estas nuevas leyes. Arendt sostiene que la culpabilidad está impuesta de antemano: el crimen se decide de manera objetiva, no subjetiva. Nadie le confiere importancia a las ideas, planes o creencias de la persona acusada. Esto es particularmente significativo porque provoca que la relación medios-fines se torne irrelevante en el marco del fenómeno totalitario: el terror no es un medio para obtener un fin (una confesión, una afiliación, una acusación, un testimonio, etc.) y se convierte en un fin en sí mismo. El terror totalitario llega a ser anti-utilitario: no se busca usarlo para conseguir otra cosa que no sea mantener con vida al terror mismo.

Según Arendt, referencia obligada en los estudios del contexto totalitario, no hay forma de defenderse del terror total por dos motivos. El primero es la aniquilación de la espontaneidad, que llega a sus límites más extremos en los campos. Según la autora, “la pretensión de dominación totalitaria sólo puede lograrse en totalidad cuando los seres humanos no sólo pierden su libertad sino también sus instintos e impulsos, que operan en cada uno de distinto modo porque nunca se limitan exclusivamente a reaccionar” (2005c, pp. 367-368). Aunque, aclara, “la espontaneidad nunca puede eliminarse por entero, ya que la vida como tal, y a buen seguro la vida humana, depende de ella” (2005c, p. 368). Queda, entonces, un viso de esperanza: si la espontaneidad no puede ser aniquilada por completo, podría haber, aunque se dé de manera casi inconsciente, algo que permita resistir. Pero, incluso si la espontanei-

dad no ha muerto, lo cierto es que parece ser imposible establecer alianzas porque no hay forma de distinguir entre personas potencialmente aliadas y aquellas que son afines al régimen. Esta cuestión nos lleva al segundo motivo por el que la resistencia se encontraría vedada o, en el mejor de los casos, limitada en alto grado. Si bien parte de las consecuencias de este terror que permeaba toda la superficie era borrar a toda persona “cuyo pasado o reputación la acreditase como antifascista” (2005a, p. 155), lo cierto es que llegó un punto en el que la única forma de establecer fehacientemente su condición de opositora era que hubiese sido exterminada por el régimen.

En el contexto totalitario, entonces, muere una comunidad plural para dar nacimiento a una masa conformada por individuos aislados pero conglomerados, unidos por un anillo de hierro que impide la existencia de intersticios y grietas (Arendt, 2005b, p. 412)<sup>1</sup>. Aunque este aislamiento en otras condiciones podría llegar a resultar productivo, en un mundo en el que toda creatividad humana tiende a ser destruida por el terror, la soledad resulta agobiante e insoportable. Arendt fue tajante al respecto: “el hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo” (2018, p. 636). Ante tal escenario, el innegable problema al que nos enfrentamos a la hora de pensar un acontecimiento como el totalitarismo es su posibilidad. ¿Cómo pensar lo inimaginable? ¿Cómo dar respuesta a aquello que

parece ser revulsivo a nuestra propia condición humana?

Ahora bien, si casi todos los teóricos que piensan el totalitarismo, con Arendt a la cabeza, no dejan de indicarnos la indiscutida novedad que comporta como fenómeno político, ¿por qué nos limitaríamos a pensar la resistencia y la libertad de las maneras más tradicionales? Tal y como adelantamos unas líneas más arriba, consideramos que es preciso pensar las expresiones de la libertad desde otra perspectiva. Perspectiva que no puede valerse únicamente de explicaciones racionales o del sentido común *justamente porque es un fenómeno novedoso que escapa a toda explicación causal*. Es por ese motivo que postulamos que los testimonios oníricos son un campo sumamente prolífico para pensar la resistencia y la libertad. Creemos que los sueños constituyen, en efecto, esa superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad.

Los sueños, desde la perspectiva que nos invita a adoptar Beradt, hablan menos de los soñantes en sí mismos que de una experiencia política novedosa y destructiva (Hahn, 2019, p. 141). Los relatos oníricos nos ayudan tanto a proporcionar claves de comprensión de ese contexto, como a resistir. A fin de cuentas, estos sueños no nos hablan (o no nos hablan *solamente*) de tragedias personales, sino de un grado de desarraigo, aislamiento e incertidumbre existencial que pocas veces podrá ser hallado en la historia de la humanidad. Esta metodología de análisis pudo encontrar encarnadura en un caso que es extremo: la experiencia totalitaria. Ahora bien, sin llegar a ese punto, tal vez sea posible hacer-

---

1 En relación con esto, Arendt sostiene: “El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas de pensamiento)” (2018, p. 634).

nos eco de este abordaje para interpretar aquellos momentos en los que la lógica de funcionamiento habitual de las relaciones sociales es puesta en jaque. Dicho de otro modo, nos interesa saber si este abordaje peculiar puede servirnos en la actualidad para pensar otros casos. Anclados en el grupo de trabajo nucleado en el Centro de Estudio Periferia Epistemológica (UNR), intentaremos apuntar algunas herramientas conceptuales que permitan comprender desde la filosofía política el archivo onírico que recupera 265 testimonios del contexto pandémico.

Es preciso, al respecto, dejar sentada una advertencia: desde ningún punto de vista pretendemos equiparar o asimilar el contexto totalitario al pandémico. Esto no sólo implicaría negar los enormes esfuerzos teóricos que se han hecho hasta el momento para comprender los dos fenómenos, sino que además impediría resaltar la singularidad de cada caso. Desde ya, el espectro pandémico de una peste no constituye, en sí mismo, una absoluta novedad. Basta observar rápidamente la literatura que se ocupa de ella para notar que es un tema recurrente desde Tucídides hasta nuestros días. Hace algunos años, Girard supo señalar que en las representaciones que nos han sido legadas en la literatura de pestes anteriores reina un proceso de indiferenciación acompañado por una destrucción de caracteres específicos, precedido por un proceso de inversión: “Las jerarquías sociales son primero violadas, luego abolidas. Las autoridades políticas y religiosas sucumben. La peste invalida todo el conocimiento acumulado y todas las categorías de juicio” (Girard, 2006, p. 144). En este sentido, creemos que es posible decir que estamos viviendo, como testigos de la peste, un mundo descoyuntado,

dislocado, *out of joint*, como diría el celeberrimo personaje shakespeariano Hamlet. La enfermedad pandémica nos iguala en nuestra fragilidad común: todos somos susceptibles de morir víctimas del virus. Pero, al mismo tiempo, señala y pone de manifiesto las desigualdades del sistema: hay quienes cuentan con lo necesario para proteger a sus poblaciones y quienes no. En este sentido, si bien no se trata de fenómenos equiparables (el totalitarismo y la pandemia), sí se encuentran signados por novedades que desbaratan las lógicas de funcionamiento habitual. Si lo que sospechamos es correcto, en estos contextos peculiares resulta sumamente prolífico devolver al campo onírico su potencia política ya que, de este modo, podremos interpretar la sismografía de los testimonios oníricos como superficies que posibilitan prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad.

## II

Si en términos generales el libro de Beradt propone el análisis del poder como dominación totalitaria, sugerimos, como alternativa, esbozar una analítica de las relaciones de poder que permita comprender su funcionamiento y las posibilidades de resistencia. En este sentido, siguiendo a Foucault, no concebimos al individuo o los individuos como átomos o como una materia elemental sobre la que el poder se aplica, ya que, en realidad, el individuo es producido por el poder. Un cuerpo, un gesto o un deseo llegan a identificarse y a constituirse en cuanto individuo como efecto del poder. Esto no quiere decir que el poder sea lo mejor distribuido del mundo. Si bien forma una red, el filósofo francés propone evitar estudiarlo desde su

centro hacia abajo para ver hasta dónde se reproduce, y, al contrario, hacer un análisis ascendente del poder desde sus mecanismos infinitesimales. Se trata, entonces, de ver cómo actúa el poder en los niveles capilares y mostrar cómo se desplazan, propagan y modifican hasta llegar a fenómenos globales.

Beradt muestra “la infiltración del Tercer Reich en el mundo onírico y del triunfo incipiente de su experimento de control de masas basado en el aislamiento y el terror” (Beradt, 2019, p. 12), en el que los sueños funcionan como un “sismógrafo” de las subjetividades de la época. Si en términos generales el libro de Beradt propone el análisis del poder como dominación totalitaria, un enfoque alternativo sería el de una analítica de las relaciones de poder que permita comprender el funcionamiento del poder y las posibilidades de resistencia. En el sentido del *funcionamiento* del poder, Deleuze sostiene que Foucault no hace una exposición de sus principios ya que “todo su pensamiento consiste en decir que el poder no tiene principio” (Deleuze, 2017, p. 17), que, como el saber, es una práctica, es decir, que el poder se practica, se ejerce. En esta línea, creemos que la noción de *diagrama* –que Deleuze destaca en su lectura de Foucault– puede orientar una interpretación alternativa del sismógrafo onírico. El diagrama puede ser definido como el poder pasando por puntos, no emanando de un punto central de soberanía, “sino que constantemente [va] «de un punto a otro» en un campo de fuerzas, señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección, *resistencias*” (Deleuze, 2015, p. 102, subrayado nuestro). Que el poder sea una práctica, entonces, implica preguntarse

qué pasa con el poder *hoy*<sup>2</sup>. Es decir, que el planteo de un problema histórico sobre los sueños no sólo incumbe a su coyuntura de origen, sino que atañe al aquí y ahora, al *hoy*.

En esta línea, en una entrevista recogida en *La inquietud por la verdad*, Foucault habla de “una fase intermedia en relación con la evolución de las *técnicas de sí: la costumbre de anotar los propios sueños*. Sinesio<sup>3</sup> –sostiene– explica que había que tener una libreta junto a la cama y anotar los sueños a fin de interpretarlos uno mismo: ser el adivino de sí mismo” (2013, p. 218, subrayado nuestro). Se trata de una fase intermedia de la escritura para uno mismo y los otros, de una escritura para la formación de sí. En este sentido, recuerda la función de los *hypomnemata*, que podían ser libros de cuentas, registros públicos o cuadernillos individuales que se usaban para tomar notas:

Su uso como libros de vida o guías de conducta parece haber sido algo bastante corriente, al menos entre cierto público culto. En esas libretas se incluían citas, fragmentos de obras, ejemplos extraídos de la vida de personajes más o menos conocidos, anécdotas, aforismos, reflexiones o razonamientos. Constituían una memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas, y hacían de ellas un tesoro acumulado para

---

2 Según Deleuze, “no basta con decir que la pregunta «¿qué es el poder?» remite a una práctica. Es preciso que la inspiración de la pregunta sea ella misma una práctica. ¿Qué quiere decir que la inspiración de la pregunta sea ella misma práctica? Quiere decir: ¿*qué pasa hoy?* Y ahí tocamos algo importante sobre el método de Foucault. De cierta manera, Foucault nunca ha planteado más que problemas históricos. Y sin embargo, nunca ha planteado un problema histórico sin que el centro de su pensamiento concierna al hoy, aquí y ahora” (2017, p. 18).

3 Filósofo y clérigo neoplatónico.

la relectura y la meditación ulterior. Formaban también un material en bruto para la escritura de tratados más sistemáticos en los cuales se presentaban los argumentos y los medios para luchas contra tal o cual defecto (como la ira, la envidia, el chismorreo, la adulación) o superar un obstáculo (un duelo, un exilio, una ruina, una desgracia). (Foucault, 2013, p. 215)

Consideramos que el registro de sueños elaborado por Beradt podría recibir el tratamiento de los *hypomnemata* con los que Foucault piensa el cuidado de sí. Éstos, como vemos, permiten a quien los escribe y a quien los lee orientar su conducta frente a situaciones que se asemejen a las allí descritas. Según Foucault (2006, pp. 337-374), operan como dispositivos de verdad ya que, si estos registros pretenden devenir herramientas a las que se puedan echar mano en caso de necesidad, resulta preciso que provengan de alguien que se exprese de manera franca y veraz. Sólo de esta manera, la escritura en forma de notas puede funcionar como una práctica del aprendizaje de sí mismo por sí mismo. El objetivo de los *hypomnemata* es “hacer del recuerdo de un *logos* fragmentario transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio de establecer una relación consigo mismo lo más adecuada y perfecta posible” (Foucault, 2013, p. 216). Dicho de otro modo, los *hypomnemata* son formas particulares de discurso que sólo pueden manifestarse mediante la *parrhesía*. Ésta, cuyo signo distintivo es la libertad de palabra que da lugar a un hablar franco, puede echar luz a situaciones que no van de suyo, que no pueden captarse con la fluidez de un razonamiento lógico o de una experimentación empírica, o situaciones en las que, aparentemente, se

ha perdido la espontaneidad. Por tal motivo, es imposible demostrarla, enseñarla o enmarcarla en un arte retórica o un esquema científico. Se trata, más bien, de un hablar franco cuya fuerza no se encuentra en su contenido ni en su finalidad, sino en el efecto que puede producir su discurso (Foucault, 2011, pp. 69-75). ¿Sucede esto en los sueños?

Los sueños, como veremos, muestran la vida opresiva experimentada por quien sueña en un espacio construido en/por una lógica de la libertad. En el mundo del sueño, le soñante es libre. Los sueños opresivos, los sueños sobre la opresión (en el sentido político del término) contienen también algo inapropiable, un resto que, hallando esa grieta abierta por la libertad del soñante, reclama su reconocimiento. Tal vez, la producción de subjetividades, instituciones y bienes en contextos extremos tenga como contracara necesaria e inseparable una vasta producción de restos que, como sostiene Rinesi (2019), no restan, no descansan y toman por asalto el presente, produciendo una rajadura que reclama su investigación. Parafraseando a Foucault, siempre que haya poder, habrá restos. Tal vez, ese resto en el tiempo y en el espacio onírico sea una forma peculiar de manifestación de la verdad. Verdad que, expuesta en los sueños, se erige como agente activo capaz de denunciar simulaciones, opresiones y artificios, pero también de construir e imaginar nuevos órdenes a la manera de la *parrhesía* cuando se manifiesta en los *hypomnemata*. Recordemos que éstos no tienen el objetivo de revelar lo que está oculto o no dicho, sino, por el contrario, reunir lo *ya dicho*, lo que se puede escuchar o ser leído y que hace a la constitución de uno mismo. Los sueños son, en este sentido, una superficie



en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad.

Recuperando la retórica de Starobinski (2007), podríamos pensar las verdades oníricas como “indigentes”: no pueden ser fácilmente aceptadas, pero tampoco simplemente rechazadas. Como habitantes indigentes de los sueños, estas verdades muestran y dicen algo acerca del contexto sociopolítico de los soñantes, contexto aciago y poroso que se cuele, no sin dificultades y resistencias, en el tiempo y el espacio de los sueños. Espacio público y privado se funden manifestando verdades que nos constituyen como sujetos. Se trata de restos y vestigios que se resisten a descansar y aparecen para intranquilizar un mundo que, aunque enloquecido, busca acallar toda forma de resistencia. Las palabras finales de Beradt van, justamente, en esa dirección: nos indican que el fenómeno del totalitarismo *puede ser advertido* si comenzamos a prestar atención a una serie de indicios diseminados en los sueños. El escenario onírico, en contraposición a la pretendidamente depurada y ordenada razón despierta, tiene la potencia de captar y manifestar vivencias extremas que ni la profilaxis de la lógica podría redimir. En un mundo en el que el terror comienza a configurarse de una forma completamente novedosa, la incredulidad y el sinsentido parecen coronarse, haciendo del mundo de los sueños una herramienta, un indicio, una guía para comprender “una realidad que se dispone a transformarse en una pesadilla” (Beradt, 2019, p. 28). En los sueños, las máscaras y disfraces utilizados para resguardarse en el espacio público adquieren una autonomía propia que

indican a los soñantes la gravedad de los acontecimientos que están viviendo. Sobre esta base se forma una serie de escenarios, a veces pesadillescos y angustiantes, otras melancólicos y anhelantes, o, en menor medida, tan intolerables que conminan a los soñantes a la acción.

De hecho, refiriéndose a la potencia del estudio de Beradt, Jacobo Siruela explica que los sueños pueden jugar un papel “netamente subversivo”: la pesadilla funciona como una alarma interior que se activa ante un conflicto que la conciencia no ha podido advertir. En una nota al pie de *El mundo bajo los párpados*, el autor relata que durante la experiencia totalitaria soviética, quienes no comulgaban con la ideología del comunismo eran internados en hospitales psiquiátricos donde eran medicados con derivados de fenotiazina con el fin de neutralizar la actividad onírica: “todos aquellos que tomaban estos fármacos para dejar de soñar se adaptaban mucho mejor al sustrato ideológico del comunismo” (Siruela, 2016, p. 15). En este sentido, creemos que, además de funcionar como un sismógrafo de las subjetividades de una época, los sueños tienen la potencia de ser condición de posibilidad para la libertad. ¿Por qué otro motivo la dominación totalitaria intentaría suprimir la actividad onírica? ¿No será que los sueños son una superficie en la que se pueden poner en juego prácticas de producción de subjetividades para pensar y ejercer la libertad?

### III

Cuando el tiempo de la política coincide con tiempos aciagos y el espacio de participación se encuentra vedado, el tiempo de los sueños tiene la potencia de mostrarnos otros caminos, otras posibilidades insos-

pechadas cuyo acceso parece vedado a la razón despierta. Sin duda, los contextos a los que nos enfrentamos, y que buscamos (re)pensar mediante los sueños, nos ponen al borde de un precipicio. Precipicio en el que se encuentran las muertes y torturas totalitarias, las muertes y contagios pandémicos, el aislamiento y el miedo en sus diversas manifestaciones. Los sueños no constituyen operaciones eficaces de salvación. Pueden, incluso, hacernos ceder al vértigo de la pesadilla. Pero sí nos indican que es posible lindar ese precipicio, burlarnos de él. Si ponemos el foco allí, tal vez encontremos formas de resistencia.

Según Koselleck (1993), es posible llevar a cabo una interpretación política de los sueños ya que puede palpase en ellos un significado político que va más allá de los destinos particulares de cada soñante. Si bien es innegable que hay sueños que se refieren a personas individuales, también es posible hallar sueños que tienen su historia supra-individual. La característica común que comparte este tipo de sueños es un registro sumamente lúcido de la realidad que produce tanto una “capacidad de pronóstico”, como el descubrimiento de un “espacio imaginable de acción” (1993, p. 276). Siruela (2016), en línea con ello, también propone que el fenómeno onírico se encuentra bajo el influjo histórico y cultural de quienes sueñan. Comprendidos de esta manera, los sueños no deben ser interpretados solamente como fenómenos espontáneos y privados que corresponden a las mentes de los soñantes, sino que pueden ser considerados como parte de “una experiencia más vasta de la historia cultural humana” (2016, p. 24). El autor llega a proponer que los sueños tienen una historicidad que les es propia y les permite ser parte de la memoria colectiva de un pue-

blo. Esto no nos debe llevar a pensar, desde ya, que se da una límpida relación de causalidad entre un contexto sociopolítico turbulento y los sueños de ese período. Por el contrario, respondiendo a cierta lógica peculiar que, reiteramos, no responde a los procesos cognitivos de la razón despierta, el mundo onírico sigue caminos tan inesperados como enigmáticos, pero que, no obstante, dejan restos y vestigios en su camino que reclaman su investigación.

Los soñantes que recuperamos gracias al archivo beradtiano se ubican, no lo olvidemos, en un escenario en donde los elementos que aparentan ser surrealistas comienzan a encontrar su escalofriante encarnadura en el mundo circundante. Soñantes que, al menos en su gran mayoría, no son héroes ni villanes en el contexto del sueño (Beradt, 2019, pp. 65-72). O, para decirlo recuperando la retórica arendtiana, se trata de hombres y mujeres que parecen haber quedado escindidos del plano de la acción. Por lo general, los soñantes se retratan a sí mismos como viviendo en una constante paradoja. El médico que en el capítulo segundo sueña con la desaparición de las paredes de su vivienda dice algo que parece retratar con fidelidad el carácter de la gran mayoría de los soñantes recuperados por Beradt: “todos los contenidos y observaciones de mi sueño son políticos, mientras que yo no soy un ser político” (2019, p. 38).

Con independencia de las opiniones que podamos tener de la autopercepción de este soñante como “no político”, lo cierto es que este médico pudo vislumbrar, gracias a su experiencia onírica, cómo una nueva clase indefinida e incierta de terror comenzaba a invadir su vida y la de sus congéneres, configurando un mundo en el que hasta lo impensado tenía la potencia

de convertirse en realidad. De esta forma, el miedo comienza a interiorizarse y a funcionar como una forma de control interna y constante. Los objetos cotidianos pasan a ser potenciales traidores y la intimidad deja de ser un espacio seguro para la reflexión y la puesta en común de temores o alegrías. Este contexto extremadamente opresivo funciona como caldo de cultivo de esta serie de sujetos que, en palabras de la propia Beradt, ni la literatura se había atrevido a pensar: les no-héroes o héroes negativos. Estos peculiares personajes sienten que deben hacer algo en el marco de la escena que se les presenta, pero no encuentran la voluntad para llevar a cabo esa acción. En palabras de la periodista, le no-héroe “se desprecia y se maldice, echando sal sobre sus propias heridas, pero fundamentalmente se burla de sí mismo” (Beradt, 2019, p. 67). Se ofusca tanto en mantener un rol y en elaborar coartadas, que llega al extremo de su propia despersonalización. Le héroe negativo, para decirlo en pocas palabras, es un personaje que no construye ni destruye, que no es injusto, pero tampoco valiente. Tiene, como si se dijera, dos almas: una que se resiste a aceptar los acontecimientos de la coyuntura, y otra que busca ser reconocida y aceptada por el régimen. Tal y como nos lo describe la soñante morena del séptimo capítulo: “me siento tironeada por dos bandos, no pertenezco a ninguna parte” (Beradt, 2019, p. 87).

Nos enfrentamos, entonces, a un conjunto de testimonios de personas que no son héroes ni villanes; testimonios de “«ciudadanos de a pie», profesionales, amas de casa, estudiantes, empresarios, etc., que no pertenecían ni al partido nacionalsocialista ni a la resistencia” (Levi & Nívoli, 2019, p. 10). ¿Por qué, enton-

ces, prestar una particular atención a estos relatos que no son relatos de grandes figuras, sino que además son ficcionales? Porque, como bien ha entendido Williams (2014), la historia (y las tragedias que en más de una ocasión la signan) no es lo que le pasa *al héroe*. Si creemos eso, estamos tomando la parte por el todo: nos confinamos inconscientemente al accionar de un individuo y nos olvidamos que la vida en común continúa incluso después de la caída de los héroes. Los héroes negativos del texto de Beradt (que vacilan, se escudan, construyen coartadas, anhelan la comodidad) lidian con algo con lo que los héroes y antihéroes de la literatura no se habían enfrentado jamás: el anillo de hierro totalitario. Sus sueños manifestaban la vida sin paredes que comenzaban a padecer en sus cotidianidades y, a pesar de ese novedoso terror que signaba todas y cada una de sus vidas, no se reafirmaron sin vacilaciones en la inacción. Se encuentran, tal y como atestigua Beradt en más de una ocasión, “tironeadas” de acá para allá: sienten vergüenza por los pequeños orgullos alcanzados, remordimientos por la aceptación de las circunstancias, se asustan y desconocen sus propias reacciones. Tal vez, estos tironeos sean una demostración más de que nuestros caracteres antropológicos no están determinados de una vez y para siempre: la humanidad no es buena ni mala por naturaleza. No existe un mal o un bien trascendente ni inmanente que determine en última instancia nuestro obrar. Considerar al Mal como un absoluto trascendente, así como circunscribir la naturaleza humana a la bondad o a la maldad absolutas, implica limitar significativamente tanto las formas que tenemos de lidiar con los problemas del mundo, como los modos en los que podemos inter-

pretar esas respuestas. Es experimentando el mal o vivenciando narraciones en torno a él que encontramos herramientas para objetarlo, pero es preciso que ese evento presente grietas que den vida a la acción; acción que, por su parte, no queda reducida a la respuesta mecánica de un determinismo antropológico.

Es cierto que los héroes negativos del archivo beradtiano no actúan (o no actúan como quisieran actuar de manera consciente). Pero no por ello dejan de tener una visión crítica del contexto en el que se insertan. Esa crítica adopta la forma onírica y lo hace de manera obsesiva con sueños recurrentes que no paran de hacer sus apariciones espectrales noche a noche. Y es la propia Beradt la que nos lega el testimonio de sus soñantes que más de una vez le repitieron: “está prohibido soñar y sin embargo sueño” (2019, p. 28). Esta situación cambia en el caso de los sueños concentracionarios –o “lazarianos”, tal y como supo catalogarlos Jean Cayrol (2019)–. Según Koselleck, en el contexto extremo de los campos de concentración, el entendimiento humano fracasa, el lenguaje enmudece, se pierde rápidamente la sensación de realidad y las sugerencias crecen de manera inversamente proporcional (1993, p. 276). Incluso el carácter de sísmógrafo de los sueños, al menos en los pocos casos que han sido registrados, se perdió como consecuencia de la desconexión con un mundo común al que se aspiraba a considerarlo un hogar. Pero esta cuestión, como veremos, no anula el hecho de que el espacio onírico continuara presentándose como un espacio de libertad que permitió a más de un detenido resistirse al terror. En este sentido, no podemos más que volver a preguntarnos, ¿no será que los sueños son una superficie en la que se pueden poner

en juego prácticas de producción de subjetividades para pensar y ejercer la libertad?

Cayrol, un poeta sobreviviente del campo de concentración de Mauthausen-Gusen, supo recuperar en su *Lazare parmi nous* ([1950] 2019) algunos pocos relatos oníricos concentracionarios que se ocupa de distinguir categorialmente de los sueños de prisión (o pre-concentracionarios) y los sueños post-concentracionarios. A estos últimos les dedica unas pocas líneas, indicando que encontró dificultades tanto para reunir un archivo, como para llevar a cabo un análisis sistemático. En lo que, sin duda alguna, han coincidido estos relatos es en constituir una amalgama de experiencias oníricas sumamente dolorosas. Distinto es el caso de los sueños de prisión que, según el autor, llevaban el sello concentracionario antes de llegar a los campos; para decirlo de otro modo, estos sueños advertían lo que les detenidos iban a sufrir, sin que ello implicara que pudieran imaginar durante la vigilia tales horrores. Este carácter de sísmógrafo todavía podía mantenerse justamente por el hecho de que quienes estaban en prisión conservaban algún contacto con el mundo externo. Esta característica, como ya adelantamos, se perdía por completo en el momento en el que ingresaban al campo. Según Cayrol, los sueños de prisión comenzaban con sueños de escape, pero luego de un par de semanas ya daban paso a sueños de desdoblamiento en los que le detenide todavía podía tener una representación fiel de su vida cotidiana mientras lograba adaptarse a los nuevos hábitos. Al haber adquirido cierta tolerancia, los detenidos podían comenzar a “organizar” su vida en función de un conjunto de prácticas (a menudo cómicas o espirituales) que les permitían mantener la calma. Luego de esta etapa,

los sueños se caracterizaban por retratar paisajes tan preciosos y vívidos que dejaban al soñante con una impresión que duraba en la vigilia.

Esta última etapa, desde la perspectiva de Cayrol, dejaba el espacio onírico listo para los sueños concentracionarios. Aquellos que logra recuperar son exclusivos del conjunto de personas que caían bajo la categoría de *Nacht und Nebel* (noche y niebla). Este grupo no recibía paquetes ni noticias del exterior, por lo que estaba completamente aislado del mundo de los vivos. Así y todo, el poeta francés señala que todas las mañanas se formaba una comunidad de soñantes, cuyos miembros compartían lo que habían vivido durante la noche. Además de los sueños de paisaje, el autor recupera un abanico de categorías (musicales, de arquitectura barroca, con pinturas, sobre comida, diabólicos), pero se detiene particularmente en los sueños de salvación y los de futuro. En el primer caso, se trataba de sueños bañados en luz de sol y en los que predominaba algún color que aparecía bajo una explosión o se repetía con cierta frecuencia. En cualquiera de los dos casos, solía ser un color que el soñante ligaba a un evento o una parte esencial de su existencia. Se trataba, en palabras de Cayrol, del “color de la salvación” que lograba salvar al soñante de una muerte segura o dejar un rastro de alegría que le permitía continuar con su vida. En contraposición a estos, los sueños sobre el futuro eran un indicio de que le prisionero iba a morir pronto. Estos sueños aparecían cuando el soñante se obsesionaba con retornar a su hogar, lo que provocaba que se obstinara en imaginar su lugar de descanso futuro, que no era sino un diseño de su propia tumba.

Al margen de las diferencias evidentes

que pueden señalarse entre este grupo de sueños y el archivo beradriano, lo que sí puede indicarse es que el espacio onírico continuaba siendo una superficie que hacía posible pensar la práctica de la libertad. El propio Cayrol señala que, en un contexto en el que las personas no podían tomar ninguna decisión en torno a sus propias vidas, sí podían erigirse como amos y señores de sus sueños. Si bien no tenían, estrictamente hablando, demasiado tiempo de descanso, los sueños constituían una prueba de que no se habían rendido por completo y de que todavía guardaban algo que ni las SS ni las SA podían arrebatárselos. De hecho, el poeta expresa que, en buena medida, pudieron sobrevivir gracias a los secretos escapes que tenían noche a noche: durante la vigilia también se encontraban en un estado de sueño o con una tendencia a pasar a un mundo sobrenatural y, en más de una ocasión, podía verse a los reclusos con un brillo en la mirada que indicaba que estaban ausentes de las tareas asignadas, pero presentes en el recuerdo de los sueños que habían experimentado la noche anterior. La única visión imborrable era la de la llegada al campo, pero, al margen de ella, todo lo demás parecía más imaginado que real. Cayrol describe la vida en el campo como una oscura pantomima en la que se hallaban mezcladas la atrocidad, el absurdo y el grotesco; pero, por sobre todo ese terror cotidiano brillaba la realidad de los sueños. En el marco del campo, los sueños constituían una especie de sistema de defensa: “el prisionero nunca estaba allí cuando lo golpeaban, cuando comía, cuando trabajaba” (Cayrol, 2019, p. 36 [traducción propia]). Si lograban sobrevivir al salvaje contexto de los campos era gracias al subterfugio de la memoria y de los sueños. Cuando el te-

ror concentracionario arremetía con toda su fuerza, les prisioneros se sumergían en las escenas oníricas. Según Cayrol, en línea con lo que había advertido Siruela en los campos soviéticos, si el terror lograra refinarse lo suficiente, las personas perderían por completo su derecho a soñar e, incluso, a sufrir.

#### IV

Parte de la enorme riqueza analítica que comporta el archivo de sueños lazarianos es el hecho de que podían constituirse como una red de supervivencia y libertad gracias a las pequeñas comunidades de soñantes que se conformaban en el interior de los campos. Estos relatos, a la manera de los *hypomnemata*, no sólo servían a las personas que habían soñado, sino a quienes escuchaban el testimonio. Creemos que esto se encuentra posibilitado, justamente, porque el poder no se ejerce bajo la forma de la dominación, sino de manera diagramática. Si el poder se aplicara desde un centro sobre los individuos, ejerciendo de manera absoluta su soberanía al posibilitar o anular unilateralmente los espacios de libertad, ¿cómo podrían haberse conformado tales comunidades en las que los relatos oníricos constituían superficies que hacían posible el ejercicio de la libertad y la resistencia? Por el contrario, consideramos más adecuado pensar el poder desde una perspectiva foucaultiana, incluso en estos contextos extremos. Como proponíamos unas líneas más arriba, al pasar de un punto a otro en un campo de fuerzas, es posible señalar inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección y resistencias en las relaciones de poder. Lo interesante, en efecto, no radica únicamente en el hecho de que los prisioneros pudieran soñar reteniendo, para sí, un espacio

de libertad, sino que, además, pudieran tejer lazos y conformar comunidad sobre la superficie de los sueños. Desde ningún punto de vista debería pensarse que se trata de un gesto tan mínimo que no amerita análisis. El contexto concentracionario es tan extremo que el mero acto de reunirse a relatar sueños supone que éstos pueden ser una superficie en la que se ponen en juego prácticas de producción de subjetividades para pensar y ejercer la libertad.

Si una reflexión política de los sueños puede desarrollarse adecuadamente desde una analítica del poder –incluso en el caso más extremo de la historia humana (como lo es el campo de concentración)–, creemos que es posible echar mano a esta herramienta para pensar, también, el archivo beradtiano. A fin de cuentas, éste fue posible en buena medida por una interminable red de soñantes que *ya existía*, pero que la periodista pudo captar lúcidamente *gracias a un sueño propio*:

Me desperté bañada en sudor, con los dientes apretados. Una vez más, como en numerosas noches anteriores, había sido cazada de un lado para otro en sueños –me habían disparado, torturado, arrancado la cabellera. Pero esta noche en particular, se me ocurrió pensar que yo no debía ser la única, entre miles y miles, a quien la dictadura había condenado a tales sueños. Las cosas que colman mis sueños, deben colmar también los sueños de los demás– huir por los campos hasta perder el aliento, esconderse en la cima de vertiginosas torres, encogerse de miedo en las tumbas con las SS por todos lados pisándome los talones. (Beradt, 1943, p. 333)<sup>4</sup>

El sueño de la propia Beradt, así como

<sup>4</sup> Trad. Sofía Payaro y Leandro Levi.

los que recupera en su archivo, va más allá de su propio destino particular. Hay una práctica de la libertad cuando la comunidad de soñantes relata (y escucha) las experiencias oníricas. Estos relatos no revelan lo que está oculto o no dicho, sino que reúnen lo *ya dicho*, lo que se puede escuchar o ser leído y que hace a la constitución de uno mismo. Los sueños son –no podemos más que repetirlo– una superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. Al modo de los *hypomnemata* a los que se refería Foucault, es posible pensar los relatos comunitarios de los sueños como una técnica para la formación de sí. Los sueños constituyen un “hablar franco” (*parrhesía*) cuyo discurso tiene el efecto de poner al sujeto en relación con una verdad de sí mismo a partir de la que es posible una práctica de la libertad.

Dijimos, también, que abordar la experiencia onírica desde una analítica del poder puede trasvasar el contexto totalitario y extenderse a otros momentos turbulentos de la historia humana, sin que ello redunde en una equiparación de períodos y acontecimientos distinguibles en la teoría y en la práctica. Pensando nuestro contexto pandémico actual, efectivamente es posible señalar un dislocamiento de la lógica normal de funcionamiento de las relaciones y prácticas sociales. Éstas, sin llegar a la experiencia del terror total, no dejan de estar signadas por el miedo y el aislamiento<sup>5</sup>. Tal y como han podido recuperar les

colegas del CEPE-UNR, las voces de los testimonios oníricos de pandemia también parecen comportar tanto el carácter de símógrafo, como el de superficie en la que se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. El sueño N° 69 del archivo pandémico<sup>6</sup> avisa sobre la complejidad de lo que se está viviendo: “van a sanar, pero no van a sanar”. Esto constituye, desde nuestro punto de vista, una lúcida advertencia de lo que estábamos comenzando a comprender en ese momento en relación con el acontecimiento pandémico: que si no éramos capaces de poner en cuestión la “normalidad”, muy probablemente acabaríamos *una vez más* en esa situación. A su vez, a pesar de lo opresiva y desesperanzadora que puede tornarse la vida a partir del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), los sueños se presentan, una vez más, como una superficie que permite la práctica de libertades imposibilitadas en la vigilia: “durante varias noches distintas soñaba que manejaba un auto (no sé manejar) y era como que iba aprendiendo en los sueños, a la siguiente vez que soñaba recordaba lo de la vez anterior y aprendía más” relataba una estudiante de turismo, profesora de danzas y trabajadora informal (sueño pandémico N° 130). Son, sin duda alguna, pequeños gestos, breves experiencias que en un contexto de relativa calma, tal vez, no pasarían de lo meramente anecdótico. No obstante, cuando nuestras prácticas habituales se encuentran vedadas, estos sueños y los relatos que

---

5 Creemos necesario insistir, una vez más, que no consideramos de ninguna manera equiparables las medidas sanitarias tomadas por los Estados al contexto totalitario. No es lo mismo proteger a la población que someterla al terror.

---

6 El sueño al que nos referimos es el siguiente: “Me voy a dormir temprano. Sueño con monjes budistas, cada uno tiene la piel y la ropa de un color del arcoíris. Es una procesión. Llevan cuentas en las manos. ‘Van a sanar, pero no van a sanar’, me dicen” (sueño de una profesora universitaria).

hagamos de ellos pueden ayudarnos a elaborar –individual y mancomunadamente– una experiencia colectiva traumática. Dejar un registro franco de estos sueños de períodos turbulentos, a la manera de los *hypomnemata*, y leerlos bajo la clave de una analítica del poder podría hacer justicia al cuestionamiento de Siruela con el que inauguramos nuestro texto. Tal vez sea hora de devolver al mundo de los sueños su potencia para comprender nuestra experiencia humana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2005a). Culpa organizada y responsabilidad universal. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 153-166). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005b). De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 395-434). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005c). Los hombres y el terror. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 359-370). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2018). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Beradt, C. (1943). Dreams under Dictatorship. *Free World*, pp. 333-337.
- Beradt, C. (2019). *El Tercer Reich de los sueños*. Santiago: LOM.
- Cayrol, J. (2019). Lazarean Dreams. En *Concentrationary Art. Jean Cayrol, the Lazarean and the Everyday in Post-war Film, Literature, Music and the Visual Arts* (pp. 33-48). Nueva York: Berghahn Books.
- Deleuze, G. (2015). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2017). *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Girard, R. (2006). La peste en la literatura y el mito. En *Literatura, mimesis, antropología* (pp. 143-160). Barcelona: Gedisa.
- Hahn, B. (2019). Una pequeña contribución a la historia del totalitarismo. En *El Tercer Reich de los sueños* (pp. 137-145). Santiago: LOM.
- Koselleck, R. (1993). Terror y sueño. Notas metodológicas para las experiencias del tiempo en el Tercer Reich. En *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 267-286). Buenos Aires: Paidós.
- Levi, L., & Nívoli, S. (2019). Prólogo a la edición en castellano. En *El Tercer Reich de los sueños* (pp. 9-19). Santiago de Chile: LOM.
- Rinesi, E. (2019). *Restos y desechos. El estatuto de lo residual en la política*. Buenos Aires: Caterva.
- Rozitchner, L. (2003). *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma.
- Siruela, J. (2016). *El mundo bajo los párpados*. Girona: Atalanta.
- Starobinski, J. (2007). *Retrato del artista como saltimbanqui*. Madrid: Abada.
- Williams, R. (2014). *Tragedia moderna*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edhasa.

## CECILIA MC DONNELL

Licenciada en Filosofía (UNR). Becaria doctoral de CONICET. Realiza el Doctorado en Ciencias Sociales (UNGS-IDES). Es Especialista en Filosofía Política (UNGS-IDH). Docente de las materias Problemática Política e Historia de la Filosofía Antigua de la carrera de Filosofía (UNR). Directora del Proyecto de Investigación y Desarrollo “El sujeto moderno en entredicho. Aproximaciones desde la experiencia narrativa y las formas de veridicción literarias” (FHUmYAr-UNR). Integrante de la Asamblea Feminista de Filosofía de Rosario.

## DAVID SIBIO

Profesor Universitario en Filosofía (UNGS). Realiza el Doctorado en Filosofía (FFyL-UBA) y es Especialista en Filosofía Política (IDH-UNGS). Docente del Taller Inicial Orientado en Humanidades (TIO-Hum) y de Filosofía en la Escuela Secundaria UNGS. Sus investigaciones giran en torno a los modos de servidumbre neoliberal.



# La elaboración onírica como analizador del contexto sociocultural: dos perspectivas del estudio del sueño

*Oneiric elaboration as a cultural analyzer:  
two perspectives on the study of dreams  
On the cultural interpretation of dreams*

**Ps. Prof. Romina Taglioni**

Correspondencia:  
romina.taglioni@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Rosario  
(UNR). Argentina

**RESUMEN:** Este escrito se interroga sobre la posibilidad de estudiar a los sueños (elaboración onírica) como analizador de los contextos socioculturales. Ante lo cual, se supone que los sueños son únicos y propios de personas individuales, pero no pueden separarse de lo social, de la cultura. Se conjetura que las imágenes oníricas se enlazan con determinados objetos, lugares, escenas, personajes, que vinculan el sueño con el contexto socio cultural del soñante.

En tal sentido, este escrito pretende en una primera instancia, distinguir sobre los términos analizador y sociocultural, en articulación con el estudio de los sueños. Luego, a partir de esas distinciones, se efectúa un análisis documental de dos textos: “Figuraciones de un mundo figurativo: la antigüedad tardía” de la autora Patricia Cox Miller (2004);

## Cómo citar:

Taglioni, R. (2022). La elaboración onírica como analizador del contexto sociocultural: dos perspectivas del estudio del sueño. En *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 95 -108.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

## Recibido:

07 - 10 - 2021

## Aceptado:

08 - 03 - 2022

## Publicado:

05 - 05 - 2022

y “El sueño y los sueños en la filosofía pos aristotélica” del filósofo Ángel Cappelletti (1987). En ambos escritos se vislumbra el estudio del sueño como vía de acceso para la indagación del periodo comprendido entre los siglos I y II en la cultura grecorromana, que Cox Miller la denomina “antigüedad tardía” y Cappelletti “pos aristotélica”. De esta manera, se intenta dilucidar puntos de encuentro y diferencias de dichos autores en relación a sus respectivas indagaciones sobre el sueño y su inscripción en un contexto sociocultural determinado. Con esta exploración se pretende buscar opciones metodológicas y procedimentales para el conocimiento e interpretación del sueño, para abordarlo como un analizador de un contexto sociocultural

**PALABRAS CLAVE:** Sueño (elaboración onírica) - Analizador - cultura - metodologías - antigüedad

**ABSTRACT:** This paper questions the possibility of studying dreams (oneiric elaboration) as an analyzer of sociocultural contexts. Given which, dreams are supposed to be unique and typical of individual people, but they cannot be separated from the social, from the culture. It is conjectured that the oneiric images are linked to certain objects, places, scenes, characters, which link the dream with the socio-cultural context of the dreamer. In this sense, this writing intends, in the first instance, to distinguish between the terms “analyzer” and “culture” in articulation with the study of dreams.

Then, based on these distinctions, a documentary analysis of two texts is carried out: “Figurations of a figurative world: late antiquity” by the author Cox Miller (2004); and “The dream and the dreams in post-Aristotelian philosophy” by the philosopher Cappelletti (1987). In both writings the study of dreams is envisaged as a mean of access for the investigation of the period between the 1st and 2nd centuries in Greco-Roman culture, which Patricia Cox Miller calls “late antiquity” and Ángel Cappelletti “post-Aristotelian”. Thus, an attempt is made to elucidate meeting points and differences of mentioned authors in relation to their respective inquiries about the dream and its inscription in a specific sociocultural context. With this investigation it is intended to look for methodological and procedural options for the knowledge and interpretation of the dream, to approach it as an analyzer of a sociocultural context.

**KEY WORDS:** Dream (oneiric elaboration) - Analyzer - culture - methodologies - antiquity

## EL SUEÑO COMO ANALIZADOR DEL CONTEXTO SOCIOCULTURAL: IMPLICANCIAS Y ALCANCES

Para el logro de los objetivos de la presente indagación, es relevante considerar los supuestos conceptuales de este abordaje metodológico que conlleva analizar y comprender el sueño como una vía posible para entender un contexto sociocultural. Es decir, se toma al sueño como un objeto que devela la “realidad” de la vida social asociado a una cultura en un momentado.

Profundizar sobre el sueño como analizador del contexto sociocultural, supone preguntarse acerca de qué se entiende por analizador y cómo se concibe la cultura y su vínculo con lo social. Es por ello que, en este apartado, se delinea brevemente un recorrido de los mencionados conceptos y su articulación en el estudio del sueño.

### SOBRE EL CONCEPTO DE ANALIZADOR

El término analizador forma parte del corpus conceptual del socioanálisis y ha sido desarrollado por distintos autores del análisis institucional francés. Particularmente, en este apartado, se distingue brevemente lo propuesto por René Lourau, Georges Lapassade y Félix Guattari. El planteo de estos autores sirve como material teórico para el abordaje del sueño como analizador de un contexto sociocultural ya que han desarrollado el término analizador de manera unisona.

El análisis institucional, de acuerdo a lo que plantea Lourau (1975), refiere a una teoríacítica de las formas sociales y el concepto de analizador se concibe precisamente para comprender determinadas situaciones sociales. Este autor (1975, p. 282), afirma: “Daremos el nombre de

analizador a lo que permite revelar la estructura de la institución, provocarla, obligarla a hablar”. Por lo tanto, el analizador contiene por sí mismo una acción que sería la de permitir quitar el velo a lo que está oculto en los procesos socioculturales. Asimismo, Lourau (2008) señala que realizar el análisis de analizador interpela a los analistas en su relación al deseo de saber, y en cuanto al lugar que estos ocupan como personas en el seno de un contexto sociocultural.

Por su parte, Lapassade (1979), plantea sobre la génesis del término analizador y por ello distingue que el neurofisiólogo Iván Pávlov, es el pionero en introducir el concepto en el campo de las ciencias. Según Pávlov, el analizador es como una sensibilidad exteroceptiva, que se encarga, precisamente, de analizar y sintetizar el estímulo entrante al sistema nervioso (Manero Brito; Falleti; García Masip, 2015). De esta manera, el analizador en el discurso científico, refiere a descomponer o deconstruir la realidad en sus elementos. Ante lo cual, Lapassade (1979, p. 17) reflexiona: “Pávlov dirá, asimismo, que el conocimiento sensible no es inmediato: también el ojo y el cerebro funcionan como herramientas casi experimentales, como analizadores”. Por lo tanto, Lapassade en base a esta definición elaborada por la neurofisiología, entiende que el analizador es un dispositivo experimental, un intermediario entre las personas que investigan y la realidad.

Asimismo, Lapassade (1979), determina acerca de la polisemia del término analizador, y distingue que estos pueden ser naturales, contruidos, o históricos. En cuanto a los primeros, Lapassade refiere a aquellos que surgen de manera espontánea en una institución, por ejemplo, un

reclamo organizado por los trabajadores de la misma, y los segundos serían los divisores de espacios que distribuyen las actividades del personal de esa institución. En cuanto a los históricos, se refieren a ciertos acontecimientos que funcionan como analizadores. No obstante, estos tres tipos, permiten entender una situación problemática, es decir, develar un enigma de las dinámicas institucionales o analizar la sociedad y su cultura.

Así, según este autor, (1979) el análisis del analizador lo deben realizar las personas y el analizador es su sustento material. Desde esta perspectiva agrega: “ubicar dentro del campo del análisis dispositivos que deben catalizar las significaciones y permitir cercar y luego analizar lo que justo hasta entonces estaba disperso y disimulado en el conjunto del sistema.” (Lapassade, 1979, p. 30). Por tanto, este autor sintetiza que la tarea del analista es la de descomponer un material, en este caso el analizador, para encontrar su sentido oculto.

En este sentido, Guattari (citado por Lapassade 1979, p. 71) señala: “El papel del analizador de grupo parece consistir en sacar a luz tales situaciones y llevar el conjunto del grupo a no poder zafarse demasiado fácilmente de su verdad”.

Consecuentemente, se podría pensar que el *análisis* del analizador no se limita a una tarea individual del pensamiento, sino que es una actividad inmersa en un contexto sociocultural.

Desde tal perspectiva, Guattari señala (et. al. 1980, p. 103):

El análisis sólo tendrá sentido si deja de ser el asunto de un especialista, de un individuo psicoanalista o incluso de un grupo analítico, que se constituyen, todos ellos, como formación de poder. Pienso que debe llegar

a producirse un proceso que surja de lo que he llamado dispositivos de enunciación analíticos. Dichos dispositivos no están compuestos solamente de individuos, sino que dependen también de cierto funcionamiento social, económico, institucional, político, micropolítico.

En este párrafo se puede distinguir que Guattari agrega a la definición de análisis la noción de *dispositivos de enunciación analíticos* para atribuir la connotación social de la enunciación, es decir, la enunciación se instala en un intermedio entre los actos de habla singulares y las condiciones de lo enunciable en un campo social y cultural determinado.

En síntesis, todas estas apreciaciones sin duda dejan entrever que el concepto analizadores sociocultural y corresponde a una época específica y conlleva, implícitamente, efectuar un análisis. De igual manera, se puede considerar que en el relato de un sueño, aquellos objetos, personas, personajes, ambientes, parecieran pertenecer solo al campo de singular del soñante, pero asimismo, se entrama en un contexto sociocultural que condiciona su surgimiento. Por lo tanto, en el relato de un sueño, además de ocultarse un deseo inconsciente (de acuerdo a lo que plantea el psicoanálisis), se esconde una trama sociocultural en la que el soñante está inmerso y es tarea del análisis poder sacarlo a la luz. A partir de esta hipótesis se puede inferir que, la revisión de dos tipos de estudio del sueño en el entre los siglos I y II en la cultura grecorromana, facilita a comprender este abordaje metodológico del sueño como analizador de un contexto sociocultural. Pero este objetivo topa con otra problemática en cuanto a qué se entiende por contexto sociocultural.

## SOBRE EL CONCEPTO DE CONTEXTO SOCIOCULTURAL

Existen infinidad de apreciaciones sobre el contexto sociocultural, y en esta sección no se desarrolla el extenso proceso de formación histórica de este término, sino que se limita a distinguir aspectos teóricos que sirven al estudio del sueño como analizador de un contexto sociocultural. Es por ello que, en una primera instancia se esclarece la etimología del concepto cultura, luego se distingue cuál es su vínculo con la sociedad y se finaliza con una breve referencia a la noción de contexto.

En cuanto a la *cultura*, está emparentada con el concepto agricultura, por lo tanto se infiere que la cultura invoca una acción y al efecto de cultivar. Este último entendido como los procesos de educación, formación y socialización (Giménez Montiel, 2005). Entonces, cultura se refiere al desarrollo de un sistema de referencias que le confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales. Desde esta perspectiva, la cultura es lo que establece la condición humana, consecuentemente, es lo que nos distingue de otros seres vivos.

Por otro lado, intentar distinguir qué se entiende por cultura, implica encontrarse con la dificultad de que es un concepto estrechamente vinculado con otros términos de las ciencias sociales y humanísticas como son: la ideología, las representaciones sociales, imaginarios sociales, etcétera. Estos conceptos se asocian, debido a que tendrían como finalidad común la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad (Giménez Montiel, 2005).

En este sentido, se puede vincular a la definición Clifford Geertz sobre la cultura y su contexto social:

la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (1973, p. 88).

Aquí se inserta otro problema acerca de qué significa lo simbólico, según Geertz refiere a: “(sea un rito de pasaje, una novela romántica, una ideología revolucionaria o un cuadro paisajístico) tiene una existencia tan concreta y una entidad tan manifiesta como lo material (1973, p. 10)”. De esta manera, la cultura desde una concepción simbólica, contiene representaciones o ideas, por lo tanto, no es abstracto, sino que es concreto y material. Es decir, que en la cultura se figuran, se narran y se describen, los acontecimientos sociales, los modos de conducta, las instituciones, los procesos sociales, etcétera:

La cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. (Geertz, 1973, p. 24)

A la luz de esta revisión del concepto de cultura se impone la consideración sobre cómo la cultura se relaciona con la *sociedad*. Un análisis esclarecedor a esta cuestión y que sirve de sustento teórico para este trabajo, es el aporte que realiza el historiador Gilberto Giménez Montiel (2005): la cultura es la sociedad considerada como estructura de sentido, como significación, como representación, símbolo, teatralización, metáfora o glosa de sí

misma. Asimismo, este autor en base a las apreciaciones de Geertz, sostiene que los soportes simbólicos de significados culturales son: “no solo la cadena fónica o la escritura sino también los modos de comportamiento, prácticas sociales, usos y costumbres, vestido, alimentación, vivienda, objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, etcétera” (Gimenez Montiel, 2005, p. 68).

En cuanto al concepto *contexto* se asocia a la noción de *marco* (o *frame*) propuesto por el sociólogo Goffman (1975), inspirándose en las nociones de Bateson, el cual lo define como un encuadre en donde las personas interpretan las situaciones en las que participan en un momentado:

Y se hará desde luego un amplio uso del término marco de Bateson. Doy por supuesto que las definiciones de una situación se elaboran de acuerdo con los principios de organización que gobiernan los acontecimientos -al menos los sociales- y nuestra participación subjetiva en ellos; marco es la palabra que uso para referirme a esos elementos básicos que soy capaz de identificar. Ésta es mi definición de marco. Mi expresión análisis del marco es un eslogan para referirme en esos términos, al examen de la organización de la experiencia (p. 11).

Consecuentemente, los contextos constituyen un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que las personas realizan en relación a un entorno sociocultural. A partir de esta definición, la utilización de la palabra contexto en este escrito, va a incluir además, las estructuras de pensamiento que poseen las personas y que estas son compartidas por un determinado grupo social de referencia en un momento determinado. De estas conceptualizaciones es posible posicionar

al sueño como analizador de un contexto sociocultural, debido a que el relato de un sueño no solo remite a la trama individual del sujeto sino que devela información sobre la cultura de un contexto social que lo atraviesa, a través de la narración de lo que se le representa en el sueño: objetos, personas, personajes, imágenes, sensaciones y emociones.

#### SOBRE EL SUEÑO EN SU DOBLE TRAMA: INDIVIDUAL Y SOCIOCULTURAL

El sueño ha sido un tema referenciado a lo largo de la historia de la humanidad y se ha estudiado en diversas disciplinas, como la psicología, la antropología, la sociología, las neurociencias, entre otras. El siguiente apartado, remite a teorizaciones en relación a los sueños como vivencias del dormir, es decir, la elaboración onírica y el vínculo con el contexto sociocultural del soñante que son pertinentes para el presente escrito.

En tal sentido, el autor Reinhart Koselleck ([1979] 1992), vincula a los sueños con la historia, ya que los define como historias pre-lingüísticas, y fundamenta que son ficciones que han sido elemento de una realidad histórica. Según este historiador, los sueños son ante todo únicos y referidos a personas individuales, pero existe un grupo de sueño que se incluyen en una historia más allá de lo meramente individual. Es por ello, que se podría precisar que el sueño es un instrumento para la historización subjetiva, cultural y social.

Asimismo, Koselleck ([1979] 1992, p. 272), señala que por cuestiones de cautela metodológica o por su escasa accesibilidad, los sueños no están previstos en el canon de la fuente histórica: “Pero en rigor, los sueños testimonian una inevitable facticidad de lo ficticio, por lo que un histo-



riador no debería renunciar a ocuparse de ellos” En acuerdo con Koselleck, los sueños serían precisamente *fuentes* en las que la realidad y la ficción se encuentran entrelazadas y es por tanto que la presente indagación se ocupa de ellos como material imperioso para el estudio de un contexto sociocultural.

Otro autor que no aborda los sueños únicamente al nivel de psiquismo individual es Walter Benjamín (2005), ya que los estudia al nivel de los fenómenos perceptibles en lo cultural y en lo colectivo. El autor realiza una “interpretación de los sueños”, que intenta iluminar y presentar las articulaciones dialécticas de los elementos del sueño y la época. Esta labor la denomina despertar y en su libro *Sueños* señala que:

Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo,

aunque el estómago pueda “condicionar” (uso de comillas por el autor) causalmente este contenido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación (2005, p. 397).

Consecuentemente, para Benjamín el mundo onírico es un elemento esencial de la conciencia humana ya que es una forma más de comprender el presente, tanto individual como en lo sociocultural. Se puede considerar, en relación a lo definido por Benjamín, que si se desea analizar los contextos socioculturales, se debería actuar como un *intérprete* de los sueños, ya que se intenta iluminar y presentar las

articulaciones dialécticas de los elementos del sueño.

En relación a estas teorizaciones sobre el sueño, cabe mencionar que se encuentran diferentes estudios que interpretan al sueño como fuente para comprender un contexto sociocultural determinado. Tal como, *La Foile Baudelaire* (2011) de Roberto Calasso, en la cual indaga el relato del sueño de Charles Baudelaire expresado en una carta a su amigo Charles Asselineau, el 13 de marzo de 1856. Calasso toma la figura de Baudelaire como testigo intelectual y portavoz de la subjetividad moderna. Es por ello que, destaca que las imágenes del sueño de Baudelaire se corresponden a un paisaje urbano, es decir, no existen los arroyos o castillos propios de un estilo romántico, sino calles vacías e iluminadas, donde la gente puede caminar hasta altas horas de la noche; noctámbulos, coches, burdeles y prostitutas; periódicos, museos y galerías de arte.

Otro estudio que analiza los sueños e interpreta el período moderno, pero en el mundo hispano, es el de la autora María Jordan Arroyo en su libro *Entre la vigilia y el sueño. Soñar en el Siglo de Oro* (2017). La autora distingue el período siglo de oro, al esplendor de las artes y de las letras de la cultura española del XVI y XVII y diferencia que, durante los siglos mencionados, habría dos tipos de sueño; unos eran enviados por dios y otros por el demonio. Por lo tanto, según esta autora, sería el deber cristiano distinguir su origen, como una forma más de controlar aspectos de la vida cotidiana de los sujetos.

Asimismo, se encuentran dos autores que han abordado el sueño como material imprescindible para comprender un contexto sociocultural, ellos son Patricia Cox Miller y Ángel Cappelletti, los cuales

hacen hincapié en este escrito. Ambos investigan el sueño en el periodo comprendido entre los siglos I y II en la cultura grecorromana, que Cox Miller la denomina “antigüedad tardía” y Cappelletti “pos aristotélica”. Explayarse sobre estos dos últimos estudios sobre el sueño, permite acercarse al abordaje metodológico en relación al sueño como analizador de un contexto sociocultural.

## DOS PERSPECTIVAS DEL ESTUDIO DEL SUEÑO

En función de poder abordar las perspectivas metodológicas sobre el sueño como analizador del contexto sociocultural, en una primera instancia se aborda un capítulo del libro *Los sueños en la antigüedad tardía* ([1994] 2002), de la autora Patricia Cox Miller, quien es profesora de religión en la universidad de Siracusa y ha escrito otra obra titulada *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man* en el año 1983. Particularmente, *Los sueños en la antigüedad tardía* es un riguroso libro, en donde se puede vislumbrar al sueño como vía de acceso para la indagación del periodo comprendido entre los siglos I y II en la cultura grecorromana, que la autora la denomina “antigüedad tardía”. Cox Miller realiza un análisis exhaustivo abordando numerosos pensadores de la época referida y de autores pretéritos entre los que se destacan principalmente los filósofos clásicos de la antigüedad, Sócrates, Platón y Aristóteles, como así también los textos de Homero, Apuleyo y escritos de sueños paganos y cristianos. Entretanto, sostiene que una de las principales funciones del sueño es la producción desentido:

Los sueños formaron un modelo distintivo de imaginación que aportó presencia visual

y tangibilidad a conceptos abstractos como tiempo, historia cósmica, alma e identidad de la persona. Los sueños eran los tropos que permitían que el mundo – incluido el mundo del carácter personal y las relaciones humanas- pudiera ser representado (p. 17).

En el capítulo de esta obra se denomina “Figuraciones de un mundo figurativo; la antigüedad tardía”, investiga minuciosamente las imágenes oníricas más frecuentes en la antigüedad tardía, a las que señala como préstamos o depuraciones de textos preclásicos y clásicos. A su vez, plantea como hipótesis, que las metáforas espaciales y temporales que los antiguos griegos emplearon para representar el mundo contribuyeron a dar forma a las figuraciones de los sueños de esta época. Para fundamentar esta conjetura, en un primer momento distingue a dos poetas latinos, Ovidio y Virgilio, quienes prolongaron la idea homérica de que los sueños están vinculados con el reino de los muertos pero que en sus descripciones superan a su precursor en su intensidad. Asimismo, señala que tanto en los textos Homéricos y en los escritos de Ovidio y Virgilio el sueño se presenta como *figura* y no como *experiencia*. Por lo tanto, los sueños no eran conceptualizados como producto del propio soñante, sino como imágenes visuales que se le presentan al que sueña, es decir eran autónomos. También la autora distingue que los soñadores en la antigüedad tardía hablan de *ver* un sueño, y no de *tener* un sueño. Incluso advierte que para sean sometidos a interpretación tenían que ser contados por escrito y de esta forma se podía descifrar el mensaje que los sueños ofrecían.

Otros personajes que Cox Miller nom-

bra en este texto son: Artemidoro de Daldis, o de Éfeso, un intérprete profesional de los sueños con fines científicos y didácticos; Aristides quién ha recogido las apariciones de Asclepio en los sueños dando consejos perceptivos aquellos que necesitaban ayuda médica; también los filósofos Numenio de Apamea y Porfirio, y que a partir de sus formulaciones la autora sostiene la relación íntima entre el alma y el sueño existente en las concepciones de la antigüedad tardía. Considera que el sueño es uno de los principales *lenguajes imaginativos* del alma en esta época, así como la imaginación psíquica y la intención divina.

Además la escritora distingue que para ser sometido a una interpretación, tenían que ser contados por escrito.

Por su parte, Ángel Cappelletti indaga sobre los problemas gnoseológicos y ontológicos del sueño en los filósofos de la antigüedad griega y romana. Este autor es un filósofo argentino, quien ha publicado obras tales como *Notas de filosofía griega*, *Textos y estudios de la filosofía medieval*, entre otros. En el capítulo a examinar “El sueño y los sueños en la filosofía posaristotélica” señala que en la filosofía helenística o posaristotélica el tema del sueño (dormir) y de los sueños (elaboración onírica), se conciben de manera diferente tanto como en los epicúreos y en los estoicos, como en los neocadémicos y los neoplatónicos.

Es por ello, que distingue las concepciones de filósofos como: Epicúreo y Lucrecio (epicúreos); Zenón, Crisipo, Posidonio, Marco Aurelio, pertenecientes a la escuela de los estoicos; el representante de la Nueva Academia, Arcesilao, además de Clearco; y entre los neoplatónicos a Filón de Alejandría. En breves líneas de escritura condensa las principales formulaciones

de cada uno de ellos, distinguiendo sus diferencias y similitudes. Tal es el caso de los estoicos y peripatéticos, quienes concuerdan que cuando el hombre duerme, se aquietan sus sentidos, y su espíritu, sereno y libre, se encuentra dispuesto para inspiración profética, es decir que la inspiración de los sueños es análoga a la de los oráculos. Particularmente, el estoico Crisipo considera que la interpretación de los sueños es la capacidad de comprender y explicar aquello que los dioses transmiten en los sueños.

Asimismo, este autor señala, en cuanto a los Epicúreos, conciben a las imágenes de los sueños como verdades reveladas y, por tanto, plausible de ser contemplados. Un ejemplo de ello es la perspectiva de Epicúreo quien destaca que no hay razón para pensar que las imágenes oníricas son siempre falsas, distingue que la visión de los dioses se produce mejor durante los sueños, ya que cuando dormimos pueden penetrar más fácilmente nuestras almas. Otro representante de esta escuela que el autor examina es Lucrecio, quien considera que el contenido y el tono de los sueños de los hombres dependen, fundamentalmente, de los sentimientos y las pasiones. Describe que aquellos que poseen en su *mente* experiencias de violentas hazañas suelen reproducirlas luego en sus sueños. Es decir, que el contenido del sueño depende de lo que ha ocupado la atención del soñante durante su vigilia.

#### SUEÑO COMO VÍA REGIA PARA LA INDAGACIÓN DE UN PERÍODO HISTÓRICO: “ANTIGÜEDAD TARDÍA” - “POS ARISTOTÉLICA”

De acuerdo a lo que se ha examinado, los sueños podrían servir como analizador de

un contexto sociocultural determinado. Se estima que debido a la escasa accesibilidad y a la procedencia de los sueños, algunos historiadores, filósofos, antropólogos, lo descartan como fuentes fidedignas o confiables. Este argumento ha sido rectificado por ambos autores ya que parten del supuesto de que el sueño es una figura desde la cual es posible derivar y comprender distintas representaciones socioculturales en una época determinada. En este sentido, se puede inferir que los autores entienden al sueño no reducido a la mera individualidad, desconectado de lo social y de lo cultural. Ambos plantean que la interacción del sujeto con el sueño, revela un espacio interior activo, lo cual facilita un análisis sobre aspectos particulares de la vida social y cultural de los sujetos. Es por ello que, se puede concluir que la elaboración onírica facilita el proceso de reconstrucción de lo que un sujeto experimenta como real y significativo en un contexto social y cultural determinado.

En cuanto al análisis de Cox Miller y Cappelletti sobre el periodo comprendido entre los siglos I y II en la cultura grecorromana, ambos comparten que el alma y el sueño están estrechamente vinculados. Conviene destacar que ambos examinan la *acción terapéutica* de los sueños, en Cox Miller se destaca principalmente la terapia física inductora de sueño procedente del culto al dios sanador Asclepio, y analiza la función de los sueños en la magia; en cuanto a Cappelletti esto se plasma en las consideraciones que realiza sobre los epícureos con respecto al efecto que produce en el sujeto las imágenes reveladas en el sueño, y en un fragmento expresa: “lleva el sueño la quietud a todos los miembros del cuerpo y alivia de sus preocupaciones al alma” (Cappelletti, 1987, p. 123).

En esta observación, el sueño, se presenta como un mensaje en forma de enigma para el soñante, y que su develación produciría un efecto “terapéutico” para el sujeto, en el sentido de ser un alivio al sufrimiento humano.

Por otro lado, se puede afirmar que tanto Cox Miller como Cappelletti realizan un aporte novedoso al estudio de las complejas relaciones entre lo individual y lo sociocultural, a partir de los sueños, destacándose como elementos relevantes a la hora de intentar comprender una época determinada. Cox Miller (2002) distingue: “Más que colocar los sueños en una estructura binaria que opone lógica e ilógico, los soñadores, de Artemidoro a Freud, han situado los sueños no ya en lo lógico o ilógico, sino en la imaginación” (p. 157).

Cabe destacar que, si bien ambos autores investigan un mismo periodo histórico, desde luego lo realizan desde una perspectiva diversa. El artículo de Cox Miller que aquí se trabaja es una sección de un libro de trescientos noventa y dos (392) páginas en donde estudia exhaustivamente la antigüedad tardía en la cultura grecorromana. Allí despliega ensayos sobre sueños de soñadores concretos que permiten ampliar la conciencia de los mismos al provocar un compromiso con asuntos de importancia personal. Además, se dedica a recorrer las distintas facetas de los sueños en relación a presencias intangibles de la vida cotidiana tales como dioses, ángeles, *daimones* y almas.

Por su parte, Cappelletti, acorde a su profesión de filósofo, hace hincapié en la distinción y descripción a cuantiosos filósofos de la época denominada por el autor “pos aristotélica”. El texto que se examina en este escrito pertenece a un libro de ciento cincuenta y un (151) páginas en el

cual no sólo describe este periodo de historia comprendido entre los siglos I y II en la cultura grecorromana, sino que estudia otros momentos históricos de los cuales nombra: La filosofía pre-aristotélica, allí presenta las ideas sobre los sueños de Sócrates, Platón y de Hipócrates; la filosofía aristotélica en donde distingue la psicofisiología del sueño, la naturaleza y el origen de los sueños y los sueños y la adivinación. Consecuentemente, el propósito de la obra de Cappelletti, se embarca en la relación del sueño con las sensaciones, la memoria, la fantasía, la emoción de un determinado contexto sociocultural.

#### EL SUEÑO: ¿ANALIZADOR DE CONTEXTOS SOCIOCULTURALES?

Tal como se ha desarrollado anteriormente, el sueño ha sido estudiado en el siglo I y II de la cultura grecorromana como: *tropos*, *figuraciones*, *lenguajes imaginativos* de un mundo en la antigüedad tardía de la autora Cox Miller. También ha sido asociado a los *problemas gnoseológicos y ontológicos* en la filosofía pos aristotélica que aborda Cappelletti. Asimismo, se ha mencionado que según Koselleck los sueños son *historias pre-lingüísticas* y que Benjamín define al mundo onírico como un elemento esencial para comprender lo colectivo en su *interpretación de los sueños*.

Estas consideraciones sobre los sueños sirven de fundamento teórico para pensar al sueño como analizador de un contexto sociocultural, de manera que se convierte en una apuesta metodológica que conlleva investigar y comprender al sueño desde una perspectiva no meramente individual.

Es por ello que, para finalizar este escrito, y desde una perspectiva psicoanalítica,

se precisa sobre los supuestos conceptuales que hacen a este abordaje metodológico tomando como referencia las nociones del psicoanálisis.

En primer lugar, se entiende que la persona que sueña, se refiere al sujeto de deseo que Freud descubre con el inconsciente y es un efecto de su inserción en el lenguaje. Esto significa que al sujeto lo preceden discursos que le otorgan determinados atributos, cualidades y funciones, que no sólo pertenecen a la pareja parental sino a un medio social y cultural. Es decir, al sujeto se le ofrecen soportes identificatorios que le permitirán ubicarse dentro de su contexto sociocultural.

En este sentido, la subjetivación es el efecto de prácticas sociales y culturales, históricamente situadas. La subjetividad es entendida como la dimensión de auto-reconocimiento del sujeto en su constitución afectiva, intelectual, psíquica, social y cultural (Dávila y Germain, 2019).

Es así que, se comprende que la cultura es la sociedad considerada como estructura desentido. Entonces, cultura se refiere al desarrollo de un sistema de referencias que le confiere sentido a la totalidad de las prácticas sociales.

En tal sentido se puede considerar lo que Sigmund Freud aporta en *El malestar de la cultura* de 1930:

La cultura humana —me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización) — muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfac-

gan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles (Freud, [1930] 1978, p. 6).

Por lo tanto, según Freud, la cultura permite que los sujetos convivan en sociedad, a partir de la renuncia de ciertas satisfacciones pulsionales. Esto es, dado que la cultura establece normas, instituciones y mandamientos sociales que reprimen estas pulsiones primarias. Luego Freud, dirá que esa represión de lo pulsional que ejerce la cultura en una sociedad, tendrá como consecuencia el malestar en la cultura.

Desde este marco conceptual, se afirma que el relato de un sueño no solo remite a la trama individual de un sujeto en donde se devela un deseo inconsciente, sino que deja entrever información simbólica sobre la cultura de un contexto social que lo atraviesa. Esto es a través de la narración de lo que se le representa en el sueño: objetos, personas, personajes, imágenes, sensaciones y emociones.

En cuanto al simbolismo en el sueño, Freud lo aborda en la “10ª Conferencia de introducción al psicoanálisis” titulada, “El simbolismo en el sueño” (Freud, [1915-16] 1992) endonde señala:

Llamamos simbólica a una relación constante de esa índole entre un elemento onírico y su traducción, y al elemento onírico mismo, un símbolo del pensamiento onírico inconsciente. Recuerdan ustedes que antes, a raíz de la indagación de las relaciones entre elementos oníricos y lo genuino de ellos, yo distinguí tres de tales relaciones: la de la parte al todo, la de la alusión y la de la ilustración en imágenes. En ese momento les anuncié una cuarta, pero no la nombré. Esa cuarta es la que aquí introduzco, la

simbólica. Con ella se ligan discusiones muy interesantes, que consideraremos antes de exponer nuestras observaciones especiales sobre el simbolismo. El simbolismo es quizás el capítulo más asombroso de la doctrina del sueño (p. 137).

En sucesivas ediciones de *La interpretación de los sueños* Freud agrega ejemplos y pasajes con respecto al simbolismo y refiere:

Este simbolismo no pertenece en propiedad al sueño, sino al representar inconsciente, en especial del pueblo; y más completo que en el sueño lo hallaremos en el folklore, en los mitos, sagas y giros idiomáticos, en la sabiduría del refranero y en los chistes que circulan en un pueblo (Freud, [1900] 1992, p. 357).

Por lo tanto, el simbolismo onírico posee propiedades que le son ajenas debido a que son presididas por la figuración en los cuentos tradicionales, mitos y sagas, en los chistes y en el folklore. Asimismo, en cuanto al vínculo entre la mitología y el sueño, comprende que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito del sueño despierto de los pueblos (Freud, [1900] 1992).

Es decir, la elaboración onírica, a través de la condensación y el desplazamiento, toma prestado material de estas producciones que son propias de un contexto sociocultural. A este material que el sueño toma prestado de la vigilia Freud lo define como resto diurno, el cual lo distingue como empresario del sueño, ya que estos, pueden tratarse de preocupaciones, situaciones diversas que ha experimentado el sujeto durante la vigilia, las cuales son sometidas a los mecanismos del trabajo del sueño.

Para finalizar y esclarecer aún más el propósito de esta indagación, es pertinente destacar la definición del sueño que enuncia la psicoanalista Anne Dufourmantelle (2020) en cuanto a que el sueño *es pura inteligencia*, ya que puede reparar, rememorar, profetizar, escuchar, revelar, liberar, la relación de un sujeto con su entorno y es decir, con su contexto sociocultural. En este sentido, interpretar los sueños desde esta perspectiva, se acerca a la noción de despertar de Benjamin, (que se distingue en un apartado anterior de este escrito) y al despertar que infiere Jacques Lacan (1964), debido a que el sueño muestra, intempestivamente (según este autor, como un relámpago), un saber que no se había develado al sujeto.

Por último, cabe mencionar que lo expresado en este escrito, tiende a buscar opciones metodológicas y procedimentales para el conocimiento e interpretación del sueño, corriéndose de los saberes y prácticas dominantes en relación al sueño en el psicoanálisis, para abordarlo como un analizador de un contexto sociocultural.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arroyo, M. J. (2017) *Entre la vigilia y el sueño: soñar en el siglo de oro*. Madrid, España: Iberoamericana.
- Benjamin, W. (1972) *Iluminaciones I: Baudelaire: Un poeta en el esplendor del capitalismo*. Madrid: Taurus
- Benjamin, W. (2005) *Sueños*. Madrid, España: Abada Editores
- Calasso, R. (2011) *La Foile Baudelaire*. Barcelona, España: Anagrama
- Cappelletti, A. (1989) *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Cox Miller, P. ([1994] 2002) *Los sueños en la Antigüedad Tardía*. Madrid, España: Siruela. Dávila, B. y Germain, M. (2019) *Política, memoria y narrativas autobiográficas: problemas conceptuales y teórico-metodológicos* [Material de aula]. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR). Rosario, Argentina.
- Dufourmantelle A. (2020). *Inteligencia del sueño*. Buenos Aires, Argentina: Nocturna
- Freud, S. ([1900] 1992) *La interpretación de los sueños*. En Vol. IV Obras Completas. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Freud, S. ([1915-1916] 1992) *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. En Vol. XV Obras Completas. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Freud, S. (1930 [1929]/1978) *El malestar en la cultura*. En Vol. XXI Obras Completas. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Geertz, C. (1972/2003) *La interpretación de la cultura*. Barcelona, España: Gedisa.
- Giménez Montiel, G. (2005) *Teoría*

- y *análisis de la cultura*. En Vol. 1. México, México: CONACULTA e Instituto Coahuilense de Cultura.
- Goffman, E. ([1974] 2006) *Frame analysis: Los marcos de la experiencia*. Madrid, España: Instituto de Investigaciones Sociológicas
- Guattari, F. y otros. (1980) *La intervención institucional*. México, México: Plaza y Valdes folios.
- Koselleck, R. ([1979] 1992) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Lacan, J. (1964/1998) *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Lapassade, G. (1971) *El Analizador y el Analista*. España, Barcelona: Gedisa.
- Lourau, R. (2008) *El Estado Inconsciente*. La Plata, Argentina: Terramar.
- Lourau, R. (1975) *El análisis institucional*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Manero Brito R. y otros. (2015) "Es la última clase... tengo que llegar temprano" Experiencias grupales en el sistema de enseñanza modular de la Licenciatura en Psicología en la UAM-X, parte II. 1. *Área 3. Cuadernos de temas grupales e institucionales (issn 1886-6530)*, volumen (18), 1-33. Recuperado de: [www.area3.org.es](http://www.area3.org.es)

## ROMINA TAGLIONI

Psicóloga y Profesora en Psicología por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Docente de grado y doctoranda en Psicología por la misma facultad. Investigadora en Proyectos de Investigación y Desarrollo de la UNR.



# Los sueños de Descartes

## *Descartes' dreams*

**Robert Silhol**

Correspondencia:  
rsilhol@orange.fr

Filiaciones Institucionales:  
Universidad de París (ex París VII)  
Francia

Traducción  
Victoria Farruggia

Revisión de la versión en español:  
María Guadalupe Tasca y Soledad Nívoli

**RESUMEN:** Este artículo, publicado en francés en 1989 en las actas del coloquio “Psicoanálisis y Literatura”, se centra en una serie de tres sueños que tiene Descartes la noche del 10 de noviembre de 1619. Desafiando la advertencia freudiana, el autor se aventura a un posible análisis de estos relatos oníricos recogidos por Baillet, el primer biógrafo de Descartes, en un intento por (re)construir la trama de identificaciones inconscientes que se expresarían en el testimonio onírico del filósofo. De inestimable valor histórico, filosófico y psicoanalítico, este trabajo inédito hasta hoy en lengua española aporta materiales ineludibles para seguir explorando la imbricación entre la elaboración onírica, el psicoanálisis y los albores de la filosofía moderna occidental.

**PALABRAS CLAVE:** sueños - Descartes - interpretación - estructura - identificación

**ABSTRACT:** This article, published in French in 1989 in the proceedings of the “Psychoanalysis and Literature” colloquium, focuses on a series of three dreams that Descartes had on the night of November 10, 1619. Defying the Freudian warning, the author ventures into a possible analysis of these dream stories collected by Baillet, the first biographer of Descartes, in an attempt to (re)construct the plot of unconscious identifications

### Cómo citar:

Silhol, R. (2022) Los sueños de Descartes [Farruggia, V. Trad]. En *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 109 - 123.  
Publicado originalmente en francés: Silhol, R (1989) Les rêves de Descartes en *Cahiers Charles V*, n°11, 1989. *Psychanalyse et littérature*, pp. 189-204

ISSN: 2683-9938 (en línea)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

### Responsabilidad editorial:

Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

### Recibido:

22 - 11 - 2021

### Aceptado:

20 - 02 - 2022

### Publicado:

05 - 05 - 2022

that would be expressed in the dream testimony of the philosopher. This work of inestimable historical, philosophical and psychoanalytic value, unpublished until now in Spanish language, provides inescapable material to continue exploring the interweaving between dream elaboration, psychoanalysis and the dawn of modern Western philosophy.

**KEY WORDS:** Dreams - Descartes - interpretation - structure - identification

Gracias a Baillet, primer biógrafo de Descartes, conocemos los tres sueños de la noche del 10 de noviembre de 1619 (1). Desafortunadamente, no podemos hablar aquí de “sueños” sin tomar precauciones, ya que el relato que nos ha llegado proviene de la mano del biógrafo del soñante. En efecto, generalmente se reconoce que Baillet realizó la traducción de un manuscrito hoy perdido, *Olympica*, en el que Descartes habría registrado sus tres sueños y la interpretación que hizo de ellos.

Dicho texto, el relato de sueños que quisiera examinar aquí, presenta desde el inicio extraordinarias lagunas. Freud, a quien Maxime Leroy consultó acerca de este material, se negó sabiamente a examinarlo, ya que no era posible interrogar al soñante (2). Esta prudencia psicoanalítica, y en todo caso metodológica, está plenamente justificada. Naturalmente, eso lo sabemos todos, el trabajo analítico que podemos realizar sobre un sueño no solamente tiene interés únicamente para el soñante (o para el analista y el analizado), sino que la mayoría de las veces sólo es fructífero gracias a las asociaciones de quien lo soñó. Es por eso que, más allá de alguna que otra pretensión, y de la obvia fantasía de intentar llegar a un lugar al que el propio Padre del psicoanálisis se ha negado (aunque pueda inmediatamente tranquilizarme diciendo que sin él no habría sido posible emprender un trabajo semejante), esta tarea podría parecer imposible, o incluso carente de sentido: Descartes está muerto, no nos hace llegar ninguna solicitud de análisis y, para complicar las cosas, ignoramos el grado de fidelidad del escrito a examinar.

Sin embargo, como nos hemos ocupado durante el presente Coloquio del acercamiento entre estos dos términos,

psicoanálisis y literatura, creo que queda plenamente justificado que la experiencia sea emprendida. Todo escrito lleva la marca de su sujeto productor, es decir, precisamente, la marca de las manifestaciones inconscientes que según el psicoanálisis hacen al sujeto. Detrás de la producción de toda palabra, así como de todo sueño, hay un sujeto inconsciente y puede resultar interesante hacer una vez más la demostración de ello con la ayuda del curioso material que nos ha dejado la biografía de Descartes.

Pero quisiera descartar rápidamente una posible ilusión: los sueños de Descartes, si bien pueden revelar al análisis su secreto de producción, de ningún modo van a arrojar luz sobre los detalles de la vida del filósofo, no voy a hacer aquí una psicobiografía. Como mucho podremos constatar que estos sueños evidencian, en 1619, una preocupación relativa a la identidad, lo que sigue siendo, incluso cuando se trata del autor del *Cogito*, de una gran generalidad. Lo sabemos, lo que se descubre en un análisis de sueños, aunque para el analizado pueda tener una importancia esencial, termina siempre por extenderse en algunos párrafos, en pocas líneas, y la mayoría de las veces es completamente banal, incluso aburrido..., una vez que termina el análisis. Lo interesante, al fin y al cabo, al igual que en una película o una novela, reside en la experiencia, una experiencia inscrita en el tiempo. Existe, seguramente, un placer en el descubrimiento, pero indudablemente hay más “placer” durante todo el desarrollo de la explicación o de la narración.

Intentaré poner en marcha un desarrollo semejante al examinar los tres sueños de Descartes. Pero antes de eso debemos tener en cuenta aún otra precaución: ¿qué

sueños y qué texto? ¿Cómo proceder a partir de un relato que remite indiscutiblemente a Descartes? La única solución aceptable me pareció la que tendrá en cuenta, para el análisis, los términos (palabras o grupos de palabras) que muy probablemente el biógrafo se vio obligado a reproducir a causa de su especificidad. “Côté gauche” [lado izquierdo], por ejemplo, no pudo haber sufrido modificación alguna, como tampoco “melon” [melón] o “collège” [colegio], así como los títulos de las obras o de las citas latinas. Por lo tanto, en la medida de lo posible, destacué aquellos significantes que Baillet no pudo haber transformado ni interpretado.

#### PRIMER SUEÑO

... representación de algunos *fantasmas* [...] que lo *espantaron* de tal manera que, creyendo *caminar* por las calles, se vio obligado a *inclinarse* sobre su *lado izquierdo* para poder avanzar hacia el lugar al que quería llegar, porque sintió una gran *debilidad* en su lado derecho que no le permitía apoyarse. *Avergonzado* de andar así, hizo un esfuerzo por *enderezarse*; pero sintió un *viento* impetuoso que, arrastrándolo en una especie de *torbellino*, le hizo dar tres o cuatro *vueltas sobre su pie izquierdo*. No era eso *aún* lo que lo *aterrorizaba*. La *dificultad* que tenía para avanzar le hacía creer que *caía* a cada paso, hasta que apareció en su camino un *colegio abierto* al cual *entró* para *encontrar un refugio* y un *remedio* para su mal. Hizo lo posible por llegar a la *iglesia del colegio* donde su primera intención fue ir a hacer su *oración*; pero, al darse cuenta de que había *pasado un hombre que conocía y que no había saludado*, quiso *volver sobre sus pasos para hacerlo*, cuando fue *detenido* con violencia

*por el viento que sopló contra la iglesia*. Al mismo tiempo, vio en el medio del patio del colegio a *otra persona*, que lo llamó por su nombre de manera *cortes* y amable, y le dijo que se encontrara con el Señor N., que *tenía una cosa para darle*. El Sr. Descartes imaginó que era un *melón* que habían *traído* de algún *país extranjero*. Pero lo que más le sorprendió fue ver que *los que se agrupaban alrededor de esa persona* para conversar *estaban derechos y firmes* sobre sus pies. Pues, a pesar de eso, y de que el viento que él creyó lo había tumbado varias veces, había disminuido bastante, *él seguía curvado* e inestable sobre el mismo terreno (Baillet, [1690] 1966, p. 81).

Esquemmatizando al extremo (volveré más tarde sobre los detalles de la construcción), tenemos los *fantasmas*, el *espanto*, el hecho de *curvarse hacia la izquierda* (inclinarse), el *esfuerzo para enderezarse que fracasa* (“pero”), el colegio o la iglesia como refugio o remedio, aunque con cierta vacilación que tampoco conduce a nada, *“aunque sin lograrlo”* (no puede volver sobre sus pasos para saludar al hombre a causa del viento que sopla también contra la iglesia) y, a partir de ese momento, el ingreso de *otra persona*, el nombre, la cordialidad, el regalo, el *melón*, el país *extranjero*. Al final del sueño, el soñante sigue curvado, *contrariamente a las otras personas*, a pesar de que el viento disminuyó<sup>(3)</sup>.

No cabe dudas de que ustedes ya habrán captado en torno a qué grandes aspectos se organiza este primer sueño: el personaje “inclinado”, que a la vez habla de “espanto”, no es un misterio para nadie hoy en día, e indudablemente tampoco lo es para un psicoanalista. No obstante, antes de avanzar más, porque de todas

maneras será interesante comprender el proceso que llevó al soñante a encontrarse “curvado” (lo que nos lleva a hipotetizar sobre la significación del viento en el relato del sueño), acudamos a los otros dos sueños, aunque solo sea para ver si puede existir una relación entre los tres momentos de la noche de Descartes.

El segundo relato ocupa un párrafo en el texto de Baillet. Lo esencial no parece ocupar más que algunas líneas:

### SEGUNDO SUEÑO

...después de un intervalo de dos horas [...] nuevo sueño, en el que creyó escuchar un *ruido* agudo y estruendoso, que tomó por un trueno. Del *susto* se despertó en ese mismo momento; y al abrir los ojos, vio montones de *chispas* de fuego esparcidas por la habitación (Descartes, p. 208).

Si se tratara de un sueño aislado (especialmente porque el soñante no está aquí para asociar libremente), no podríamos decir mucho. Afortunadamente, este no es el caso. Al proceder de un primer sueño donde hemos encontrado los significantes “viento” y “espanto”, se tiene la impresión de que estas líneas pueden ser interpretadas como la continuación de lo que había pasado por la mente del soñante dos horas antes, incluso como la simple repetición de rasgos ya producidos. Hay un “ruido”, tomado por un “trueno”, y hay “susto”. Todo esto no está muy alejado del “viento”, el cual Baillet describió como “impetuoso”, y del “espanto” ya mencionados. En cuanto a las “chispas de fuego” que el sujeto dice haber “visto” en la habitación mientras estaba despierto, no creo que sea demasiado audaz considerarlas como una imagen (simple remanencia visual, alucinación) directamente vinculada con

el sueño del “trueno”. Esto en cuanto a la superficie del relato del sueño, es decir de nuestro texto. En cualquier caso, debería ayudarnos a construir una hipótesis sobre el significado de aquel viento, del cual he hablado más arriba.

Luego del concepto general pero aún así algo visual (“torbellino”, “vueltas”), obtenemos cierta precisión gracias a la imagen auditiva (“trueno”). Ahora bien el ruido, como se sabe, se interpreta a menudo en psicoanálisis como una referencia a la escena primaria: ruido que perturba, ruido que da miedo. Antes de llegar a ello, no obstante, y sin prejuzgar lo que la siguiente interpretación pondrá en juego, me parece que tiene que proponerse la hipótesis de carácter sexual de las “chispas” de fuego, al menos debido a su relación con el trueno. Digamos, en todo caso, que es la asociación que yo hago. La imagen, después de todo, es bastante similar a la de los fuegos artificiales, que no tiene ninguna dificultad en asociarse a la alucinación de una eyaculación. Esto sin dejar de advertir que el ruido, el trueno, se presentan como externos al soñante, de ahí la hipótesis de escena primaria. El segundo sueño aparecería de esta manera como un complemento a lo figurado en el primero. Vamos a constatar, sin embargo, que esto va mucho más allá de una simple escena primaria.

### TERCER SUEÑO

... *nada terrible como los dos primeros* (sueños). En este último, encontró *un libro sobre su mesa*, sin saber quién lo había puesto allí. Lo *abrió*, y al ver que era un *diccionario*, se *regocijó* en la esperanza de que podría serle muy *útil*. En ese mismo instante, se encontró con otro *libro* sobre su mano, que no era menos *nuevo* para él, *sin*

saber de dónde había salido ese tampoco. Descubrió que se trataba de un “*Recueil de Poésies*” [antología de poesías] de diferentes autores, titulada *Corpus Poëtarum* etc. Tuvo la curiosidad de leer algo: en la *apertura* del libro, se topó con el verso “*Quod vitae sectabor iter?*” [¿Qué camino he de seguir en la vida?] etc. Al mismo tiempo apareció un *hombre que no conocía*, pero que *le presentó una pieza del verso*, que comenzaba por “*Est et Non*” [Si y No], y a la cual ponderaba como una *pieza excelente*. El Sr. Descartes le dijo que *él sabía* lo que era y que esa pieza estaba entre los “*Idylles d’Ausonio*” [Idilios de Ausonio], que se *encontraban* en la *gran* “antología de poesías” que estaba sobre su mesa. Quiso mostrársela a este hombre, y se puso a hojear el libro, del cual se jactaba conocer perfectamente el orden y la economía. Mientras buscaba la pieza, *el hombre le preguntó dónde había conseguido ese libro*, y el Sr. Descartes le respondió que *no podía decirle cómo lo había conseguido, pero que, hacía un momento, él había manipulado otro que acababa de desaparecer*, sin saber quién *se lo había dado*, ni quién *se lo había quitado*. No había finalizado cuando *vio reaparecer el libro* al otro lado de la mesa. Descubrió que aquel Diccionario *ya no estaba entero* como lo había visto la primera vez. Sin embargo, acudió a los “*idilios de Ausonio*” en la “antología de poesías” que había hojeado; *no podía encontrar la pieza* que comenzaba por “*Si y no*” y le dijo a ese hombre que *conocía una del mismo poeta, aún mas bella* que aquella, que comenzaba por “¿Qué camino he de seguir en la vida?”. La persona en cuestión le rogó que *se la mostrara*, y el Sr. Descartes se dispuso a *buscarla*, cuando se topó con diversos *pequeños retratos grabados en talla dulce*, lo que lo llevó a decir que, si bien *aquel libro*

era muy hermoso, *no se trataba de la misma impresión* que la que él conocía. En ese momento, *los libros y el hombre desaparecieron* y se esfumaron de su imaginación, aunque sin despertarlo. [...] dudando de si lo que acababa de ver era un sueño o era real, [...] decidió tomarlo por un sueño, [...] hizo [...] la interpretación antes de que lo abandonara el sueño nuevamente (Ibíd.).

Si intentamos volver a trazar esquemáticamente los grandes rasgos de este largo relato, notaremos en primer lugar, la oposición establecida entre el tercer sueño y los dos precedentes: “*nada terrible*” esta vez. Comienza enseguida la historia de los *dos libros que aparecen y desaparecen* misteriosamente, y que serán uno tras otro *abiertos (diccionario, antología de poesías)*, y del *hombre desconocido* que también *le muestra una pieza del verso*. El soñante dice *saber* de qué se trata y desea *mostrarle* el poema de su propia antología. Mientras lo está buscando, el hombre lo interroga sobre la procedencia de la antología, el soñante *no puede decir cómo lo ha conseguido* y menciona otro libro que acababa de desaparecer, pero que reaparece en el otro extremo de la mesa, aunque *ya no estaba entero*. Regresa entonces a la antología de poesías, pero no logra encontrar la pieza y el soñante dice conocer *otra aún más bella* que quisiera *mostrarle*. Cuando la está buscando, se topa con *retratos grabado en talla dulce* y los libros y el hombre desaparecen.

Todo esto puede parecer bastante complicado. Un rasgo, sin embargo, nos va a servir de hilo de Ariadna: pienso en la manifestación de negación que ha aparecido repetidas veces en el sueño. Es una manifestación que reconstruimos gracias al relato de Baillet, por supuesto, pero

su importancia estructural es demasiado grande como para ver allí un rasgo producido sólo por el biógrafo. La negación, en efecto, además del hecho de que se repite varias veces en la alternativa sí/no, aparece a menudo en relación con otro elemento importante del relato: un acto de conocimiento o el hecho de saber. 1) El primer libro se encuentra sobre la mesa *sin que el soñante sepa quién lo puso allí*; 2) El segundo libro no le resulta “menos nuevo, *ni sabía de dónde [había] salido*”. 3) ve a un hombre que *no conoce*; 4) *no puede decir* cómo ha conseguido la antología de poesías; 5) y manipula otro “*sin saber* quién se lo [había] llevado, ni [...] cómo reapareció”. Añadamos 6) que el soñante *no puede encontrar* la pieza que está buscando y que comienza por “Sí y No”, y tendremos una escena casi completa del lugar de la negación en el tercer sueño. Hay otras dos negaciones en el relato de Baillet. La primera puede pertenecer solamente a su pluma (y sin embargo está lejos de tener poco interés para nosotros: “No había finalizado...”), pero la segunda no puede provenir más que de una imagen del sueño: “el diccionario ya no estaba entero”, y ustedes ya habrán advertido cómo esta última idea, al menos, se integra al esquema general.

Pareciera haber varias maneras no contradictorias de interpretar la manifestación de negación en el corazón del tercer sueño.

En primer lugar, y en la medida en que aceptemos la idea de que los dos primeros sueños constituyen dos partes complementarias de una representación de la escena primaria (4), la manifestación aparece justamente como una negación frente a los terrores generados por dicha escena en I y II. Es así que el “nada terrible como los dos primeros”, por el que comienza el ter-

cer relato, cumpliría ya con una negación a las representaciones de “fantasmas que [...] espantaron” al soñante al comienzo del primer sueño (5). Rechazo fantasmático, por lo tanto, de lo puesto en escena al principio, y que ya puede explicar la insistencia sobre la falta de conocimiento: el soñante prefiere no saber.

Esta repetición de un deseo de ignorancia tiene sin embargo una segunda significación, a mi entender más específica del sujeto en su particularidad tal como lo mostrará la comparación de dos grupos de sueños.

El hecho de no poder encontrar un poema en una antología, en efecto, y de jugar, finalmente, a hacer aparecer y desaparecer los objetos (en este caso se trata de escritos, de páginas escritas) sugiere naturalmente la repetición de una pérdida. Ahora bien, si observamos detenidamente, advertimos que lo que se ha perdido, recibe un sustituto en numerosas ocasiones. No solo “se encontr[ó] otro libro en [la] mano” del soñante luego de la aparición del diccionario, sino que el mismo movimiento se repite dos veces seguidas cuando no puede decir la procedencia del que “acaba de desaparecer” e incluso se sustituye por “otro”.

1) [...] un hombre [...] le presentó una parte del verso [...] El Sr. Descartes le dijo que él *sabía* de qué se trataba [...]. Quiso mostrársela él mismo [...].

2) Mientras buscaba la pieza, el hombre *le preguntó dónde había conseguido ese libro*, y el Sr. Descartes le respondió que *no podía decirle* cómo lo había conseguido.

3) Pero que un momento antes él había manipulado *otro* que acababa

de desaparecer [...] [pero] que vio reaparecer [...].

- 1) [...] acudió a los idilios de Ausonio [...];
- 2) Y *no podía encontrar* la pieza [...]
- 3) Le dijo a este hombre que *conocía una* del mismo poeta *aún más bella* que aquella.

Se trata del mismo esquema: el sueño, aquí el deseo que lo constituye, consiste en hacer desaparecer “un objeto” dado y aparentemente “conocido” para *sustituirlo* por otro que, según debemos concluir, parecería preferible para el sujeto.

En la primera serie, ciertamente, se puede leer una manifestación de duda, ya que incluso “el otro” libro desaparece un momento antes de “reaparecer” [...] al “otro extremo de la mesa”.

En segundo lugar, en un sentido anexo a la representación, digamos, habría en realidad tres objetos en juego: 1) el presentado por el hombre y venerado “como una pieza excelente”, 2) el que el soñante quiere “mostrar” y/u, 3) otro, que “manipuló” y que desaparece antes de reaparecer modificado (“ya no estaba entero”). No podemos tener ninguna certeza aquí porque no sabemos si “manipuló” (¿narcisismo, autoerotismo?) es de Descartes o de Baillet, pero la cuestión merecía ser planteada.

La esencia del movimiento, en todo caso, está bien preservada, y poco importa si la segunda serie va más directamente hasta el extremo de la fantasía de perder para reemplazar, pues la repetición de la secuencia en tres puntos: oferta, pérdida, sustitución, es evidente.

- 1) Sabe, conoce.

2) No puede decir la procedencia.

3) Un otro... reaparece.

y

1) Hojea la antología que conoce.

2) No puede encontrar la pieza

3) Conoce una aún más bella.

Hay una puesta en escena de una alternativa en la que la elección se hace de un objeto otro del propuesto. Esto da un sentido preciso a la negación revelada en el sueño III, movimiento que puede admitir dos lecturas no contradictorias y completamente ligadas entre sí: No, prefiero no saber lo que sucedió en la escena primaria (6); no, (y quizás es precisamente por eso que no quiero saber, pero que sé muy bien), no quiero la identidad sexual que se me propone, prefiero otra “incluso más bella que aquella”. Desde este punto de vista, el tercer sueño constituye una respuesta fantasmática a lo que fue representado en los sueños I y II. Los tres sueños de la noche de Descartes forman un conjunto coherente si bien, como se verá desde el sueño I, la “problemática” personal del soñante es bastante legible. El examen de las relaciones entre los tres sueños, más exactamente entre el primero y el tercero, ya que considero que el segundo es una extensión del primero, nos servirá de verificación:

I

1. Fantasmas, miedo (completado en II: ruido).
2. Inclinado sobre el lado izquierdo.
3. Esfuerzo para enderezarse / pero viento; colegio abierto/ hombre conocido; quiere volver/pero detenido por el viento.



4. Otra persona, melón; están derechos/ él está inclinado, viento ha disminuido.

### III

1. Nada terrible.
2. Encuentra un libro abierto, se encuentra con otro libro, también abierto.
3. Hombre desconocido presenta parte de verso que soñante conoce y que quiere mostrar; pero tiene otro que desaparece y después reaparece modificado.
4. No puede encontrar, le propone una pieza más bella aún, encuentra pequeños retratos, libros y hombre desaparecen.

Las grandes líneas de este cuadro simplificado se pueden interpretar de la siguiente manera: 1) La *escena*, aterradora en I y II, o negada en III. 2) La *castración*, más fuertemente marcada en I, y quizás ya más distorsionada, “cobra fuerza”, en III donde se pasa rápidamente de un libro a otro (¿sexo?), tanto más cuanto que los libros están, como la iglesia, abiertos. 3) El *momento de duda* ante el problema, que es la elección de una identidad sexual: en I el hombre es conocido, y se desea retrospectivamente ir hacia él, saludarlo, “ser cortés”, pero el viento (seguramente paternal) detiene al soñante; en III, el hombre es desconocido, sin embargo le ofrece una pieza excelente, que yo diría es modelo de identificación, el soñante quiere mostrarle esa pieza también, pero no lo consigue, y habla de otro libro que finalmente reaparece modificado. 4) El *momento de elección, Deseo*. En I, más claramente, se elige un melón (redondo, ¿femenino?) que viene del extranjero (el otro sexo) y sigue curvado frente a ellos, derechos (padre), que

están reunidos con otra persona (madre), mientras que el problema planteado por la violencia del viento parece solucionado (disminuye). Aunque las fronteras son menos nítidas entre este cuarto paso y el anterior en el sueño III, donde dedicamos bastante tiempo al juego de las desapariciones y reapariciones, también aquí se elige una vez más, en definitiva, no solamente la pieza “más bella” sino también, y sobre todo, los retratos (identidad) grabados en talla dulce, que nos repiten que se trata aquí de identificación. Y de la misma manera que el viento, se apartan libros y hombre.

Lo esencial del movimiento inconsciente, lo esencial del Deseo al trabajo, se puede así extraer de los grandes rasgos que organizan esta serie de sueños. Entre los tres momentos de la noche, y tengo ganas de decir entre los tres tiempos de la representación onírica, las relaciones son de contradicción y de repetición. Las relaciones son *de contradicción* cuando III responde a I-II: escena negada; hombre conocido que deviene desconocido (lo que equivale a decir que el deseo inconsciente de no reconocer al padre como modelo de identificación ha logrado manifestarse un poco más en III; estamos más cerca de la conclusión cuando el hombre desaparece), pasaje, finalmente, de una relación triangular en I (el soñante, la iglesia, el viento) a una relación dual donde se representan las posibilidades de identificación ofrecidas al soñante (un libro u otro, un hombre y su pieza del verso, u otro libro; una pieza u otra, aún más bella, del mismo poeta; los libros o los retratos), ambos aparecen a la vez como significantes de la relación de modelo, de la imagen del “espejo”, significando la femineidad deseada. Estas relaciones de contradicción me parece que

forman parte del trabajo del sueño, como si hubiera habido movimiento, trayecto. El proceso de expresión progresa poco a poco hacia la satisfacción alucinatoria final: hacerse mujer.

Por lo demás, esto se revela con más fuerza cuando se consideran las relaciones de *repetición* entre los dos sueños. Hemos visto que al igual que la iglesia los dos libros están abiertos; como en I, donde el soñante realiza en vano un esfuerzo por enderezarse, en III duda (“quiere mostrarle”...“pero”). Por lo demás, es en los dos momentos que el soñante vacila (enderezarse, querer mostrar), que dice saber cuál es la pieza presentada y conocer perfectamente “el orden y la economía” del libro al que el hombre ha aludido; ¡quizás, escapa así un instante a su fantasma, a menos que, simplemente sea una estrategia inconsciente para enmascararlo! Como en I, en todo caso, donde recibe un melón y se mantiene curvado, en III, “elige” hacer desaparecer uno de los libros, luego el segundo reaparece modificado (“ya no estaba entero”). Finalmente, el soñante “se topa”, si el término es de Descartes, estamos de acuerdo, la cosa es interesante (aunque después de todo Baillet podría también inconscientemente haber sentido lo que está en juego), con los “pequeños retratos grabados en talla dulce”, que son “pequeños”, que son “dulces”, y que son “grabados”, es decir, cóncavos, huecos. Así, se termina la representación, el deseo inconsciente se expresa completamente, el “talle dulce”, lo “huevo”, se adecúa más al sujeto y él lo dice: el descubrimiento de este libro “muy bello” se acompaña rápidamente con la desaparición de los otros libros y del hombre, que se van como habían llegado y se desvanecen “de su imaginación”.

Ahora podemos retomar el relato con detalle y resaltar cómo se verifica la hipótesis de una elección inconsciente de feminidad, como ya lo ha demostrado el estudio de las estructuras.

Es en efecto de eso que se trató en esta serie de sueños de tres sueños. Después de la “escena primaria” en I, completada en II, donde el sujeto se sintió amenazado, incluso herido, disminuido, afectado en su integridad (diremos “castrado”), el sueño repite ese momento del pasado inconsciente en el que hubo que elegir una identidad, momento en el que inconscientemente el niño “decide” de qué lado se coloca, en fin, cuál será su sexo simbólico. Y en la obra que interpreta, no hace la elección masculina. Ciertamente, se encontró “avergonzado” quizás más por estar “curvado”, herido, que por ser femenino. En verdad que ha intentado (?) enderezarse pero fue en vano. En todo caso, el hecho de que se “refugie”, busque “un remedio a su mal” y “caiga a cada paso”, remite claramente a una fantasía de castración, y es un “colegio abierto” y su “iglesia” los que se presentan en el sueño como “solución”. Sin embargo, antes de poder “hacer su oración”, intervención de la madre cuya protección reclama, pasa “un hombre al que conoce”, y el incidente, aunque esto nunca se dice en el sueño, hará que no entre a la iglesia. Por lo tanto, observo al pasar (!) que este hombre conocido no se encontraba muy lejos de la iglesia, y lo imagino bastante cerca de la entrada, cerca de la puerta, es decir, en el lugar reservado al padre del Edipo, en resumen, en ese lugar que el soñante ha deseado (ha podido desear) ocupar. Así se explicaría el “sin saludarlo” (agresividad) sobre el que el sujeto querría volver, pero en vano. Y en vano a los ojos del soñante, porque este padre rechaza demasiado

al niño y por lo tanto parecería poner él mismo el obstáculo a la identificación un instante (?) considerada. De todas maneras, se comprende mejor que el viento que detiene al sujeto sea el mismo que sopla “contra la iglesia”; el sueño nos remite a la escena primaria y a lo que pudo causarle miedo al niño. Será el mismo hombre (pero esta vez se dirá que no lo conoce) el que presenta al soñante una pieza del verso expuesto como “excelente” y que aparece como sexo masculino, algo que Descartes intentará también mostrar pero en vano. Una y otra vez muestra interés en encontrar “otra cosa” y esto nos lleva a los “pequeños retratos”, a los retratos “grabados en talla dulce” (7), así como, en el primer sueño, arribamos al “melón”, a la redondez femenina, donde, yendo aún más lejos, veo la imagen de una mujer embarazada. En este punto, no es indiferente notar que ese melón le fue entregado (regalo, que puede tener una connotación maternal ya que los primeros regalos son recibidos, la mayoría de las veces, de la madre) a través de “otra persona” que no solamente se encuentra “en el medio del patio” (idea de círculo), sino que también lo “llama por su nombre en términos cordiales y amables”, donde pueden leerse *identidad y benevolencia* o incluso protección contra la castración.

Como vemos, los tres sueños de Descartes revelan al análisis una asombrosa coherencia, coherencia de la que un deseo inconsciente, finalmente, fue el arquitecto.

Quedan algunos rasgos dispersos aún no resueltos. Ahora pueden aclararse sin dificultad e integrarse casi sin excepción en el cuadro general ya trazado.

Para mayor claridad, conservemos los cuatro razonamientos distinguidos: escena, castración, interrogación sobre la iden-

tividad y feminidad deseada.

1) He interpretado “los que se reunían con esta persona [...] estaban *derechos y firmes* sobre sus *pies*” como una referencia a la escena primaria (I), y no cabe duda de que el pasaje insiste también en la potencia fálica del padre; que haya tres términos no es una casualidad, ni tampoco que se mencionen los “pies”, naturalmente.

Más problemático porque puede provenir de la pluma de Baillet, es el “haber abierto los ojos” que precede a “chispas”, pero que podría sin embargo representar el registro de la visión a continuación del sueño de ruido (II).

2) En el registro de la castración, hay que señalar, “arrastrarse” y “caer a cada paso”.

3) En tanto que “caminar por las” (I) y “*Quod vitae sectabor iter?*” (III) pueden leerse como repeticiones de una interrogación sobre la elección de una identidad sexual, corolario de las imágenes precedentes. Por lo demás, el título de la antología de poesías, “*Corpus Poëtarum*” (III) evoca suficientemente bien *cuero* y esto nos permite comprender mejor el significado del juego onírico en el que el soñante sopesó la alternativa entre el “diccionario” (que define, marca, como lo hace el nombre del padre en el orden patrilineal) y el “*Corpus Poëtarum*” (interrogación sobre el cuerpo) (III). La misma alternativa se encuentra en el título de la otra antología: “Sí y No”, y sin dudas también en el “desaparecer” y “reaparecer” del tercer sueño. Es menos certero que “hojear” se opone a “manipular” (III) y cada uno podrá decidir, pero yo vería gustosamente ahí, entre otras cosas, dos referencias vagas a la anatomía propia de cada uno de los sexos.

4) La alternativa, en todo caso, admite una solución fantasmática, y esta es, pien-

so yo, tímidamente (“avergonzado”) esbozada desde el primer sueño. Es el sentido que se le da a “izquierda” y a aquel “lado izquierdo” que el soñante opone al “lado derecho”. Para protegerse, su garantía contra la castración es la feminidad que es elegida alucinatoriamente. El soñante solo podrá avanzar “inclinad[o] sobre el costado izquierdo”, y no necesitamos mucha audacia para interpretar “debilidad en el lado derecho” como un recordatorio de la dificultad de permanecer recto, erguido. Esto revela bastante la insistencia del sueño en representar la castración (curvado, no derecho) (8).

De esta manera, en un primer momento, la “elección” del sujeto parece estar vinculada al miedo hacia el padre agresor de la madre; el niño sufre alucinaciones que le hacen creer que la madre ha sufrido, teme estar “inclinado” como ella, y “curvado”. Sin embargo, de inmediato parece que también desea estar “inclinado”, y la elección del lado izquierdo, del *otro* lado, podría entonces aparecer como una estrategia de evitación para la huida. Tantos elementos señalan la terquedad de inclinarse a la izquierda (y estos relatos, en el fondo, ¿son algo más que un desplazamiento obstinado hacia el otro lado del “diccionario”, por ejemplo, hacia los “pequeños retratos”?) que debemos corregir la explicación ya dada, o en todo caso completarla, y anticipar que el más profundo deseo de nuestro soñante reside más bien allí, en ese vínculo con la mujer envidiada, sin dudas resultado del deseo de uno u otro padre, o de ambos. Parece, en efecto, que la identificación con la mujer (¿con la madre?) ha sido el factor dominante en la elección inconsciente de una identidad sexual que indican las tres narraciones.

Desde este punto de vista, los elementos del tercer sueño aún no analizados nos otorgarán una confirmación. Si el libro desaparecido reaparece, es sólo “al *otro lado* de la mesa” (III), y habrán notado bien que es bastante explícito que “*ya no estaba entero*”. La misma idea se repetirá un poco más tarde, ya que el libro “que era más bello” (se trata del de los retratos) no era “la misma impresión que la que él conocía”. Desde esta perspectiva, la insistencia en el acto de abrir (y hojear) y la ocurrencia de las palabras “abierto” (I) y “apertura” (III) tienen un significado simbólico fácilmente interpretable; aunque es cierto que la imagen es susceptible de recibir una lectura ambigua (deseo de abrir o, por el contrario, de estar “abierto”).

No he dicho nada de “torbellino” ni de “vueltas sobre pie izquierdo”, donde algunos leerán quizás la señal de un deseo de cambiar, de ir de derecha a izquierda. No obstante tenemos que formular más específicamente también la hipótesis de un deseo en el que el hijo se sueña objeto sexual del padre, “torbellino” y “vueltas” marcan entonces el placer alucinado. Es la misma hipótesis que mencioné a propósito del “inclinarse”.

Sin duda vemos bien ahora la función de “resto diurno” que jugó la cita “¿*Qué camino he de seguir en la vida?*” (9). Su significado latente, central en los sueños de esa noche del 10 de noviembre, es idéntico al de “caminar por las calles” que encontramos en el primer sueño, y se interpreta paralelamente, como hemos visto, como un *interrogante* de la misma manera que el “leer” del tercero.

Respondiendo a la pregunta sobre la elección, el *fantasma de feminización* ocupa esencialmente el resto de la representación. ¿Qué queda, en efecto, que no pueda

encajar en el esquema inferido? Pocas cosas en verdad, ya que no se puede atribuir al soñante, con certeza, ni siquiera el intervalo de “dos horas” que separa los dos primeros sueños, el cual remite al dos de la feminidad (siendo, como sabemos, tres para el masculino en general). Tenemos todavía la “gran antología de poesías” (que parece bastante fálica) en la cual, por supuesto, el soñante no encontrará lo que busca y, para cerrar la lista, finalmente: “mesa” (¿quizás un sustituto de cama?), “regocijó” y “útil” que dejó abiertas a las asociaciones de algún otro.

Tal como lo anuncié, habría bastado con unas pocas líneas para dar cuenta del resultado de la interpretación de nuestros tres relatos. La experiencia, sin embargo, paralelamente al deseo de enunciar este resultado “simple”, tenía también otro objetivo: mostrar la coherencia, hasta el más mínimo detalle, de nuestras construcciones oníricas, coherencia que remite al “sujeto” del que habla el psicoanálisis, y que revela una vez más lo que tienen en común sueño, palabra y relato.

Una verificación, por lo demás, debería ser posible, ya que poseemos lo que Descartes llamó su “interpretación”. Representaciones similares a las encontradas en los tres sueños se presentan allí: la escena, el deseo de ser a su vez “beneficiado”, y este “Espíritu de Verdad”, sobre todo, que irrumpe “sobre él para poseerlo”. Entre el texto de los sueños y el de las explicaciones, no hay discordancia; una vez levantado el velo de la resistencia, aparecen los mismos fantasmas. Y los “pequeños retratos” no se explican completamente.

## NOTAS AMPLIATORIAS

1 Al parecer, el relato de Descartes se encontraba al comienzo de un manuscrito perdido llamado *Olympica*, el cual Baillet ha traducido (o, como escribe Geneviève Rodis-Lewis, “parafraseado”). Encontramos, en todo caso, en el informe elaborado por el biógrafo, (*La vie de Monsieur Des-Cartes*, Première Partie, París, Horthemels, 1691) citas latinas que parecen provenir del original. El manuscrito de *Olympica* también fue consultado por Leibniz, que transcribía algunas frases pero que sólo dejó como referencia precisa sobre sus sueños una breve anotación: “Somnium 1619, nov. in quo Carmen 7 cujus initium; Quod vitae sectabor Iter?... Auson” (Descartes, 1859-60, Vol. I, p. 8) [Sueño, noviembre de 1619, cuya Oda VII comienza así: ¿qué camino seguiré en la vida? Ausonio]

2 La fórmula, que es una síntesis bastante buena, es de Samuel S. de Sacy (*Descartes par lui-même* [1956], París, Seuil, 1985, p. 67). Para una exposición más completa, véase la obra de Maxime Leroy *Descartes, le philosophe au masque*, París, Rieder, 1929 [N. de la T.: hay versión en español: *Descartes (El filósofo enmascarado)*, Tomo I, trad. de Gallach-Palès, Madrid, 1930], donde se ofrece una versión en francés de la respuesta de Freud. Las dos ediciones de las obras completas de Freud, *Gesammelte Werke* (14,556-560) y la *Standard Edition* (XXI, 195-204) sólo reproducen dicha traducción. Paul-Laurent Assoun, en su libro *Freud, la philosophie et les philosophes* (París, Presses Universitaires de France, 1976) [versión en español: *Freud, la filosofía y los filósofos*, Trad. Alberto Luis Bixio, Barcelona, Paidós, 1982] hace referencia también al

episodio y dedica una larga sección al problema de los sueños “desde arriba”.

3 Naturalmente, al introducir ya en este resumen aquellos términos que no figuran tal cual en el relato de Baillet (“vacilación”, “no logra”, “contrariamente”), me lanzo a una primera interpretación. De todos modos, considero que esos términos son fieles al relato.

4 Podemos, por supuesto, entretenernos y añadir, por ejemplo, que los dos sueños remiten a los dos padres, uno de los cuales sería más largo que el otro. Después de todo, ¿por qué no?

5 Quizás encontremos un esbozo de esta negación desde el sueño I en: “no era eso aún lo que lo aterrorizaba”, esto viene después del horror del principio y nunca se da una respuesta a ese “aún”.

6 Y sin lugar a dudas aquello que está muy próximo, el rechazo de los orígenes, el inicio de la “novela familiar”.

7 He hablado de “pequeños” (más femeninos) y de hueco, de esos “pequeños” retratos grabados en talla dulce; hay también el *corte* dulce.

8 Sería útil también debatir la puesta en paralelo de derecha y masculino, de izquierda y femenino, entre otras cosas en el plano de la lateralidad.

9 El juego relativo a la sonoridad de la cita da origen fácilmente a asociaciones que van en el sentido de la interpretación propuesta.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assoun, P.L. (1982) *Freud, la filosofía y los filósofos*, trad. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Paidós.
- Baillet, A. (1691) *Vie de Monsieur Descartes*. Première Partie. París: Horthemels.
- Descartes, R. (1966) *Discours de la Méthode, suivi d'extraits*. Prefacio de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Garnier-Flammarion.
- Leroy, M. (1930) *Descartes (El filósofo enmascarado)*, Tomo I, trad. de Gallach-Palès. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.
- Sacy, S. (1985) *Descartes par lui-même* [1956]. Paris: Seuil.

## ROBERT SILHOL

Profesor emérito de la Universidad de París VII-Denis Diderot (hoy Universidad de París). Director del Centro de Antropología Literaria de la Universidad de París VII y editor de *Gradiva*, *Psicoanálisis y Literatura*. Escritor de numerosos artículos sobre psicoanálisis y literatura inglesa y norteamericana. Autor de *Le Texte du Désir* [El texto del deseo], *Les Tyrans Tragiques* [Los tiranos trágicos] y la novela *Autobiographie d'une étoile égoïste* [Autobiografía de una estrella egoísta]. Gran lector de Freud y Lacan e incansable investigador de sus aportes.

## VICTORIA FARRUGIA

Integrante del Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE) y Auxiliar de la cátedra Problemas Epistemológicos de la Psicología "B", Facultad de Psicología, UNR. Estudiante de la Licenciatura en Psicología del IUNIR. Técnica en Realización Audiovisual, Universidad Abierta Interamericana (UAI). Trabajó como camarógrafa, editora, actriz y productora para algunas empresas y productoras de la ciudad de Rosario. Estudia en la Alianza Francesa de Rosario.









ARTÍCULOS  
LIBRES



# Cuerpo y demanda en "Psicoanálisis y medicina" de Jacques Lacan

*Body and Demand in "Psychoanalysis  
and Medicine" by Jacques Lacan*

**Prof. Leonardo Galuzzi**

Correspondencia:  
lgaluzzi@hotmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Rosario  
(UNR). Argentina

**RESUMEN:** Este trabajo presenta una lectura de la participación de Jacques Lacan en la mesa redonda del 16 de febrero de 1966 titulada "Psicoanálisis y medicina" en la cual examina conceptos que atraviesan la práctica médica y que se contraponen con el discurso del psicoanálisis. El cuerpo, la demanda, el goce, la ciencia quedan interpeladas y puestas al servicio de la práctica psicoanalítica siendo resortes fundamentales de la misma y apostando a una doble función: por un lado, tensar el discurso de la medicina que soporta una hegemonía radical y, por otro, provocar a los practicantes del psicoanálisis a salir de esa extraterritorialidad en la cual se ubican ante ese discurso hegemónico.

**PALABRAS CLAVES:** cuerpo -demanda – psicoanálisis – Lacan - medicina

## Cómo citar:

Galuzzi, L (2022) El cuerpo y la demanda en "Psicoanálisis y medicina" de Jacques Lacan en *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 127- 137.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

## Recibido:

14 - 08 - 2021

## Aceptado:

29 - 09 - 2022

## Publicado:

05 - 05 - 2022

**ABSTRACT:** This work presents a reading of Jacques Lacan's participation in the round table on February 16th 1966 entitled "Psychoanalysis and Medicine" in which he interrogates concepts that cross medical practice and are opposed to the discourse of psychoanalysis. Body, demand, enjoyment, and science are questioned and put at the service of psychoanalytic practice as fundamental sources of it and emphasizing on a double function: on the one hand, to tighten the discourse of medicine that supports a radical hegemony, and on the other, to provoke the practitioners of psychoanalysis to get out of that extraterritoriality in which they find themselves before that hegemonic discourse.

**KEYWORDS:** Body - Demand - Psychoanalysis - Lacan - Medicine

El año 1966 no será un año indiferente en la vida de Jacques Lacan: en el mes de noviembre publicaría sus *Escritos* generando un gran impacto en la comunidad psicoanalítica como también en un enorme grupo de intelectuales. El suceso fue de tal magnitud que hasta el día de hoy esos textos siguen interpelando al conjunto.

Unos meses antes, exactamente el 16 de febrero de 1966, Lacan participa de una mesa redonda auspiciada por el Colegio de Medicina de París y realizada en el hospital parisino de la Salpêtrière. El título original de esta jornada era *La place de la psychanalyse dans la médecine*<sup>1</sup>.

Esta intervención fue publicada en 1967 en el N° 1 de la revista *Lettres de l'École freudienne*, con el conocido título "Psychanalyse et médecine"<sup>2</sup>. En el año 1985 será publicado en nuestro idioma, en la compilación llamada *Jacques Lacan. Intervenciones y Textos 1* de la editorial Manantial. Es importante hacer una aclaración destacada sobre la publicación editada en español y es que ésta sólo incluye el aporte de Lacan, omitiendo tanto la presentación y las otras participaciones como el intercambio y debate posterior en la mencionada jornada académica<sup>3</sup>. En lo omitido se rescatan similitudes y diferencias con los demás participantes quedando en la edición de Manantial un registro parcial de todo lo acontecido ese día<sup>4</sup>. Si bien se referenciaran algunos pasajes surgidos del resto de esa jornada, nos interesa centrarnos en lo publicado por ser de mayor alcance y difusión. Nuestra idea en este artículo es abordar esta conferencia al modo cartográfico e ir recopilando y enlazando la mayor cantidad de referencias posibles para una comprensión mayor del mismo.

Posteriormente a la intervención de Jenny Aubry (1903-1987), prosigue Lacan, quien luego de responder de manera breve sobre la dificultad de la democratización de la enseñanza del psicoanálisis, situación que no escapa de los avatares de la democracia en sí, apunta su exposición de manera directa al hueso de la cuestión: "...el abordar un tema que nunca tuve que tratar en mi enseñanza, el del lugar del psicoanálisis en la medicina" (Lacan, [1967] 2002a, p.86). Con ello indica que ese lugar se presenta de dos maneras: es marginal y extra-territorial.

Si una de las opciones se trata de lo marginal es por la misma posición de la medicina con respecto al psicoanálisis "al que admite como una suerte de ayuda externa, comparable a la de los psicólogos y a la de los asistentes terapéuticos" (Lacan, [1967] 2002a, p.88); y si la otra es la de extra-territorial será por el lugar en el que los mismos psicoanalistas se ubican justificando intensas razones para querer conservarlo.

Interpelando la comodidad de algunos psicoanalistas ubicados en lo extra-territorial, en esta intervención Lacan expresa con contundencia que su apuesta va en sentido opuesto, su transmisión y su deseo nunca fue que los psicoanalistas se ubiquen en esa posición de irresponsabilidad ante la teoría y la técnica del psicoanálisis. De esta manera es que no valida las razones utilizadas para justificar esta decisión. El lugar:

(...) es extra-territorial por obra de los psicoanalistas quienes, sin duda, tienen sus razones para querer conservar esta extra-territorialidad. Ellas no son las mías, a decir verdad, no pienso que mi anhelo baste para cambiar al respecto las cosas. (Lacan,

[1967] 2002a, p.86)

Como consecuencia de este lugar adoptado por algunos psicoanalistas, Lacan se propone interpelar tanto la función del médico como el personaje que aporta a esa función, destacando que esta función permaneció constante por un largo período de la historia de la medicina, pero que se vio alterada en el siglo XIX por los avances de la ciencia moderna convirtiéndose en un “recurso que sólo funcionó como sustituto y para enmascarar lo que anteriormente hay que ubicar más bien como una suerte de filosofía.” (Lacan, [1967] 2002a, p.87).

El médico tipo era un personaje que, por acoger un acompañamiento doctrinario importante, se beneficiaba de prestigio y autoridad. Como consecuencia de esto, el médico se receta a sí mismo en el encuentro con los enfermos. “Lo que ocurre entre el médico y el enfermo, fácilmente ilustrado por comentarios como los de Balint de que el médico al recetar se receta él mismo.” (Lacan, [1967] 2002a, p.87).

Alumno de Sándor Ferenczi (1873-1933), en Budapest primero, y de Karl Abraham (1877-1925), en Berlín después, el bioquímico y psicoanalista británico de origen húngaro Michael Balint (1896-1970) inició en el año 1940 lo que posteriormente se llamó “Grupos Balint” que buscaban mejorar las relaciones de los médicos con sus pacientes. Esta experiencia descrita en su libro *The Doctor, his Patient and the Illness* publicado en el año 1957 y traducido al castellano con el nombre *El médico, el paciente y la enfermedad*, relata las investigaciones realizadas en la Clínica Tavistock de Londres donde se reunió semanalmente y por un período de tres años con un conjunto de entre 12 y 14 médi-

cos para reflexionar sobre las experiencias subjetivas en la práctica cotidiana. Dentro de las conclusiones a las que llega, una de las que se destaca es que el fármaco que más se prescribía en la práctica de la medicina general era el del propio médico, por lo tanto, el médico se recetaba a sí mismo.

Trabajando con médicos generales, Balint ve el material humano más idóneo para la práctica médica. Para ellos, la medicación más usada eran ellos mismos, estableciendo el hecho de que el médico puede dosificarse, recetarse e intoxicar como cualquier droga. Con bastante frecuencia vemos que la relación entre médico-paciente es pobre o es tensa y, como consecuencia de esto, es que la medicación no logra conseguir los resultados esperados. El médico como medicamento es potente y con posibilidades de tener efectos secundarios, por tal motivo debe saber prescribirse y dosificarse. Para demostrar ese rasgo del personaje del médico, Lacan refiere a Galeno vertiéndole, con sus propias manos, la teriaca<sup>5</sup>, al emperador Marco Aurelio.

Galeno fue un médico, cirujano y filósofo griego del imperio romano, considerado como uno de los más importantes investigadores médicos de la Edad Antigua. Sus investigaciones dominaron la medicina europea en muchos años influyendo sobre diversos campos, siendo “...quien escribió en su Tratado que el médico en su mejor forma es también un filósofo; no limitándose esta palabra al sentido históricamente tardío que tiene en la filosofía de la naturaleza.” (Lacan, [1967] 2002a, p.87).

Por esta conjunción entre medicina y filosofía, Lacan nos dirige a Michel Foucault, específicamente a dos de sus escritos. El primero se trata de la *Historia de*

la locura en la época clásica, a la que se refiere de manera tangencial. Ahí es donde Foucault da su mirada histórico-crítica sobre la locura, el encierro y cuál es la responsabilidad de la medicina en eso. El segundo escrito es el *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, citado por la referencia al anatomista e histólogo francés Marie-François Bichat (1771-1802), conocido por ser el fundador de la anatomía general. A partir de su trabajo es cuando la mirada médica queda fijada al cuerpo humano, ubicándolo como objeto de estudio e investigación, acto que produce una total reducción del cuerpo llevándolo al estatuto de cadáver y a su vez, ampliando el efecto que produce la mirada sobre el cuerpo como objeto de estudio. En el primer capítulo de este libro, Foucault plantea que:

(...) para nuestros ojos ya gastados, el cuerpo humano define, por derecho de naturaleza, el espacio de origen y la repartición de la enfermedad: espacio cuyas líneas, cuyos volúmenes, superficies y caminos están fijados, según una geometría ahora familiar, por el Atlas Anatómico. Este orden del cuerpo sólido y visible no es, sin embargo, más que una de las maneras para la medicina de espacializar la enfermedad. Ni la primera, indudablemente, ni la más fundamental. Hay distribuciones del mal que son otras y más originarias. (Foucault, 2001, p.16)

Bajo la hegemonía del paradigma científico propio de la modernidad, la función del médico y la relación con sus pacientes se verá notoriamente alterada. "La medicina entró en su fase científica en tanto surgió un mundo que, en lo sucesivo, exige los condicionamientos necesarios en la vida de todos en la medida que la

presencia de la ciencia incluye a todos en sus efectos" (Lacan, [1967] 2002a: 88). Efectos no desconocidos para Lacan que poco tiempo antes de esta presentación había publicado en el número uno de la revista *Cahiers pour l'analyse* su texto "La Ciencia y la verdad" en donde continúa con el retorno a Freud, pero con ayuda de la lectura de Descartes. Allí se referencia que "el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia" (Lacan, [1966] 2002b, p. 837) dando a entender que el discurso científico produce el efecto de forcluir la verdad del sujeto del psicoanálisis.

Claude Bernard (1813-1878), mencionado por Lacan como artífice de la introducción de lo experimental en la medicina, fue un fisiólogo francés considerado como el máximo representante de esta práctica en el siglo XIX. Con él, la fisiología pasó de ser una colección de hechos para ofrecerse como una ciencia de los fenómenos vivientes. El efecto de la modernidad y la tecno-ciencia sobre la medicina desembocó en cierta adhesión de la práctica médica realizada en un laboratorio.

Al médico se le ofrece en el laboratorio ya constituido, incluso ya proporcionado, créditos sin límites que empleará para producir esas funciones a montajes equivalentes a aquellos de esas otras organizaciones, es decir, que tengan estatutos de subsistencia científica. (Lacan, [1967] 2002a, p.88)

Además, producto del efecto de la científicidad y como consecuencia de la atomización que va sucediendo en el quehacer de la práctica, el rol del médico queda ubicado en otro lugar.

En la medida en que las exigencias sociales están condicionadas por la aparición de un hombre que sirve a las condiciones de un



mundo científico, dotado de nuevos poderes de investigación y de búsqueda, el médico se encuentra enfrentado con problemas nuevos. Quiero decir que el médico ya no tiene nada de privilegiado en la jerarquía de ese equipo de científicos diversamente especializados en las diferentes ramas científicas. Desde el exterior de su función, principalmente en la organización industrial, le son proporcionados los medios y al mismo tiempo las preguntas para introducir las medidas de control cuantitativo, los gráficos, las escalas, los datos estadísticos a través de los cuales se establecen, hasta la escala microscópica, las constantes biológicas y se instaura en su dominio ese despegue de la evidencia del éxito que corresponde al advenimiento de los hechos. (Lacan, [1967] 2002a, p.89)

En esta extensa cita, como se dijo previamente, lo técnico, que soporta los avances de la ciencia, afecta a la medicina en parte por los nuevos desafíos científicos producto de las especificidades que desdibuja su personaje, no sólo perdiendo jerarquía entre diversos equipos científicos, sino además fuera del mismo campo de su intervención. Se les proporcionarán los instrumentos que dominarán la función misma, instrumentos producidos por la organización industrial.<sup>6</sup> En definitiva, se intervendrá de manera empresarial, acorde a los mercados, para lograr mayor competitividad y mejores costos. La consecuencia de esto es que el proceso salud/enfermedad se convierte en un producto más de los mercados y la economía.

Por lo detallado en los párrafos anteriores, el médico tendrá la función de colaborador, intentará brindar condiciones determinadas para generar operaciones necesarias que sirvan al mantenimiento y

funcionamiento del organismo. Concretamente es la función de la fisiología científica lo que convoca de la especificidad médica. De esta explicación es que Lacan presenta uno de los temas centrales; el de interrogar sobre la forma en que el médico debe actuar y responder: “¿Dónde está el límite en que el médico debe actuar y a qué debe responder?” (Lacan, 2002<sup>a</sup>, p.90). Para resolver esa pregunta es que nos propone el concepto de demanda.

La demanda es el registro de las respuestas del médico a lo articulado por los enfermos, siendo ahí donde se presenta cierta posibilidad de supervivencia. La función médica se ejerce en dimensión de efecto de significación de la demanda de los enfermos:

(...) cuando el enfermo es remitido al médico o cuando lo aborda, no digan que espera de él pura y simplemente la curación. Coloca al médico ante la prueba de sacarlo de su condición de enfermo, lo que es totalmente diferente, pues esto puede implicar que él esté totalmente atado a la idea de conservarla. (Lacan, [1967] 2002a, p.91)

Los enfermos, contrariamente a lo que demandan, piden validar el lugar de enfermo:

(...) viene a veces a demandarnos que lo autentiquemos como enfermo; en muchos otros casos viene, de la manera más manifiesta, para demandarles que lo preserven en su enfermedad, que lo traten del modo que le conviene a él, el que le permitirá seguir siendo un enfermo bien instalado en su enfermedad. (Lacan, [1967] 2002a, p.91)

Luego de aclarar este planteo con una situación clínica en donde el terror de un entrevistado estaba ubicado en la posibilidad de que el psicoanalista hiciera algo



que lo saque de una depresión ansiosa que sufría, profundiza la idea sobre la demanda y sobre la significación de ésta, concretamente en la estructura de la falla que existe entre la demanda y el deseo: "cuando cualquiera... nos pide algo, esto no es para nada idéntico, e incluso a veces es diametralmente opuesto, a aquello que desea" (Lacan, [1967] 2002a, p.91). Esta situación justifica los desarrollos de Freud sobre la ganancia secundaria del síntoma y los beneficios que traería por la preocupación y la ocupación que implican sobre sus cuidadores. Siendo el síntoma un "indeseable huésped", no resultará extraño que las personas obtengan, aunque no lo sepan, algún rédito por el mismo. Vemos cómo algunos enfermos, aunque reporten sufrimiento, se complacen en su enfermedad, no renunciando a las ventajas que se pudieran obtener por ésta. Como se indicó antes, Freud denomina ganancia secundaria a esta función del síntoma, diferenciándola de la ganancia primaria que responde a la particularidad del síntoma por ser la salida de un conflicto psíquico que conviene en términos económicos.

El tema con el que continúa merece que nos detengamos de manera más detallada, ya que comienza a introducir la noción del cuerpo y la relevante diferencia que se marca entre la mirada médica y la escucha desde el psicoanálisis. Aquí Lacan destaca que la intervención concerniente al cuerpo humano no se resuelve en términos de progresos científicos, "el efecto que tendrá el progreso de la ciencia sobre la relación de la medicina con el cuerpo" (Lacan, [1967] 2002a, p.92). Este efecto es una falla epistemo-somática y para analizarla creemos necesario repasar la dicotomía cartesiana del pensamiento y la extensión. A partir de Freud, la noción de cuerpo se ve revo-

lucionada, para él es algo impenetrable, misterioso e insondable. El sólo hecho de revisar los síntomas conversivos en la histeria muestra esta revolución en donde se rompen los límites que lo habían afectado a partir de la dicotomía cartesiana entre las sustancias secundarias: *res cogitans* –sustancia pensante– y *res extensa* –sustancia en extensión–<sup>7</sup>. Según esta dicotomía, el cuerpo es esta *res extensa*, sin que haya nada que dé cuenta del padecer subjetivo. La materia o sustancia extensa no va a depender de la sustancia pensante como tampoco a la inversa. Por más que las dos sean igualmente reales, se destaca que para Descartes no existen puentes entre materia -cuerpo- y pensamiento. La unión entre el cuerpo y el alma para Descartes, no deriva en una sustancia única, son cosas distintas donde el punto es que el alma sigue existiendo, aunque el cuerpo muera.

Para el psicoanálisis lo que afecta al cuerpo es la palabra, una escritura análoga a la jeroglífica que requiere ser descifrada. Es un cuerpo de la palabra que además soporta el goce que el síntoma conlleva,

(...) este cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está excluida completamente de lo que llamé la relación epistemo-somática. Pues la ciencia no es incapaz de saber qué puede; pero ella, al igual que el sujeto que engendra, no puede saber qué quiere. (Lacan, [1967] 2002a, p.92)

Esta dimensión excluida es producto de la dimensión progresiva de los avances de la ciencia excluyendo de este cuerpo de goce la mirada del médico.

Retomando las diferencias existentes

entre demanda y deseo, éstas se verán ajustadas gracias al aporte de la teoría lingüística, teoría que Lacan demuestra en Freud a nivel de su concepción del inconsciente estructurado como un lenguaje<sup>8</sup>. Inconsciente que, lejos de la monotonía, brinda de manera inacabable un estatuto particularizado y variado. Estas variaciones y particularizaciones son reflejadas por las formaciones del inconsciente, los sueños, los actos fallidos y los lapsus como también la agudeza<sup>9</sup>.

Otra de las indicaciones relevantes es la que conecta al deseo con el inconsciente en donde se destacan algunos detalles. “No hay un inconsciente porque hubiese en él un deseo inconsciente, obtuso, pesado, cual Calibán, incluso animal, deseo inconsciente surgido de las profundidades, que fuese primitivo y debiese elevarse al nivel superior de la consciencia” (Lacan, [1967] 2002a, p.95).

Estas marcaciones en negativo son indicaciones muy importantes, no es por el deseo que se aprecia el inconsciente, sino por lo contrario. Mencionar a Calibán, personaje creado por William Shakespeare (1564-1661) en su obra *La tempestad*, se fundamenta por ser un personaje primitivo que representa al ser humano en su costado más salvaje, instintual, cuasi animal y que posteriormente el filósofo Jean-Jacques Rousseau tomará como referencia para representar su idea del primitivo hombre natural corrompido por la sociedad.

No debemos pensar en lo inconsciente como una instancia oculta a desenterrar y que se debe llevar hacia la superficie, no se debe adaptar a la idea de hacer consciente lo inconsciente. Por el contrario, Lacan indica que:

(...) hay un deseo porque hay inconsciente, es decir lenguaje que escapa al sujeto en su estructura y sus efectos, y hay siempre a nivel del lenguaje algo que está más allá de la consciencia, y es allí donde puede situarse la función del deseo. (Lacan, [1967] 2002a, p.95)

Este planteo obliga a Lacan a introducir notación del Otro con mayúsculas (A), lugar que incide en lo concerniente al sujeto. Aquí el Otro es definido como “el campo donde se ubican esos excesos de lenguaje cuya marca que escapa a su propio dominio lleva el sujeto. Es el campo donde se hace la junción con lo que llamé el polo del goce.” (Lacan, [1967] 2002a, p.95).

El Otro como tesoro de significantes, además de determinar al sujeto, hace de junción con el goce por los excesos del lenguaje en ese campo. Por esto mismo, Lacan nos recuerda los motivos por los cuales Freud introduce el principio del placer, justamente por ser el límite, la barrera al goce. Freud demuestra que el placer no es el goce, como también lo hiciera la vieja escuela de pensamiento filosófico, siendo Georg W. F. Hegel (1770-1831)<sup>10</sup> el representante más destacado de la misma. El concepto de goce manejado por Lacan en ese momento de la elaboración teórica es el que opone goce -*Genuss*- a placer -*Lust*-.

Freud describe cómo incide en el aparato psíquico este principio del placer -*Lustprinzip*- y la importancia de que el mismo soporte la menor excitación posible al punto de que la tensión de la misma desaparezca. Así es como el placer se posiciona a distancia del goce. El goce definido por Lacan “en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, inclu-

so de la hazaña" (Lacan, [1967] 2002a, p.95). Esto lo lleva a formular que "hay un goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada." (Lacan, [1967] 2002a, p.95). Será ese sufrimiento el que aparece cuando el placer, vía repetición, se convierte en dolor. Con esta descripción ya podemos argumentar que el cuerpo del goce como lo define el psicoanálisis habilita distancia y oposición al cuerpo que la ciencia describe y de la que la medicina se sirve, por no reconocer la falla epistemo-somática.

Seguido a esto, Lacan interroga sobre el régimen del deseo ubicado como punto de compromiso fantasmático, permitiendo ir más lejos con la barrera del placer. El deseo sexual no es algo instintual u orgánico, es "lo que se manifiesta en el fenómeno del deseo humano es su profunda subducción, por no decir subversión, por el significativo" (Lacan, 1999, p.259). Ese anudamiento entre deseo y lenguaje lo eleva y manifiesta como deseo de saber. Situación que el enfermo convierte en demanda de saber lo que le sucede y que da lugar a la puesta en acto de la realidad sexual inconsciente; concretamente la transferencia en el posicionamiento del sujeto supuesto al saber.

La estructura del sujeto admite la demanda al saber, pero solo la posición ética que el psicoanálisis propone ante el lugar de sujeto supuesto al saber logra conducir la cura más allá de esa demanda de saber,

(...) lo que indico al hablar de la posición que puede ocupar el psicoanalista, es que actualmente es la única desde donde el médico puede mantener la originalidad de siempre de su posición, es decir, la de aquel

que tiene que responder a una demanda de saber, aunque sólo se pueda hacerlo llevando al sujeto a dirigirse hacia el lado opuesto a las ideas que emite para presentar esa demanda. (Lacan, [1967] 2002a, p.97)

Esta técnica que solo brinda el psicoanálisis en su formación lleva al analizante a hablar de su verdad y a confesarla aun sin saberlo.

Al final de su exposición, Lacan, lejos de suavizar su crítica, apunta de manera directa al desafío del médico en la época de la ciencia porque "quíeralo o no, el médico está integrado a ese movimiento mundial de la organización de una salud que se vuelve pública y, por este hecho, nuevas preguntas le serán planteadas" (Lacan, [1967] 2002a, p. 98), por lo cual formula tres interrogantes que, lejos de anclarse en la época de la exposición, se presentan con una enorme actualidad. Estos interrogantes en los que se ve envuelto el médico, plantean que:

¿en nombre de qué los médicos podrán estatuir acerca del derecho o no al nacimiento? ¿Cómo responderán a las exigencias que muy rápidamente confluirán con las exigencias de la productividad?... ¿Qué podrá oponer el médico a los imperativos que lo convertirán en el empleado de esa empresa universal de la productividad? (Lacan, [1967] 2002a, pp.98-99)

Lacan responde con claridad y contundencia que en la vinculación del médico con la demanda del enfermo se destaca el valor original de la relación con el goce del cuerpo.

En definitiva, para Lacan la apuesta sobre qué debe ser el médico está enunciada: tomado como instrumento de la ciencia y siendo parte de su técnica no podrá ejer-

cer su antigua función sagrada, la de los orígenes de la medicina griega en la época clásica que se manifiesta en el juramento hipocrático, sino la herencia de un continuo mantenimiento, el descubrimiento de Freud.

#### NOTAS AMPLIATORIAS

1 Cuya traducción sería “El lugar del psicoanálisis en la medicina”.

2 Cuya traducción sería “Psicoanálisis y medicina”.

3 También participaron de la mesa redonda G. Raimbault, J. Aubry, P. Royer y H.P. Klotz.

4 En internet es fácil encontrar versiones completas de la misma como por ejemplo la realizada por el psicoanalista argentino Ricardo Rodríguez Ponte.

5 La teriaca era un remedio elaborado con distintas sustancias que se usaba como antídoto contra las mordeduras de los animales venenosos.

6 Área de conocimiento del tipo empresaria que interviene sobre sistemas de producción de relación y límites entre los mercados y las cada vez más específicas empresas.

7 Según Descartes, sólo podemos considerar sustancia a Dios pudiendo referirnos a res extensa y a res cogitans como sustancias en un sentido secundario, en la medida en que sólo necesitan de sí mismas y de Dios para existir. El resto de cosas no pueden ser consideradas sustancias porque dependen de alguna de éstas y de Dios.

8 Para una mayor comprensión de lo que implica lo inconsciente alejado de la monotonía y ofrecido como un cifrado para ser leído, se recomienda la lectura del artículo “Sobre el inconsciente. Algunas dificultades” de libro “Devenires de sexualidad” editado en el año 2019 por Laborde Editor.

9 Posible traducción del término en alemán Witz que aparece en el escrito de Freud publicado en 1905 y cuya traducción al castellano es “Chiste y su relación con el inconsciente”. Ese trabajo de Freud puede pensarse como una continuación de lo iniciado en el año 1900 con la “Interpretación de los Sueños” en relación con la lógica del inconsciente formal y su vínculo con la red de significantes.

<sup>10</sup> Recordemos la importancia que tuvo para Lacan el trabajo de lectura realizado por el filósofo Alexander Kojève (1902-1968) sobre la obra de Hegel.

--

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Balint, Michael (1986). *El médico, el paciente y la enfermedad*. Buenos Aires, Argentina: Libros Básicos.

Foucault, Michel (1978). *El nacimiento de la clínica*. México, México: Siglo XXI.

\_\_\_\_ (1979). *Historia de la locura en la época clásica*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

Lacan, Jacques [1957/1958] (1999). *Las formaciones del inconsciente (1957-1958). El Seminario Libro 5*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós.

\_\_\_\_ [1967] (2002a). “Psicoanálisis y medicina”, en *Intervenciones y Textos 1*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

\_\_\_\_ [1966] (2002b). "La ciencia y la verdad", en *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

LEONARDO GALUZZI

Profesor adjunto de la cátedra Epistemología de la Psicología y el Psicoanálisis "B" de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario y Jefe de Trabajos Prácticos de la disciplina de Salud Mental de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional del Litoral.



# Sobre el posible lugar del psicoanálisis en Cuidados Paliativos

*About the possible place of psychoanalysis in Palliative Care*

**Juan Manuel Ferraro**

Correspondencia:  
jmsdferraro@hotmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Rosario  
(UNR). Argentina

**RESUMEN:** Nuestro trabajo se organiza en un doble sentido: en primer lugar, introducimos la cuestión de los Cuidados Paliativos al psicoanálisis; en el segundo, y en un sentido inverso, introducimos el psicoanálisis a los Cuidados Paliativos. Justificamos este movimiento en el sostener que el psicoanálisis tiene qué decir y qué ofrecer en cuidados Paliativos. Siendo que en ambos terrenos encontramos como común denominador el concepto del dolor, respondemos a la pregunta acerca del qué tiene el psicoanálisis para decir en Cuidados Paliativos mediante la lectura particular que puede ofrecer de tal fenómeno. Pero llegando a este punto, decimos que lo más importante no es lo que tenga el psicoanálisis para decir, sino lo que tenga por escuchar, en la oferta que hace de la apertura de un espacio para que se desplieguen los significantes de un sujeto.

**PALABRAS CLAVE:** Cuidados Paliativos, Dolor, Medicina, Oncología, Psicoanálisis

**ABSTRACT:** Our paper is organized in two different ways: first, we introduced the palliative care into psychoanalysis. Once we have done that, we proceed to introduce psychoanalysis in palliative care. We justify that movement by arguing that psychoanalysis has something to say and something to offer in this field. Noticing that pain is an issue that we

## Cómo citar:

Ferraro, J (2021). Sobre el posible lugar del psicoanálisis en Cuidados Paliativos en *Revista Psicoanálisis en la Universidad* N° 6, Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág.139 - 146.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

**Recibido:**  
17 - 08 - 2021

**Aceptado:**  
27 - 09 - 2021

**Publicado:**  
05 - 05 - 2022

could find in both fields, we answer the question about what psychoanalysis has to say in palliative care by its particular reading of that phenomenon. But reaching at this point, we found that the most important thing is not what psychoanalysis has to say, but what it has to hear, through the offer that it could make by the opening of a space to allow the emergence of a subject signifiers

Keywords: Medicine, Oncology, Pain, Palliative Care, Psychoanalysis

PALABRAS CLAVE: Pesadilla - Sueño - Siniestro - Goce - Dolor

ABSTRACT: In this work, is taken up a topic that is explore from a psychoanalytic, artistic and literary perspective, where medical tradition and popular tradition mix. Based on the trajectory of different authors a theorization of the theme is attempted, especially considering metaphysics aspects that allow to establish the difference between the nightmare and the dream. Taking up a constellation of concepts from the navel of the dream to the sinister and pain, a reading horizon is created and both theoretical and clinical aspects are taken into account.

KEY WORDS: Nightmare - Dream - Sinister - Jouissance - Pain



## SOBRE NUESTRAS INTENCIONES

El presente artículo se propone mediante su escritura la introducción y la justificación del psicoanálisis en Cuidados Paliativos, a través del delinear su lugar posible de intervención y lo que tiene por ofrecer de particular a dicho espacio en la práctica en la que se desarrolla. Surge a partir de la pregunta del por qué hablar de psicoanálisis en Cuidados Paliativos, de la que luego se desprende el interrogante del qué tiene para decir el psicoanálisis en Cuidados Paliativos.

Intentaremos en las siguientes líneas esbozar algún tipo de respuesta a ese interrogante para finalizar concluyendo que la cuestión no debe ser planteada en esos términos, sino en otros diversos que se adecuen más a la práctica propia del psicoanálisis y que lo distinguen.

## INTRODUCCIÓN DE LOS CUIDADOS PALIATIVOS

Los Cuidados Paliativos nos son definidos como aquellos que “mejoran la calidad de vida de los pacientes y de sus familias cuando afrontan problemas de orden físico, psicológico, social o espiritual inherentes a una enfermedad potencialmente mortal” (Organización Mundial de la Salud, 2020). Inicialmente fueron destinados al alivio de pacientes oncológicos terminales, aunque actualmente el espectro se ha ampliado asistiendo a cualquier dolencia crónica y amenazante para la vida (Radbruch et al., 2020, p. 755), siendo considerado que su implementación temprana es la mejor estrategia a adoptarse (World Health Assembly, 2014, p. 1).

En concordancia con esto, nuestra legislación provincial vigente (Ley N°

13.166, 2011) ha establecido la conformación de equipos interdisciplinarios de Cuidados Paliativos, los cuales habrán de estar integrados por profesionales “médicos, enfermeros, psicólogos, trabajadores sociales y voluntarios”.

Pero, ¿cuál es el panorama actual de la situación?

Algunos relevamientos nos informan que en 2015, y a nivel global, el 80% de los fallecidos que hubieran precisado atención paliativa, carecieron de acceso a la más básica prestación de ella (Knaul et al, 2017, p. 2). Y localmente tan sólo el 14% de los pacientes que podrían verse beneficiados de los Cuidados Paliativos tiene acceso a los tratamientos requeridos (Pastrana et al, 2020, p. 38).

Más aún, de los pocos tratamientos que pueden llevarse a cabo, se destaca la atención reducida a las áreas medicina y enfermería, lo que nos indica la necesidad de que también se contemplen “los aspectos emocionales, sociales y espirituales de los pacientes y de sus cuidadores o familiares, así como la atención en el duelo” (Bravo, 2012, p. 53).

Es entonces una necesidad tanto el desarrollo de los Cuidados Paliativos en nuestro país, como la inclusión de psicólogos en esos equipos. Y es una necesidad fundada en uno de los conceptos con mayor pregnancia en este campo, que es el del dolor total.

El dolor total es un concepto desarrollado por Saunders quien nos lo describe incluyendo sintomatología física, distress mental, problemas sociales y emocionales (Saunders, 1964), de los que supo distinguir que el “distress mental debe ser el dolor más intratable de todos” (Saunders, 1963, p. 197). En una situación tal, es que

la atención brindada desde el espacio de psicología integrante del equipo de Cuidados Paliativos resulta imperante.

Notando que el título habilitante de psicólogo es uno de los ropajes posibles a utilizar por quienes están orientados por el psicoanálisis, ¿no hay allí una chance para la creación de un lugar posible de intervención? Más aún cuando en la escena hospitalaria el psicoanalista tiene una función que cumplir y que, como nos indica Laurent (2000), es la de “impedir que en nombre de la universalidad o de cualquier universal (...) se olvide la particularidad de cada uno” (p. 116), entendido esto como un llamado al ejercicio ético de la preservación del lugar del sujeto en medio de la universalizante Salud Pública y de los protocolos terapéuticos estandarizados.

Nota de esto se ha tomado y es lo que ha permitido que se hable, por caso, del psicoanalista en la Urgencia, percibiendo que éste era un terreno descuidado por los psicoanalistas y soportado por los psiquiatras (Bialer et al., 1989, p. 7). ¿Por qué no hablar, entonces, del posible lugar del psicoanálisis en Cuidados Paliativos? Pasaremos ahora a introducirlo

#### INTRODUCCIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN CUIDADOS PALIATIVOS

¿Por qué hablar de psicoanálisis en Cuidados Paliativos en vez de psicología en Cuidados Paliativos? El motivo se basa en la definición hecha por Lacan según la cual el psicoanálisis es una experiencia original (Lacan, 1967, p. 264) y que no es una terapéutica como las demás (Lacan, 1955, p. 312), razón por la cual su orientación habrá de distinguirse de algún modo: sea por la particular lectura que pueda brindar del sufrimiento humano, sea por su

intervención original sobre el mismo.

Nos abocaremos a justificar esto en esa doble vía, indicando en primer lugar la lectura posible que puede hacerse desde el psicoanálisis respecto del sufrimiento implicado en el campo de los Cuidados Paliativos.

Si tomamos la central cuestión del dolor, Freud nos da alguna pista sobre él en *El malestar en la cultura* (Freud, 1929). Allí la letra establece un puente que va del sufrimiento al dolor. Lo vemos cuando ordena al sufrimiento humano como proveniente de tres fuentes, de las que para comenzar nuestro análisis sólo tomaremos dos. Nos dirá que la fragilidad del cuerpo propio lo destina a éste a la ruina y a la disolución, al mismo tiempo que la hiperpotencia de la naturaleza abate sus furias contra él, que nació de su mismo seno (p. 76). Y todo este proceso, fuente de sufrimiento, es causa de dolor.

No se trata sólo del dolor en el fin ruinoso de la vida como término, sino también del dolor implicado en la continua y progresiva disolución de la misma. Y más aún: no es que sólo el dolor es consecuencia del vivir y está presente desde el inicio, sino que también le sirve al cuerpo para la preservación misma de la vida, en tanto señal.

Efectivamente, la cuestión del dolor, aparece indisoluble de la vida y del vivir.

Pero la perspectiva freudiana no limita el registro del dolor a lo meramente orgánico, pues nos indica que la tercera fuente de sufrimiento, que es la proveniente de los vínculos con otros seres humanos, puede ser también sentida como dolorosa. E incluso Freud no amaina al aseverar que tal vez sea el padecer más doloroso de todos.

No nos atrevemos a seguir la conjetura freudiana en este punto, pues creemos que, en cuanto al dolor se trate, las valoraciones de más y menos son no superfluas, sino imposibles. Pero es de destacar que Freud nos señale que el dolor también puede ser algo sentido a causa del lazo.

¿No es esto situar al dolor en el corazón mismo de la experiencia con la que lidia el análisis?

Más allá de esto, y en un momento más temprano, Freud también hace alguna mención a esta temática en su *Proyecto* (Freud, 1895). Buscando “presentar procesos psíquicos como estados cuantitativamente comandados” (p. 339), aísla las cantidades de excitación  $Q$  y tres tipos de neuronas que las padecen: las neuronas pasaderas  $\phi$ , receptoras del estímulo a partir de sus terminales y que no retienen nada de lo percibido; las neuronas retenedoras  $\psi$ , que hacen a la memoria pudiendo ser alteradas por el decurso excitatorio de  $Q$ ; y las neuronas de percepción  $\omega$ , encargadas de transformar el decurso excitatorio en un proceso consciente.

Todo el sistema estará comandado según un principio de constancia que busca mantener  $Q$  al nivel más bajo posible (p. 341) –para conservar de esta forma el monto requerido para el funcionamiento del aparato– y un principio de inercia (p. 340) según el cual la dirección general del sistema neuronal es la descarga, el libramiento o al menos el aligeramiento de la excitación padecida.

Esto último debido a la concepción de que todo aumento del monto de excitación  $Q$  es percibido como displacentero (pp. 364-365), y fundamentará la arquitectura nerviosa a través no sólo de distintos tipos de neuronas que implican una tramitación del decurso excitatorio, sino

también de un tamizaje del mismo a partir de sucesivas barreras–contacto y de terminales nerviosas que sirven de diques, aligerando la carga de  $Q$  y manteniéndola lo más alejada posible del núcleo compuesto por el sistema  $\psi$ .

Ahora bien, existen ocasiones en las que cantidades hipertróficas de excitación atraviesan todas las instancias, llegan al sistema  $\psi$  y son percibidas en  $\omega$  como dolor. A una situación tal, Freud la lee como un fracaso del dispositivo (p. 351) en su faz atenuante y mediadora, pero que no obstante impele a la huida del estímulo doloroso como respuesta, tomando como prototipo el arco reflejo. Y es sobre esto que Lacan mostrará sus divergencias cuando retorne al *Proyecto*. Tomando la cuestión motriz de la huida y al dolor como límite (Lacan, 1959-1960, p. 76), él nos planteará que el dolor se abre “en el límite en que el ser no tiene posibilidad de moverse” (p. 76), ofreciéndonos como imagen paradigmática a Dafne transformándose en laurel (Ovidio, 1972), “bajo la presión de un dolor al que ya no puede escapar”.

Habiendo detención o habiendo movimiento, ¿no es el espacio propicio para alguna intervención? Y más aún cuando el movimiento nos remite a una cuestión espacial que Murillo identifica como el terreno en el que se posiciona la dirección de la cura (Murillo, 2016, p. 156). ¿No tiene algo para ofrecer el psicoanálisis en Cuidados Paliativos?

#### SOBRE LA POSIBLE INTERVENCIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN CUIDADOS PALIATIVOS

Si seguimos a Lacan cuando nos indica que la condición del sujeto supuesto sa-

ber deja “intacta la cuestión de saber si al analista se le puede suponer saber lo que hace” (Lacan, 1971, p. 59), no podemos dejar de sentirnos en un aprieto insalvable cuando la pregunta sobre qué tiene para hacer el psicoanálisis en Cuidados Paliativos nos es hecha. Sí, en cambio, creemos que podemos responder mediante lo que el psicoanálisis tiene para ofrecer, lo cual sitúa la cuestión en otro nivel. Y creemos que justamente en la marcación de ese desnivel entre el hacer y el ofrecer es que se ubica el corazón mismo de lo que Lacan nos comenta en *La dirección de la cura* (Lacan, 1958), escrito que podemos utilizar en nuestro auxilio para esgrimir alguna respuesta posible a nuestro interrogante.

En este texto Lacan se pregunta qué sentido puede tener la dirección de la cura en el psicoanálisis, y lo va delimitando a partir de un criterio negativo, opositivo y diferencial con otras tendencias que son reducto de lo antifreudiano, a saber: que el analista “no debe dirigir al paciente” (p. 560) –tendencia que emparenta a lo religioso, cual guía moral prestada al católico fiel– ni que se deba abocar a reducir las desviaciones del sujeto en relación a la pretendida realidad (p. 564) –lo que obliga a reconocer un límite divisor entre lo que es el análisis y la reeducación (p. 583)–.

Manteniendo la distancia respecto de estas dos posiciones que más tarde, en su *Seminario 17* (Lacan, 1969-1970), podrán ser identificadas como discurso del Amo la una y discurso Universitario la otra, nos sabe indicar que la dirección a tomar por parte del analista será la de “hacer aplicar por el sujeto la regla analítica” (p. 560): que diga todo cuanto le acuda a la mente,

aunque sea desagradable decirlo, aunque le parezca sin importancia y hasta sin sentido (Freud, 1938, p. 175).

Siendo que una propuesta tal no le acontece a uno todos los días (Lacan, 1969-1970, p. 55), en tanto el analista se dispone a mantener la posición de callar y se entrega como objeto causa para que del lado del sujeto emerjan los significantes que lo determinan, se puede vislumbrar cómo la intervención del psicoanálisis en Cuidados Paliativos es algo particular y diverso, en la que a su vez no se trata de hacer –ni de guía ni de educador– sino de ofrecer un espacio de escucha para que el sujeto despliegue los significantes que lo determinan.

Y en este ofrecer es que nos queremos detener un instante para marcar la dimensión que comporta. Porque en su aspecto de ofrecimiento aún así no hace otra cosa sino preservar el lugar del sujeto, poniendo de su lado la opción de tomar tal propuesta o no. No podemos dejar de seguir en esto a Freud cuando nos asemeja el análisis a una partida de ajedrez (Freud, 1913, p. 125). Si en la cura no nos guía un afán de gobernar, sino su reverso, al analista le tocará abrir la partida moviendo las blancas de su ofrecimiento, y será cuestión del sujeto si decide continuar moviendo a su vez las negras.

## CONCLUSIÓN

De nuestro recorrido hecho se desprenderán algunas reflexiones. La más inmediata y evidente es que, cuando indagamos la posible intervención del psicoanálisis en Cuidados Paliativos, ésta no difería de cualquier otra intervención del psicoanálisis aplicado. Y no podía ser de otra manera, pues a diferencia del médico es-

pecialista que hace a la particularidad del oncólogo diferente que la del clínico, el psicoanálisis es psicoanálisis y a secas, y su particularidad no ha de ser otra que la del sujeto del que se trate en cada caso.

Conserva toda su vigencia la definición de Lacan que “El psicoanálisis es la cura que se espera de un psicoanalista” (Lacan, 1955, p. 317): siempre y cuando haya un psicoanalista que se entregue destituyéndose subjetivamente como una  $x$  (Lacan, 1967, p. 270) para que sea rellena por los significantes que el sujeto ha tomado del Otro, habrá psicoanálisis en tal sitio sin importar que el decorado no incluya diván ni pago con dinero.

Por este motivo es que a la pregunta de por qué hablar del psicoanálisis en Cuidados Paliativos nos veremos llevados a responder en ocasiones futuras: “¿Y por qué no?”.

La segunda reflexión que nos depara lo argumentado es la de que la cuestión más interesante de nuestro asunto no es ni lo que el psicoanálisis pueda decir en Cuidados Paliativos, ni tampoco lo que tenga por hacer. Lo más interesante del psicoanálisis en Cuidados Paliativos es lo que tenga por escuchar, siendo que lo que el psicoanálisis se propone es acoger un discurso (Lacan, 1955, p. 318), y para ello el analista no deberá pronunciar muchas palabras durante el tratamiento, “, y hasta tan pocas que es de creerse que no se necesita en el alguna” (p. 343).

De esta forma concluimos que la intervención posible del psicoanálisis en Cuidados Paliativos es la del recorte de un lugar que sólo puede ser abierto según la lógica de acción discursiva que plantea el análisis para que alguien se posicione respecto de nosotros como analizante (Lacan, 1971, p.

11), teniendo por objeto ofrecer un espacio para que el dolor dé paso a la palabra (Virgilio, 1854, p. 185).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bravo, J. (2012). El cuidado paliativo en la actualidad, una mirada reflexiva. *Revista MedPal*. 4(5), pp. 53-55
- Bialer, M., Blanco, B., Chemniter, D., Dreyzin, A., Ivanier, M., et al. (1989). *La urgencia: El psicoanalista en la práctica hospitalaria*. Buenos Aires: Ricardo Vergara
- Freud, S. [1895] (2012). “Proyecto de psicología para neurólogos”, en *Obras Completas*, Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 323-436
- Freud, S. [1913] (2012). “Sobre la iniciación del tratamiento”, en *Obras Completas*, Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 121-144
- Freud, S. [1929] (2012). “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 57-140
- Freud, S. [1938] (2012). “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras Completas*, Vol. XXIII, pp. 133-210
- Knaut, F., Farmer, P., Krakauer, E., De Lima, L., Bhadelia, A., et al. (2017). *Alleviating the Access abyss in Palliative Care and pain relief – An imperative of universal health coverage: The Lancet Commission report*. *The Lancet*. 391(10128), pp. 1-64
- Lacan, J. [1955] (2015). “Variantes de la cura-tipo”, en *Escritos 1*. Buenos Aires:

- Siglo XXI, pp. 311-346
- Lacan, J. [1958] (2015). “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2*. Buenos Aires: Paidós, pp. 559-616
- Lacan, J. [1959-1960] (2015). *El Seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. [1967] (2016). “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, en *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 261-278
- Lacan, J. [1969-1970] (2015). *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. [1971] (2015). *El Seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós
- Laurent, E. (2000). *Psicoanálisis y Salud Mental*. Buenos Aires: Tres Haches
- Ley N° 13.166 de Cuidados Paliativos. Legislatura de la Provincia de Santa Fe, Santa Fe. 2011
- Murillo, M. (2016). El concepto de fin de análisis y el problema de la puerta. *Revista Universitaria de Psicoanálisis – UBA* (16), pp. 155-162
- Organización Mundial de la Salud (20 de agosto de 2020). *Cuidados Paliativos*. Recuperado de: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care>
- Ovidio. (1972). “Dafne se transforma en laurel”, en *Las Metamorfosis*. Editorial Bruquera: Barcelona
- Pastrana, T., De Lima, L., Sánchez-Cárdenas, M., Van Steijn, D., Garralda, E., et al. (2021). *Atlas de Cuidados Paliativos en Latinoamérica 2020*. Houston: IAHPC Press
- Radbruch, L., De Lima, L., Knaul, F., Wenk, R., Zipporah, A., et al. (2020). Redefining Palliative Care – A new consensus-based definition. *Journal of Pain and Symptom Management*. 60(4), pp. 754-764
- Saunders, C. (1963). The treatment of intractable pain in terminal cancer. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*. 56(3), pp. 195-197
- Saunders, C. (1964). The symptomatic treatment of incurable malignant disease. *Prescribers’ Journal*. 4(4), pp. 68-73
- Virgilio (1854). *La Eneida*. Las Palmas de Gran Canaria: Imprenta de M. Collina
- World Health Assembly (2014). Strengthening of Palliative Care as a component of comprehensive care throughout the life course. Recuperado de: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/162863>

#### JUAN MANUEL FERRARO

Maestrando en la Maestría de Psicoanálisis (Facultad de Psicología-UNR). Concurrente de 3° año del Hospital Provincial de Rosario. Miembro de la Asociación Argentina de Psiquiatras (AAP). ORCID: 0000-0002-9743-554X

# ¿Qué es la bulimia para el psicoanálisis?

*What is bulimia for psychoanalysis?*

## Rodrigo Valentín Abízano

Correspondencia:  
abinzanopsi@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad de Buenos Aires (UBA). Argentina  
Facultad e Instituto de Investigaciones de Psicología

**RESUMEN:** En el presente artículo se circunscriben los diversos problemas de la definición de bulimia para el psicoanálisis. Siendo una presentación sintomática en franco ascenso en los relevamientos epidemiológicos, se hace preciso para el marco teórico psicoanalítico contar con una definición de bulimia que le permita operar de manera eficiente en la formalización clínica. A su vez, dicho movimiento implica una aprehensión de la experiencia con otro grado de rigurosidad. Tomamos las investigaciones freudianas sobre el tema, así como también el carácter impulsivo de la bulimia, coordinada sobre el tema que acentuó Lacan. Desde allí propondremos un movimiento de basculación con las elaboraciones de los analistas más importantes dentro de la perspectiva del psicoanálisis lacaniano, así como ubicaremos ciertas coordenadas diferenciales entre la bulimia y la obesidad. En un apartado final exponemos las conclusiones a las que arribamos, así como también las líneas de investigación ulteriores.

**PALABRAS CLAVE:** bulimia - psicoanálisis - impulsión - vómito - compulsión - atracón

### Cómo citar:

Abízano, R. V. (2022) ¿Qué es la bulimia para el psicoanálisis? en *Revista Psicoanálisis en la Universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 147 - 159.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

### Recibido:

27 - 05 - 2021

### Aceptado:

19 - 08 - 2021

### Publicado:

05 - 05 - 2022

**ABSTRACT:** In this article the various problems of the definition of bulimia for psychoanalysis are circumscribed. Since it is a symptomatic presentation on the rise in epidemiological surveys, it is necessary for the psychoanalytic theoretical framework to have a definition of bulimia that allows it to operate efficiently in clinical formalization. In turn, this movement implies an apprehension of the experience with another degree of rigor. We take Freudian research on the subject, as well as the impulsive character of bulimia, coordinated on the subject that Lacan emphasized. From there we will propose a tilting movement with the elaborations of the most important analysts within the perspective of Lacanian psychoanalysis, as well as we will locate certain differential coordinates between bulimia and obesity. In a final section we present the conclusions we reached, as well as the subsequent lines of investigation.

**KEYWORDS:** bulimia - psychoanalysis - impulse - vomiting - compulsion - binge



## INTRODUCCIÓN

¡Ah, Nathanaël! Mi hambre es  
lo más bello que he conocido  
sobre la tierra.

*Los alimentos terrestres,*  
ANDRÉ GIDE

A pesar de su franco aumento en las tasas epidemiológicas de los últimos años (Zittoun, Fischler, 1992; Zeeck *et al*, 2006; Arcelus *et al*, 2014; Hübel *et al*, 2021), sería erróneo afirmar que las prácticas bulímicas son prácticas exclusivas de las consultas de nuestros días. Se pueden encontrar fácilmente, desde hace cientos de años, testimonios de conductas que hoy podrían ser catalogadas como síntomas de lo que el discurso médico denominó “bulimia nerviosa”. Inclusive, en aquel entonces, se contemplaban espacios para poder llevar dichas prácticas a cabo, como, por ejemplo, los conocidos *vomitoriums* romanos (Donghi, 2007, p. 33 y *sigs*), habitáculos cuyo fin principal era habilitar al comensal, presa de una ingesta voluminosa, de vaciarse el estómago para así poder retomar su ingesta.

No obstante, cabe la siguiente precisión: en aquel entonces, tanto la sobreingesta de los interminables banquetes como las purgas mediante vómitos no eran considerados síntomas, sino que formaban parte de las prácticas habituales de los ciudadanos.

Esto nos permite realizar una primera distinción que sostendremos en todo este trabajo: basándonos en las indicaciones de Lacan, creemos importante resaltar que la bulimia se caracteriza por la “manifiesta impulsión” ([1956-1957] 2009, p. 176) y no por la conducta purgativa (vómitos,

laxantes) que pueda (o no) acompañarla. En este sentido, la impulsión es el mecanismo que opera en la bulimia, así como en la anorexia mental es el rechazo. Por supuesto, pueden tener lugar conductas impulsivas en una anorexia y de rechazo en una bulimia, pero no como mecanismo de formación del síntoma.

Como se señaló, la impulsión a comer refiere al carácter basal de la bulimia. En este punto la etimología es esclarecedora, ya que el término “bulimia” proviene del griego *Boulimos* y significa “hambre de buey” (Agamben, 2007, p. 156), o también denominada *kynos orexia*, traducida como “hambre canina” (Bliner, Canehead, 1988, p. 23).

La delimitación sintomática en cuestión comenzó a tener cierto orden de especificidad a través de las descripciones médicas. Robert James utilizó en 1743 el término *boulimus* para referirse a los modos en los cuales una persona vomitaba cual perro, luego de una sobreingesta alimentaria.

Ya con el advenimiento de la psiquiatría, la bulimia fue labrándose un lugar en su proximidad a la anorexia mental, pero sus descripciones se presentaban de modo secundario y en muchas ocasiones confundiendo la conducta purgativa con la impulsión.

Dentro del psicoanálisis y aunque de modo sucinto, tanto Freud como Lacan hicieron mención de la sintomatología bulímica. Este trabajo tiene como propósito retomar dichas referencias y ponerlas en tensión con ciertas elaboraciones de los analistas llamados “post-lacanianos”. La necesidad de establecer parámetros epistémicos es condición para una sistematización y rigurosidad del quehacer clínico. ¿Cómo responde el psicoanálisis a las perspectivas de otros marcos teóricos que

se presentan lisa y llanamente como “manuales de autoayuda” (Fairburn, 1998, p. 12) para tratar la bulimia? ¿Cuál es su especificidad y oferta? ¿Cuáles sus efectos diferenciales? Ninguna de esas preguntas puede tener una respuesta medianamente lograda si primero no nos tomamos el tiempo de intentar responder por la pregunta que motiva este trabajo. ¿Qué es la bulimia para el psicoanálisis? Desde allí es menester comenzar.

### LAS NEUROSIS DE HAMBRE (I). LOCALIZACIÓN NOSOGRÁFICA

La hipótesis que sostiene que las “neurosis de hambre” (Freud, {1894} 2007, p. 225) son la respuesta nosográfica freudiana de lo que se denomina bulimia (Abínzano, 2018, p. 109 y *sigs*) nos puede servir como localización para los basamentos y características de la noción de bulimia en la obra freudiana.

En el “Manuscrito D” (Freud, {1894} 2007), Freud plantea la columna vertebral de un libro que no llegó a ser escrito. En el punto séptimo de la segunda parte de dicho bosquejo, se encuentra la siguiente referencia: “G. Paralelismo entre las neurosis sexuales y las neurosis de hambre.” ({1894} 2007, p. 226). Esta mención establece una estructura homóloga para lo que allí llama “neurosis sexuales” y “neurosis de hambre”. Si bien esta mención es un hápax, consideramos que es pertinente para deslindar la conformación de una categoría cuyo rótulo sea “neurosis de hambre.”

En primer término, Freud habla manifestamente de anorexia en toda una gama de textos contemporáneos ({1893} 2007; {1893-1895} 2007; {1895} 2007), por lo cual sería llamativo que se refiera a esta

con la denominación del “neurosis de hambre”.

En esa misma línea argumental es posible ubicar, tal como Freud lo hace en el “Manuscrito G” ({1895} 2007), un paralelismo entre la anorexia con la melancolía y la histeria, y otro con las neurosis de hambre. En ese punto, todas compartirían su etiología sexual y recordemos que llama allí a la anorexia “una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada” ({1895} 2007, p. 240).

En el “Manuscrito E” ({1894a} 2007), contemporáneo de los antes mencionados, Freud vuelve a localizar la melancolía y su anestesia característica: “aquí solo valen reacciones específicas, las cuales son postestad del campo de lo psíquico, dejando a las neurosis de angustia del lado puramente exógeno y físico” ({1894a} 2007, p. 231). Esta mención nos permite ubicar otra posible diferenciación entre la anorexia y las neurosis de hambre. La primera se manifiesta como expresión fenoménica de la histeria y la melancolía, mientras que las neurosis de hambre quedan del lado de las neurosis actuales.

Esta delimitación se hace aún más nítida cuando, en el punto séptimo, Freud se expone sobre la problemática de la melancolía. Refiere:

Aquí se interpola una noticia, adquirida simultáneamente, sobre el mecanismo de la melancolía. Con particular frecuencia, los melancólicos han sido anestésicos, no tienen ninguna necesidad (y ninguna sensación) de coito, sino una gran ansia de amor en su forma psíquica, se diría: una tensión psíquica de amor; cuando esta se acumula, permanece insatisfecha, se genera melancolía. Este sería, pues el correspondiente de las neurosis de angustia.

Cuando se acumula tensión sexual física  
–neurosis de angustia.

Cuando se acumula tensión sexual psíquica  
–melancolía.

({1894a} 2007, p. 231).

Previamente ubicamos por un lado la anorexia y la melancolía, relacionadas por sus desvaríos con la energía sexual psíquica, y a partir de esta mención, con la neurosis de angustia y tensión sexual física por el otro lado, se hace necesario, en vías de completar el ordenamiento, la inclusión de las neurosis de hambre. Podemos exponerlo del siguiente modo:

TENSIÓN SEXUAL PSÍQUICA	TENSIÓN SEXUAL FÍSICA
Melancolía Anorexia	Neurosis de angustia Neurosis de hambre

## LAS NEUROSIS DE HAMBRE (II) EL HAMBRE INSACIABLE Y LAS CONDUCTAS PURGATIVAS COMO SÍNTOMAS

Es necesario señalar que en esta época de las elaboraciones freudianas la nominación “estímulos endógenos” se presenta como un antecedente directo de lo que luego será el *Trieb*. En “Proyecto de psicología”, Freud menciona a los estímulos que vienen del cuerpo mismo y refiere: “Estos provienen de las células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad” ({1895a} 2007, p. 341). Serán las respuestas a estos estímulos las que darán cuenta el carácter pulsional y no instintivo del ser humano.

En el escrito “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia” (Freud, {1895b} 2007), se hace un examen minucioso de lo que llama *Heißhungers*, traducido como “ataques de

bulimia” o de “ataques de hambre insaciable”, los cuales tienen lugar tanto en las neurosis de angustia como en la neurastenia. Recordemos que la diferencia entre estas dos categorías está dada porque las neurosis de angustia no tienen un mecanismo psíquico de tramitación y las neurastenias tienen un intento de tramitación insuficiente. Este carácter de “ataque” adjudica a la bulimia un modo de irrupción súbito, que luego adjetivaremos con Lacan como “impulsivo”.

La bulimia se caracteriza por la irrupción del hambre insaciable en el patrón conductual. En un segundo tiempo pueden (o no) existir conductas de tipo purgativas, pero esto no es lo que define la bulimia. Dicha aclaración es menester realizarla, ya que es harto frecuente la afirmación de que la sintomatología bulímica se definiría estrictamente por la conducta purgativa. Lo que en los manuales como el DSM se denominan casos de “anorexias purgativas”, donde el rechazo opera como mecanismo de base y define al síntoma, es un punto que ya está señalado en Freud con la mención a la anorexia y los vómitos histéricos:

Uno de los síntomas más frecuentes de la histeria es la anorexia y el vómito. Conozco toda una serie de casos que explican de manera simple el surgimiento de ese síntoma. Así, una enferma, que había leído una carta mortificante inmediatamente antes de comer, después de hacerlo vomitó todo y el vómito persistió después. ({1893} 2007, p. 34)

En este punto, es necesario localizar, para el caso de la bulimia, que la conducta purgativa siempre es segunda y puede o no formar parte del cuadro. Lo mismo cabe aclarar para el caso de la anorexia.

### LAS NEUROSIS DE HAMBRE (III): DERIVAS DE LA COMPULSIÓN

Como se mencionó, las neurosis de hambre no fue una categoría que Freud retomó o formalizó posteriormente en su obra. No obstante, y a los fines de nuestra investigación, encontramos en “Inhibición, síntoma y angustia” ([1926]2007) una mención que tiene una función dialógica con lo desarrollado. En el primer capítulo, dedicado especialmente a la *Hemmung*, Freud refiere:

La perturbación más frecuente de la función nutricia es el displacer frente al alimento por quite de la libido. Tampoco es raro un incremento del placer de comer; *se ha investigado poco una compulsión a comer que tuviera por motivo la angustia de morirse de hambre*. Como defensa histérica frente al acto de comer conocemos el síntoma del vómito. El rehusamiento de la comida a consecuencia de angustia es propio de algunos estados psicóticos delirio de envenenamiento). (1926, p. 84. Destacado nuestro)

En primer término, es menester destacar el hecho de que Freud refiera que se ha investigado poco sobre una compulsión a comer cuya causa sería la angustia de morirse de hambre. *Eßzwang* es el término que reza en el original. Este punto es importante de destacar, ya que Lacan optará por lo que Freud denomina *Antrieb*, impulsión, donde no es un detalle menor la raíz terminológica, ya que la primera se orienta por el carácter compulsivo (*Zwang*, al igual que Freud lo utiliza en la *Zwangwiederholen*, la compulsión a la repetición) y en el segundo se acentúa

el lugar de lo pulsional<sup>1</sup>. En este sentido, es menester destacar que la concepción freudiana acentúa el carácter de los ataques bulímicos por el lado de la compulsión y en términos lacanianos diremos que la bulimia responde al mecanismo de impulsión.

En segundo término, el párrafo antes expuesto ofrece una gama de diagnósticos diferenciales por tipos de síntomas, lo cual también abre a la discusión del lugar de la bulimia y/o anorexia en las diferentes estructuras. La apreciación de Freud hace una basculación entre fenómeno y estructura, va de los síntomas a sus basamentos.

A modo de resumen, podemos caracterizar las neurosis de hambre o bulimia freudianas del siguiente modo: a) su mecanismo de base es la compulsión, b) se caracterizan por un hambre insaciable, c) las conductas purgativas pueden o no estar y tienen un carácter secundario, d) el hambre insaciable se presenta al modo de “ataque”, e) en la primera nosografía freudiana responden a la lógica de las neurosis de angustia.

### BULIMIA Y MANÍA

Antes de abordar los desarrollos de Lacan y los autores postlacanianos, creemos importante mencionar la correlación que estableció K. Abraham entre bulimia y manía, acompañando al par anorexia-melancolía. En esto se hace evidente que es próximo a los desarrollos freudianos de la primera época.

El último escrito importante de Abraham, “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los

<sup>1</sup> No nos detendremos aquí en la laxa diferenciación realizada por los traductores de las O.C. al castellano en lo que a los términos *Eßzwang* y *Antrieb*.

trastornos mentales” ((1924)1985, pp. 115-225), contiene la aproximación las polaridades anorexia-melancolía y bulimia-manía.

Este extenso escrito se divide en dos secciones, donde hacia el final de la primera parte se introduce la definición de “manía”: “En la psiquiatría clásica, siempre se ha comparado al estado maniaco con un estado de intoxicación en el que son eliminadas todas las inhibiciones existentes” ((1924)1985, p. 184). Su cercanía con la impulsión bulímica comienza por el compartir el carácter “tóxico” o de “intoxicación”, correlación que Abraham había realizado previamente con el hambre insaciable. Al modificar la fórmula clásica de la melancolía, Abraham refiere que, si “la sombra del objeto cayó sobre el yo”, en este caso “ya pasó”, por lo cual se recupera “todo tipo de libertad y frenesi” ((1924)1985, p. 185)

Este cambio de actitud da origen a muchos síntomas, todos ellos basados en incrementos de los deseos orales. Uno de mis pacientes la denominó una vez «manía de engullir». Este apetito no se limita a la ingestión de alimento. El paciente «devora» todo lo que se le cruza por el camino. ((1924)1985, p. 186)

El saber se ubica del lado del paciente: “manía de engullir”. El puente manía-bulimia encuentra su asidero en el incremento de deseos orales, donde el apetito en cuestión no se limita a la ingestión de alimento.

Al retomar el contrapunto anorexia-melancolía y bulimia-manía, el autor expone:

En la melancolía vemos que hubo algún particular objeto introyectado al que se trató como una porción de alimento que ha

sido incorporada, y de la que eventualmente hay que desembarazarse. En la manía, todos los objetos son considerados como elementos que deben pasar rápidamente por el «metabolismo psicosexual» del paciente. ((1924)1985, p. 186-187)

El rechazo al objeto en tanto “porción de alimento” acerca melancolía y anorexia, mientras que el tránsito apresurado exigido por la manía a lo alimentario reitera su proximidad con las impulsiones bulímicas.

Podemos decir que dicha línea de investigación fue complementada por los desarrollos de Fenichel ((1945)1982, p. 489 y sigs), quien se abocó al estudio del rechazo alimentario anoréxico e impulsiones bulímicas en el caso de la esquizofrenia.

## LA IMPULSIÓN BULÍMICA

A diferencia de la gran cantidad de menciones sobre la anorexia mental que encontramos en la enseñanza de Lacan, la bulimia solo encuentra mención una vez, mediando el seminario *La relación de objeto* ((1956-1957) 2009). La referencia es alusiva y realizada al pasar en su argumentación, pero permite dar cuenta de una lógica subyacente al fenómeno mismo. Refiere: “Observamos, por ejemplo, en la cura de un fetichista impulsos bulímicos manifiestos, correlativos de un momento decisivo en la reducción simbólica del objeto a la que algunas veces nos dedicamos, con mayor o menor éxito, en los perversos” ((1956-1957) 2009, p. 176).

Es a destacar el hecho de que Lacan articula esta única mención sobre los “impulsos bulímicos manifiestos” (*impulsions boulimiques manifestes*) al fetichismo, y además lo hace en términos de reducción simbólica del objeto. Los impulsos bulími-

cos operan como resistencia a la reducción simbólica.

El desarrollo lacaniano no solo pone énfasis en el hecho de que sean “impulsos manifiestos” sino también en el circuito de la pulsión oral, y retomando los desarrollos sobre la lógica del don, se pregunta: “El esquema primitivo que les di de la estructura simbólica del amor, ¿no nos permite acaso aclararlo?” ({1956-1957} 2009, p. 177). La primera relación amorosa, con la madre como objeto del llamado, tiene una regulación mediante las frustraciones de amor y la satisfacción de una necesidad. Las ausencias de la madre (frustración de amor) son compensadas con la satisfacción de una necesidad (oral, en este caso). Esto funciona como una coartada, es decir, como razón que se presenta al modo de una disculpa. Lacan continúa:

Si un objeto real que satisface una necesidad real ha podido convertirse en elemento del objeto simbólico, cualquier otro objeto capaz de satisfacer una necesidad real puede ocupar su lugar, y de forma destacada, ese objeto ya simbolizado, pero también perfectamente materializado que es la palabra ({1956-1957} 2009, p. 177).

La problemática se plantea cuando el objeto, en vez de operar en su estatus simbólico, queda ligado a su carácter concreto. En el caso de la bulimia esto es manifiesto.

#### LA BULIMIA MÁS ALLÁ DE LOS DESARROLLOS DE FREUD Y LACAN

Sobre la mención que repasamos en el apartado anterior, hay ciertas divergencias entre los autores que se inscriben en la enseñanza de Lacan. Cosenza menciona lo dicho por Lacan en el seminario *La relación de objeto* como “la única referencia

de Lacan sobre la bulimia” (2014, p. 43), y resalta especialmente a lo que apunta dicha alusión: “En esta definición, la bulimia es una compensación. Una compensación imaginaria que se produce a través del consumo de un objeto real, la comida.” (2014, p. 43). De allí, que lo que se compensa es la frustración de la demanda de amor.

Cosenza refiere que “esta definición de bulimia tiene sus límites” (2014, p. 43), y argumenta que Lacan allí no tiene en consideración “la vertiente real del goce bulímico” (2014, p. 44). El límite lo localiza sobre dos puntos: “esta definición de bulimia no está a la altura de la enseñanza más desarrollada de Lacan” y “esta definición funciona bien en las formas neuróticas de bulimia, pero no es aplicable de verdad en las bulimias que se ubican más allá de la neurosis” (2014, p. 44).

Creemos menester interrogar dichas afirmaciones del autor: en primer lugar, no coincidimos en la lectura evolucionista que realiza, donde habría un “Lacan más desarrollado”. Esto sesga los basamentos epistemológicos lacanianos y genera una falsa exclusión entre los desarrollos del campo del goce y los del campo de la palabra y el lenguaje. En la misma línea, el objeto comida como “objeto real” no condice con lo que Lacan hace explícito sobre dicho registro en el seminario en cuestión. Por tomar una referencia: “Se trata de volver a encontrar lo real. Este objeto sobresale, no ya de un fondo de angustia, sino del fondo de la realidad común” ({1956-1957} 2009, p. 28). Si es claro que no es el objeto de la realidad común ¿Cómo se explica esa homología entre comida y objeto real que realiza Cosenza?

En segundo término, la afirmación de que la definición de Lacan es solo aplica-

ble a las neurosis es rebatida por la propia mención de Lacan, quien realiza su desarrollo sobre un tipo de perversión, el fetichismo. En consonancia con el punto anterior, sería erróneo localizar el goce solamente en las formas de psicosis, cuando tanto este como el deseo conforman sus tres modos. Recordemos lo que dice Lacan en *La identificación*, donde las formas del deseo normal son tres: neurosis, psicosis y perversión (1960-1961, clase del 2 de mayo de 1962). Lo que sí consideramos a destacar es el hecho de que Cosenza localiza dicha mención como el hápax de la bulimia en la enseñanza de Lacan.

Otro de los desarrollos más importantes sobre este tema es el que se encuentra en el libro *La última cena: anorexia y bulimia* de Massimo Recalcati (1997). Desde el comienzo mismo de dicho libro el autor plantea el constructo del “discurso anoréxico-bulímico” (1997, p. 34 y *sigs*), donde afirma que “anorexia y bulimia no son simples alternativas en antagonismo, sino las dos caras de una misma moneda {...} La lógica que inspira el discurso anoréxico-bulímico es una sola” (1997, p. 34). Recalcati plantea que la bulimia sería un “dialecto” de la anorexia, condición lógica para cualquier tipo de tratamiento, una especie de bipolaridad alimentaria.

Cualquier mínimo intento de formalización de la experiencia con pacientes que padecen de sintomatología anoréxica o bulímica rebate esta hipótesis, que propone una “bulimización” de la anorexia, lo cual la aleja de la diferencia repasada entre el rechazo propio de la anorexia y la impulsión de la bulimia. Cabe agregar además que la categoría de “discurso” responde a un modo específico de escritura y formalización en la enseñanza de Lacan ({1969-1970} 2012), el cual este autor no

realiza, por lo cual coincidimos en que su uso del término en esta ocasión es poco preciso y no responde a lo que Lacan formaliza propiamente como un discurso.

Posteriormente, Recalcati refiere que “La única definición de bulimia que se encuentra en Lacan retoma justamente el tema del amor” (1997, p. 100), y allí, entre comillas, refiere: “La bulimia –escribe– es una compensación a la frustración de amor” (1997, p. 101).

Como repasamos previamente, dicha definición se puede inferir de lo dicho por Lacan, pero no se encuentra expuesta del modo indicativo que Recalcati la expone, con el agregado de que cita como si fuera una referencia textual, inexistente tanto en la versión francesa como en la castellana –e inclusive en las estenotipias– del seminario. La mención de Lacan es la que desarrolla Cosenza, donde la bulimia se plantea en términos de “impulsos manifiestos”.

En ese sentido, podemos distinguir la fundamentación freudiana por el lado de compulsión y la propuesta lacaniana por el lado de la impulsión. Creemos que el énfasis de Lacan se propone señalar un fundamento previo al de la compulsión, el cual ya supondría la presencia de un Otro. De allí que autores como Rabinovich inscriban a la bulimia dentro de la llamada “clínica de las impulsiones” (1989, p. 68 y *sigs*).

## BULIMIA Y OBESIDAD.

### SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

Repasamos previamente las distintas definiciones de bulimia que hay en los desarrollos de Freud y Lacan, así como de algunos de los principales autores posteriores a las elaboraciones lacanianas. En



este apartado intentaremos establecer las proximidades y diferencias de la bulimia con la obesidad. Cabe destacar que la obesidad no es una categoría trabajada en los desarrollos freudianos o lacanianos y la producción que encontramos dentro de los autores postlacanianos es escasa (Recalcati, 2008, p. 273 y *sigs*; Cosenza, 2014, p. 76 y *sigs*; Soria, 2015, p. 135 y *sigs*). Coincidimos con Cosenza en señalar que “la obesidad continúa siendo algo muy desconocido, no solo para el psicoanálisis” (2014, p. 76). Dicha presentación tiene resultados muy escuetos en términos terapéuticos, así como médico-nutricionales.

Es a destacar el hecho de que la obesidad no existe como una entidad psicopatológica, es decir, no está contemplada dentro del discurso amo de la psiquiatría, razón por la cual no tiene lugar en ninguno de los manuales diagnósticos más conocidos. Probablemente la inclusión del *Binge Eating Disorder* en la última serie del DSM sea una solución de compromiso para no dar lugar allí a la obesidad.

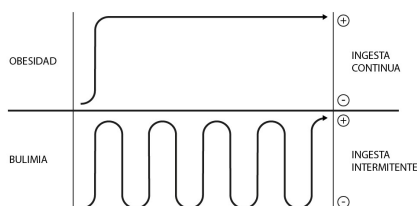
En este punto creemos importante diferenciar, aunque sea en términos descriptivos y con fines preliminares a la posibilidad de conceptualizar la obesidad para el psicoanálisis, algunas características diferenciales de la bulimia y la obesidad. En este sentido, es necesario diferenciarse de la definición de obesidad que da el discurso médico, basada en los parámetros nutricionales del índice de masa corporal (BMI).

A pesar de estas dificultades hay dos cuestiones importantes a destacar, ambas ligadas al factor temporal.

En primer término, la ingesta en la obesidad forma parte de un ritual: no se come cualquier cosa, se piensa con mucha ante-

lación lo que se va a ingerir e inclusive el alimento puede ser parte de un largo proceso culinario. En este punto la bulimia es lo contrario: la impulsión bulímica come lo que encuentra; el atracón no contempla todo el proceso de pensamiento y ritualización del tratamiento que el obeso realiza a su alimento.

En segundo término, podemos afirmar que en la obesidad la ingesta es continua y en la bulimia intermitente. En ese sentido, las intermitencias bulímicas las delimitan los atracones, tengan o no una conducta purgativa posterior. También cabe referir que, en el caso de la obesidad, las conductas purgativas son casi inexistentes. En ese sentido podemos realizar el siguiente gráfico



Aunque estas delimitaciones son preliminares para lo que el psicoanálisis pueda decir sobre el tema de la obesidad, nos permiten dar cuenta que la obesidad es un área de vacancia para la investigación psicoanalítica.

## CONCLUSIONES Y COMENTARIOS FINALES

En el presente trabajo se relevan las diversas menciones sobre bulimia dentro del psicoanálisis, con motivo de una formalización que pueda responder a la pregunta ¿qué es la bulimia para el psicoanálisis? Para dar respuesta a dicho interrogante



reparamos las elaboraciones freudianas sobre el tema, vinculadas a la hipótesis de las “neurosis de hambre” así como a la caracterización que dicha categoría nos permite extraer. Se hizo una sucinta mención a la correlación establecida por algunos autores entre la bulimia y la manía y posteriormente, con la diferenciación entre compulsión e impulsión, se abordó la única mención de Lacan sobre el tema. Dicha mención fue puesta en tensión con las producciones de dos de los principales autores dentro del psicoanálisis lacaniano. Desde allí, y como último punto, se establecieron diferencias entre bulimia y obesidad, especialmente en lo que refiere al tratamiento del objeto, los tiempos de su ingesta, así como los modos de la misma. De ello podemos concluir que:

- a) Las neurosis de hambre se presentan como el basamento epistemológico de la bulimia en la enseñanza de Freud. Su mecanismo de base es la compulsión, se caracterizan por un hambre insaciable, las conductas purgativas pueden o no estar presentes (y tienen un carácter secundario), el hambre insaciable se presenta al modo de “ataque” y en la primera nosografía freudiana responden a la lógica de las neurosis de angustia.
- b) La bulimia se presenta con un carácter trans-estructural. Si bien hay una correlación estrecha con la manía, la misma no es patrimonio exclusivo de dicho tipo clínico.
- c) La diferenciación entre compulsión e impulsión es lo que define la bulimia para Lacan. La problemática que plantea se sostiene en los modos de

inscripción de las formas de la falta (frustración, privación, castración).

- d) No es claro que la mención realizada por Lacan en relación con la bulimia tenga un alcance acotado por el momento epistémico en que se desarrolla, así como tampoco queda clara la ventaja clínica de conceptualizar la bulimia dentro de una supuesta polaridad con la anorexia en términos de discurso.
- e) La distinción entre bulimia y obesidad se localiza en dos puntos esenciales, donde la bulimia presenta una ingesta súbita y al modo de un ataque, lo que delimita, al mismo tiempo, el carácter de intermitencia de los atracones. En la obesidad, la comida pasa por un ritual, así como se presenta como un continuo.
- f) En consonancia con el punto anterior, las investigaciones desde el psicoanálisis en relación con la obesidad son necesarias, ya que esta es sin lugar a dudas un área de vacancia. Dichas investigaciones podrán acentuar las diferencias mencionadas, permitiendo a la noción de bulimia acentuar su precisión.

## REFERENCIAS

- Abíznano, R. (2018). *Lecturas freudianas de la anorexia mental*. Buenos Aires: Escabel.
- Agamben, G. (2009). *Hambre de buey. Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, pp. 153-165.
- Abraham, K. {1924} (1985). Un breve estudio de la evolución de la libido considerada a la luz de los trastornos mentales. *Contribuciones a la teoría de la libido*. Buenos Aires: Hormé, 1985, pp. 115- 225.
- Arcelus, J., Witcomb, G., Mitchell, A. (2014). Prevalence of Eating disorders amongst dancers: a systemic review and meta-analysis. *European Eating Disorders Review*, mar, 2014, 22 (2), pp. 92-101.
- Bliner, B., Cadenhead, K. (1988). Bulimia: una reseña histórica. *Trastornos en la alimentación*. Feinstein, C., Sorosky, A. (Comps.) Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 23-35.
- Cosenza, D. (2014). Introducción a la clínica psicoanalítica de la anorexia, bulimia y obesidad. *Logos* 8. Buenos Aires: Grama, pp. 9-94.
- Donghi, A. (2007). Del *vomitorium* romano al “vomitivo” doble mensaje contemporáneo. *Innovaciones de la práctica II. Anorexias, bulimias y obesidad*. Buenos Aires: JCE, pp. 33-38.
- Fairburn, C. (1998). *La superación de los atracones de comida*. Barcelona: Paidós.
- Fenichel, O. (1982). *Teoría psicoanalítica de las neurosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. {1893} (2007). Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos. *Obras Completas*, vol. III. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 25-40.
- Freud, S. {1894} (2007). Manuscrito D. Sobre la etiología y la teoría de las grandes neurosis. *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 225-226.
- Freud, S. {1894a} (2007). Manuscrito E. La angustia. *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 228-234.
- Freud, S. {1895} (2007). Manuscrito G. Melancolía. *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 239-246.
- Freud, S. {1895a} (2007). Proyecto de psicología. *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 333-446.
- Freud, S. {1895b} (2007). Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia. *Obras Completas*, vol. III. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 85-116.
- Freud, S., Breuer, J. {1893-1895} (2007). Estudios sobre la histeria. *Obras Completas*, vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. {1926} (2007). Inhibición, síntoma y angustia. *Obras Completas*, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 71-164.
- Hübel, C., Abdulkadir, M., Herle, M., Loos, R., Breen, G., Bulik, C., Micali, N. (2021). One size does not fit all. Genomics differentiates among anorexia nervosa, bulimia nervosa, and

- binge-eating Disorder. *International Journal of Eating Disorders*. May 2021, 54 (5), pp. 785-793.
- James, R. (1743). *Medical Dictionary*. Londres: Osborne. Recuperado de <https://lib.ugent.be/catalog/rug01:001095414>.
- Lacan, J. {1956-1957} (2009). *El Seminario. Libro IV: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. {1960-1961}. *Seminario IX: La identificación*. Inédito. Traducción de R.R. Ponte para uso interno de la EFBA.
- Lacan, J. {1969-1970} (2012). *El Seminario. Libro XVII: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Rabinovich, D. (1989). *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Buenos Aires: Manantial.
- Recalcati, M. (1997). *La última cena: anorexia y bulimia*. Buenos Aires: De Cifrado.
- Recalcati, M. (2008). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Síntesis.
- Soria, N. (2015). El refugio en el cuerpo. *Psicoanálisis de la anorexia y bulimia*. Buenos Aires: Del Bucle, pp. 135-154.
- Zittoun, C., Fischler, C. (1992). Bulimia and epidemiology. *L'Encéphale. Revue de psychiatrie clinique biologique et thérapeutique*. Jul-Aug, 1992, 18 (4), pp. 407-412.
- Zeeck, A., Hartman, A., Sandholz, A., Joss, A. (2006). Bulimia nervosa. *Ther Umsch Journal*, Aug 2006, 63 (8), pp. 535-538.

## RODRIGO VALENTÍN ABÍNZANO

Psicoanalista. Lic. en Psicología (UBA). Becario de Investigación UBACyT en Temáticas Estratégicas. Doctorando en Psicología (UBA). Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata y de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano. Psicólogo Clínico en el Centro de Salud Mental núm. 3 Arturo Ameghino (CABA). Docente de Postgrado en el mismo centro e integrante del comité de docencia e investigación (CODEI). Autor de diversos artículos en revistas especializadas de psicoanálisis y de los libros *Lecturas freudianas de la anorexia mental* (Escabel, 2018) y *Del alimento a la pulsión. Genealogía de la anorexia lacaniana* (Escabel, 2021).



# Posiciones subjetivas en la anorexia

## *Subjective positions in anorexia*

**Luciano Lutereau**

Correspondencia:  
llutereau@googlemail.com

Filiaciones Institucionales:  
Facultad de Psicología  
(UBA). Argentina

**RESUMEN:** El propósito de este artículo es, en primer lugar, situar la diferencia entre el síntoma anoréxico y una posición anoréxica (a partir del estudio del caso freudiano de Emmy von N.); luego, en un segundo momento, retomaremos esta posición para esclarecer la dialéctica que –a partir de una estrategia para sostener el deseo– la vincula con el Otro; en el tercer apartado, precisaremos la definición lacaniana de posición subjetiva para delimitar una variante de posición anoréxica a partir de su relación con el goce, el saber y el sexo articulados a través de la división subjetiva.

El propósito de este artículo es, en primer lugar, situar la diferencia entre el síntoma anoréxico y una posición anoréxica (a partir del estudio del caso freudiano de Emmy von N.); luego, en un segundo momento, retomaremos esta posición para esclarecer la dialéctica que –a partir de una estrategia para sostener el deseo– la vincula con el Otro; en el tercer apartado, precisaremos la definición lacaniana de posición subjetiva para delimitar una variante de posición anoréxica a partir de su relación con el goce, el saber y el sexo articulados a través de la división subjetiva.

**PALABRAS CLAVES:** Psicoanálisis - Anorexia - Posición subjetiva - Jacques Lacan - Síntoma

### **Cómo citar:**

Lutereau, L (2021) Posiciones subjetivas en la anorexia en *Revista Psicoanálisis en la universidad* N° 6. Rosario. Argentina UNR Editora. Pág.161 - 177

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

**Recibido:**  
07 - 09 - 2021

**Aceptado:**  
06 - 10 - 2021

**Publicado:**  
05 - 05 - 2022

**ABSTRACT:** The purpose of this article is, in first place, to locate the difference between the anorexic symptom and an anorexic position (from the study of the Freudian case of Emmy von N.); then, in a second moment, we will return to this position to clarify the dialectic that - based on a strategy to maintain the desire - links it with the Other; in the third section, we will specify the Lacanian definition of subjective position to delimit a version of anorexic position based on its relationship with enjoyment, knowledge and sex articulated through subjective division.

**KEYWORDS:** Psychoanalysis - Anorexy - Subjective position - Jacques Lacan - Symptom

Si algo caracteriza a la anorexia es el hecho de decir una verdad con el cuerpo. Sin embargo, este aspecto no es privativo de esta forma clínica, ya que es el sujeto histérico quien reclama con mayor perentoriedad un uso del cuerpo como símbolo de una verdad reprimida. En todo caso, la verdad de la anorexia se muestra de otra manera: sortea la represión y se exhibe, se hace ver a través de un sacrificio del cuerpo que, eventualmente, angustia a quien no tiene más remedio que verla.

Ahora bien, ¿esta actitud no la acerca a la voluntad de goce del perverso? Esta proximidad podría estar justificada en la medida en que entendamos el fenómeno anoréxico de acuerdo con la estructura mostrativa del *acting out* en su vertiente de “perversión transitoria” –patente en la enseñanza de Lacan en los primeros seminarios–: la anorexia pone en escena una verdad de goce. Sin embargo, hay una diferencia capital entre la anoréxica y el perverso: la posición de objeto de este último está al servicio de un goce supuesto que busca reintroducir por la vía de identificarse con su instrumento; la anoréxica, en cambio, no asume esta posición instrumental, sino que permanece en una actitud de denuncia y de referencia al saber.

Este último aspecto se corrobora a través de otra distinción clínica con la histeria: mientras ésta no vacila en presentarse como una enferma, aquejada de lagunas en el recuerdo y algo desconcertada respecto de la causa de su padecimiento, la anoréxica expone un discurso en el cual el desconocimiento no hace mella; por el contrario, se presenta a la consulta disputando el saber del analista –no un saber supuesto, sino un saber de amo que le atribuye y reta– encarnando una suerte de “militancia” en torno a su práctica.

Podría creerse que este rasgo la acerca nuevamente a la perversión; no obstante, el perverso no desafía al analista –con mayor precisión, el usufructo de un secreto sobre el goce excluye una figura del Otro que pueda interrogar una división frente a una causa desconocida–, mientras que la anoréxica requiere la presencia de ese Otro, aunque más no sea para rechazarlo de ese lugar.

No obstante, a pesar de ciertos lineamientos generales que pueden presentar de modo “unificado” la posición anoréxica, lo cierto es que cabe reconocer una diversidad clínica que podría llevar a algo más que una variedad de énfasis. He aquí el propósito de este artículo, en el cual situaremos, en primer lugar, la diferencia entre el síntoma anoréxico y una posición anoréxica (a partir del estudio del caso freudiano de Emmy von N.); luego, en un segundo momento, retomaremos esta posición para esclarecer la dialéctica que –a partir de una estrategia para sostener el deseo– la vincula con el Otro; en el tercer apartado, precisaremos la definición lacaniana de posición subjetiva para delimitar una variante de posición anoréxica a partir de su relación con el goce, el saber y el sexo articulados a través de la división subjetiva.

### ¿SÍNTOMA ANORÉXICO?

Emmy von N. es una mujer de 40 años a la que Freud atiende en una época que todavía podría ser llamada “pre-psicoanalítica” –al menos, desde el punto de vista del método, ya que todavía en aquellos primeros tiempos recurría a la hipnosis–. Su modo de presentación gira en torno a cierta crispación general (asociada a dolores, desazón e insomnio), un ligero tarta-

mudeo y la aparición discontinua de una fórmula protectora: “¡Quédese quieto! ¡No hable! ¡No me toque!”. No obstante, Freud no duda en calificarla de histérica –quizá en función de las lagunas propias de la memoria, aunque desde un punto de vista descriptivo– y, curiosamente, indica que sea separada de su contexto familiar para ir a tratarse en un sanatorio.

La orientación del tratamiento toma como vía inicial el reconocimiento de que el malestar se habría consolidado con la muerte del marido de Emmy (14 años atrás) y Freud apunta a la remoción de determinados “recuerdos terroríficos” (Freud, 1893-95, 77) a los que atribuye la causalidad psíquica. Asimismo, es interesante notar algunas de sus intervenciones; por ejemplo, cuando –frente a la intemperancia de Emmy respecto de las sorpresas– le dice “que no se debe temer a lo nuevo, pues también puede traer cosas nuevas” (Freud, 1893-95, 81). Es significativo que Freud no deje de consignar que este tipo de “sugestiones pedagógicas” no produjeron ningún efecto.

En términos generales, son notables estas intervenciones, en la medida en que ubican cómo las respuestas de Emmy corrigen la posición del sugestionador: por ejemplo, cuando Freud le “promete” (Cf. Freud, 1893-95, 82) la curación, o bien –con mayor énfasis– cuando vincula los dolores de estómago con sus ataques de zoopsia y Emmy responde “con expresión de descontento, que no debo estarle preguntando siempre de dónde viene esto o estotro, sino dejarla contar lo que tiene para decirme” (Freud, 1893-95, 84). Por esta vía puede anticiparse que la relación que la une con quien la escucha apunta a poner en primer plano su especificidad como ser hablante –ese carácter excepcio-

nal que reclama la histérica–, enlace que verifica la transferencia cuando comienza el síntoma comienza a responderle:

(...) cae en una excitación de todo punto desmedida cuando, por ejemplo, me veo precisado a ir a buscar yo los paños indispensables para el masaje; se le producen a menudo chasquidos y el tic en la cara. (Freud, 1893-95, 85)

De este modo, el padecimiento queda referido a la situación de tratamiento, cuestión que termina de corroborarse, sobre el final, cuando Emmy solicita a Freud permiso para ser hipnotizada por otro médico:

Por último, recibí de ella (en el verano de 1893) una breve esquela donde me pedía permiso para que otro médico la hipnotizara, pues sus achaques habían vuelto y no podía venir a Viena. Al principio no entendí por qué necesitaría de mi permiso, hasta que me acordé de que en 1890, y por deseo de ella, la puse a salvo de hipnosis por extraños [...]. Renuncié, pues, a mis derechos exclusivos. (Freud, 1893-95, 104)

¿Por qué Freud renuncia a su exclusividad? ¿No es esta coordinada la que, quizá, podría haber orientado la cura más allá del hipnotismo y la confirmación de que el padecimiento se sostuviera en “recuerdos reprimidos”? Este drama –por el cual Emmy actúa en la transferencia el pedido de que, en definitiva, se le reconociera ese punto en que ella también podría haber sido “exclusiva” para él–, encuentra su correlato en ciertas coordenadas de un episodio que Freud pone en el centro de este historial:

La visité un día mientras almorzaba, y la sorprendí arrojando algo envuelto en papel al jardín, donde lo recogían los hijos del



portero. Ante mi pregunta, confesó que era su pastel (seco), que cotidianamente solía seguir el mismo camino. Esto me movió a considerar los restos de los otros platos, y hallé que de ellos sobraba más de lo que podía haber comido. Interpelada por su poco comer, respondió que no estaba acostumbrada a tomar más, y aun le haría daño; sostuvo tener la misma naturaleza que su difunto padre, quien igualmente había sido de poco comer. (Freud, 1893-95, 100)

En principio, es significativo que Freud no dude en llamar a este rechazo de la comida una “elección” (Freud, 1893-95, 100); sin embargo, ¿por qué sostiene que “este episodio arroja la más viva luz sobre el carácter de la enferma y el modo en que se generaban sus estados” (Freud, 1893-95, 100)? Por un lado, cabe apreciar que, al menos dos veces, Emmy justifica su frugalidad a través de una identificación con el padre –punto en el que se podría tener igualmente en cuenta la presentación de la historia de Dora como la de alguien que también afirmaba tener los síntomas del Otro (Cf. Freud, 1905)–; por otro lado, esta posición de Emmy es particularmente interesante para esclarecer su disposición en el tratamiento; pero antes de detenernos en este aspecto, importa considerar cómo Freud responde al episodio:

(...) juzgué adecuado indicarle que bebiera más, y también me propuse hacerle aumentar la ingesta de alimento. Si bien no presentaba una delgadez llamativa, me pareció que alguna sobrealimentación era deseable. (Freud, 1893-95, 100)

De esta indicación cabe tener presente a cuenta de quien quedaba el deseo en esta cura, coyuntura que demuestra el incidente que acontece cuando Emmy se queja

de haber comido más de lo suficiente –y anticipa que tendrá dolores durante varios días–:

...le dije que le daba veinticuatro horas para que reflexionara hasta admitir el punto de vista de que sus dolores sólo se debían a su miedo; pasado ese plazo yo vendría a preguntarle si todavía opinaba que uno podía arruinarse el estómago ocho días enteros a causa de una copa de agua mineral y una frugal comida; en caso de afirmarlo ella, le rogaría que partiese. (Freud, 1893-95, 101)

Después de todo, ahora no puede parecer extraño que Emmy le pida permiso para ser hipnotizada por otro cuando Freud mismo la invitó a partir. De hecho, la confirmación de esa exclusividad transferencial es pronunciada por Emmy frente a la demanda freudiana de que “recapacite”: “Creo que [los dolores] se deben a mi angustia, pero sólo porque usted lo dice” (Freud, 1893-95, 101). Esta respuesta, que expone de modo magnífico que no se trata de la realización de ningún convencimiento, sino de la autoridad concedida a la palabra de Freud (más allá de su investidura profesional), resume el punto neurálgico que permite circunscribir –a partir de la transferencia– la posición de Emmy respecto de su padecimiento: en absoluto ella quería saber algo respecto de la causa de su malestar –tampoco Freud se ocupó de instituir esa hipótesis, ya que no puede considerarse un abono a la teoría del inconsciente como Otra escena la utilización sugestiva y terapéutica de la restitución del recuerdo–,<sup>1</sup> pero sí le importaba la pre-

1 En este punto, podría contraponerse el caso de Emmy al de Elisabeth von R., para quien el comienzo de la asociación libre tiene un momento específico: cuando recuerda que el dolor en el muslo se relacionaba con el lugar donde cada mañana descansaba la

sencia de su médico, en cuya palabra creía (aunque más no fuese a través de ponerla en cuestión). En esa solicitud de un permiso, antes que el anuncio decidido de una partida, debería verse la excusa irresuelta que pide la presencia del Otro, un llamado que pregunta si, acaso, se la puede perder.<sup>2</sup>

No obstante, ¿puede reprocharse a Freud que no hubiese descubierto antes el psicoanálisis? En todo caso, ¿qué de la posición de Emmy fue particularmente difícil para que Freud pudiese abandonar su actitud de amo? Para dar cuenta de este aspecto, detengámonos en el análisis que resulta de la sesión de hipnosis en que Freud le pregunta el motivo de que se prive de este modo de los alimentos:

La respuesta advino pronta [...]: ‘Cómo, de niña, me sucedía a menudo portarme mal en la mesa y no quería comer mi plato de carne. Entonces mi madre se mostraba siempre muy severa y, so pena de serio castigo, dos horas más tarde debía comer del mismo plato la carne que ahí había quedado [...] y cómo, muchos años después, yo convivía con mi hermano, que era militar y tenía el mal abominable; yo sabía que era contagioso, y tenía una angustia atroz [...] y cómo poco después he cuidado a mi otro hermano [...] tenía la costumbre de esputar ahí por encima de los platos, siempre me daba tantísimo asco, y sin embargo no podía demostrarlo para no ofenderlo. (Freud, 1893-95, 102)

---

pierna de su padre. En su libro dedicado al estudio pormenorizado de la puesta en marcha del dispositivo analítico –a través de la noción lacaniana de discurso–, Marcelo Mazzuca se refiere a este incidente como una “verdadera asociación” (y no una simple ocurrencia) que permite corroborar que el síntoma del sujeto es el síntoma del Otro (Mazzuca, 2012, 74).

2 “¿Puede perderme? El fantasma de su muerte, de su desaparición, es el primer objeto que el sujeto tiene para poner en juego y, en efecto, lo hace” (Lacan, 1964, 222).

En este punto, podrían destacarse diversas circunstancias: por un lado, esa posición de niña díscola –que no es interrogada– que confronta al Otro (en este recuerdo, a la madre) y sostiene la privación como modo de relación, dado que no comer era un modo de respuesta y expresión de su mala conducta; ahora bien, ¿por qué recurría a ese modo de tensar la relación amorosa? Ese punto resta enigmático, aunque debe notarse que la respuesta del Otro no era menos exigente al hacer consistir la satisfacción de la necesidad –y Freud confirma ese lugar transferencial–. Por otro lado, sería interesante retomar el hilo conductor que abre la consideración del asco y compararlo con el trabajo de desciframiento que Freud realizara con Dora, en función de la escena de la escalera en que el señor K le propinará un beso:

Yo llamaría ‘histérica’, sin vacilar, a toda persona, sea o no capaz de producir síntomas somáticos, en quien una ocasión de excitación sexual provoca predominante o exclusivamente sentimientos de displacer. Explicar el mecanismo de este *trastorno del afecto* [...] en lugar de la sensación genital que en tales circunstancias una muchacha sana no habría dejado de sentir, le sobreviene la sensación de displacer propia de la mucosa del tramo de entrada del aparato digestivo, vale decir, el asco. [...] El asco que entonces sintió no había pasado a ser en Dora un síntoma permanente, y en la época del tratamiento existía sólo de manera potencial, por así decir. Comía mal y confesaba cierta repugnancia por los alimentos. (Freud, 1905, 27)

En el caso de Emmy, ¿podría aplicarse la misma vía interpretativa? El temor de contagio con un hermano enfermo, así

como el rechazo a las esputaciones del otro, ¿deberían causar placer en una señora? Efectivamente, no se trata de lo que “debería” causar placer, sino de advertir que en el caso de Emmy el desciframiento no tiene la orientación que reconduce a una transmutación del afecto, ni a una estructura de otra escena, sino que exhibe una “elección” que delimita una forma de posicionamiento respecto de la satisfacción: privarse como un modo de restarse ante un supuesto goce del Otro. Asimismo, de la comparación con el asco de Dora debería subrayarse el carácter no permanente de la manifestación (mientras que la actitud de rechazo en Emmy es constante), que, por cierto, también implicaba una restricción con la comida, pero de otro orden. En Dora, el asco –y el rechazo de la comida asociado– tiene la forma de un síntoma en sentido estricto, en la medida en que se presenta como un retorno de lo reprimido. La explicación de Freud de la anorexia (y el asco) de Emmy, en cambio, se explica de acuerdo con otras coordenadas:

Si come apenas es porque no gusta de hacerlo; y no puede obtener gusto alguno del comer porque ese acto está en ella enlazado de antiguo con recuerdos de asco [...]. Ahora bien, es imposible comer al mismo tiempo con asco y con placer... (Freud, 1893-95, 108)

De acuerdo con este comentario comparativo del caso de Emmy pueden destacarse tres cuestiones: a) por un lado, hay una diferencia ostensible entre un síntoma anoréxico (o una anorexia correlativa de un síntoma histérico, como en el caso de Dora)<sup>3</sup> y una posición anoréxica; b) por

otro lado, esta posición anoréxica puede ser llamada “histérica” en la medida en que se sostiene en un goce de la privación –tópico elaborado por Lacan especialmente en el *seminario 17* (Cf. Lacan, 1969-70)–, situación que caracteriza la relación de la histeria con el deseo; c) sin embargo, en sentido estricto cabría distinguir histeria y anorexia, según haremos en el apartado próximo.

### DIALÉCTICA DEL RECHAZO

De acuerdo con la elaboración del caso de Emmy –comentado en el apartado anterior– cabe aislar una primera posición anoréxica, a partir de su relación con el Otro, presentándose en términos de quien encarna un rechazo de la alteridad que, a diferencia del rechazo histérico, no busca su falta (como signo del deseo), sino ponerlo en cuestión como tal –aunque para objetarlo necesite, paradójicamente, de su presencia–. Esta particular posición fue estudiada por Lacan en diferentes contextos, aunque se encuentra estrictamente delimitada en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958) en los siguientes términos:

Pero el niño no se duerme siempre así en el seno del ser, sobre todo si el Otro, que a su vez tiene sus ideas sobre sus necesidades, se entromete, y en lugar de lo que no tiene, le atiborra con la papilla asfixiante de lo que tiene, es decir, confunde sus cuidados con el don de su amor. [...] Es el niño al que alimentan con más amor el que rechaza el

---

del Hombre de las ratas cuando se sometía a largas caminatas que develaron su significado a través de la asociación significante articulada en torno a la palabra “Dick”, en alemán “gordo, que remitía también al nombre del primo de su amada. En este caso, la anorexia se fundamentaría en una celotipia obsesiva (Cf. Freud, 1909, 149).

3 Asimismo, aquí podría añadirse la “anorexia”

alimento y juega con su rechazo como un deseo... (Lacan, 1958, 608)

De esta indicación cabe destacar tres aspectos: por un lado, el punto en que el rechazo del Otro se juega a través del rechazo de la satisfacción de la necesidad; por otro lado, el objeto de la necesidad es rechazado ya que no vale como don de amor (y, por lo tanto, el Otro da lo que tiene); por último, en función de lo anterior, el rechazo de la anorexia es un modo de sostener una versión amorosa del Otro; dicho de otro modo, el rechazo del Otro de la necesidad requiere la presencia intransitiva del Otro.<sup>4</sup> Este requerimiento tiene su manifestación específica en la pulsión oral cuya forma es la de una demanda *al* Otro.

La demanda es una “exigencia del sujeto” (Lacan, 1960-61, 231) que se recorta en la brecha entre lo se pide y lo que se quiere. Por eso la interpretación de la demanda suele producir algún tipo de resistencia. Sin embargo, hay *modos* de la resistencia de la demanda en análisis. El objeto oral, para el caso, se presenta a partir de la demanda de ser alimentado. Ahora bien, por el hecho de ser palabra, la demanda se estructura a partir de una respuesta invertida:

Así, debido a la estructura significante, a la demanda de ser alimentado le responde, de un modo que podemos llamar lógicamente *contemporáneo* de esta demanda, en el lugar del Otro [...] la demanda de dejarse alimentar. (Lacan, 1960-61, 232)

El énfasis de esta referencia permite apreciar dos cuestiones: por un lado, en una primera acepción, en la demanda oral

se trata de que el Otro “quiera”, esto es, se espera que éste responda, aunque su respuesta invierta la demanda; por otro lado, si bien la relación temprana madre-niño parece un modelo adecuado para esta descripción, no se trata más que de una derivación empírica de una estructura más amplia, cuyo núcleo se encuentra en la delimitación de un vacío, “ese ínfimo *gap*, esa hiancia, ese desgarró, donde se insinúa de una forma normal la discordancia, el fracaso preformado del encuentro” (Lacan, 1960-61, 232).

El circuito de la pulsión oral, entonces, gira en torno al vacío que resiste en la satisfacción de la demanda. El vacío del hambre tiene como correlato el vacío del rechazo de dejarse alimentar. Como hemos dicho, diferentes dramas subjetivos pueden dar cuenta de este último modo de sostener el deseo, como lo demuestra la anorexia, que no sólo es relativa a la comida, sino que también puede determinarse en lo mental, por ejemplo, en la incapacidad de ciertos sujetos para reconocer *ninguna* idea como propia, al atribuirles siempre al Otro. Anoréxico mental no es quien no puede tener ideas por su cuenta, sino aquel que –enfrascado en un delirio de “originalidad”– no advierte que todas las ideas son del Otro, que la lucidez en el pensar sobreviene de afuera, que todo *raptó* de inteligencia es, en efecto, un “robo”, que las ideas no se “tienen”, sino que es preciso hacerlas propias. He aquí un punto capital que permite plantear una diferencia con la posición de la histérica, quien insiste también en un rechazo de lo que viene del Otro, pero para acceder a su deseo, para conservar una versión del Otro que la enlace a través del deseo. En el primer caso se actúa una suerte de rechazo de la función del Otro, en el segundo se lo

<sup>4</sup> “Me pide..., por el hecho de que habla: su demanda es intransitiva, no supone ningún objeto” (Lacan, 1958, 597)

busca como deseante (desear un deseante). Asimismo, el que no se cierre este circuito pulsional puede verse en casos graves –como las psicosis– en que el vacío no se constituye para el sujeto y, por ejemplo, pueden encontrarse síntomas paradigmáticos como la insaciabilidad –comer hasta que el vacío se produzca en el plato, de forma exterior–.

De este modo, el deseo oral se recorta en la forma de un “no es eso” –aunque pueda haber distintos énfasis para una misma frase, tal como destacamos en el párrafo anterior–. Se trataría, entonces, de un “deseo negativizado”; o bien, de un “deseo innostrado y ciego” (Lacan, 1960-61, 233). La constitución de este circuito pulsional se verifica en ciertos motivos clínicos que, eventualmente, se manifiestan de modo explícito en la infancia, como la adquisición del “no” –esa instancia que algunos psicólogos llaman “oposicionismo infantil”–.

Por otro lado, respecto del estatuto temporal de constitución del deseo oral, podría añadirse lo siguiente:

El *eros* que lo habita surge *nachtraglich*, por retroacción [...]. Y donde se ha excavado el lugar de este deseo es en la demanda oral. Si no hubiera la demanda [...] no habría ese lugar más acá, de deseo, que se constituye en torno a un objeto privilegiado. La fase oral de la libido sexual exige este lugar excavado por la demanda. (Lacan, 1960-61, 242)

De este modo, el vacío del hambre no es una mera necesidad, sino el resultado del encuentro con la demanda del Otro, a través del cual se delimita un resto con el que el sujeto se identifica –al punto de hacerse comer–:

He aquí definida, pues, la fase oral. Sólo en el interior de la demanda del Otro se constituye como reflejo del hambre del sujeto. [...] Y de esta manera el sujeto está abierto a convertirse en objeto, pero, si puedo decirlo así, de un hambre que él elige. (Lacan, 1960-61, 247)

Ese resto que es el vacío no sólo funciona como causa del deseo, sino que también puede ser motivo de angustia. En el circuito oral, la angustia suele estar del lado del Otro –como lo demuestran muchas experiencias en que, con pacientes impulsivos (que pueden actuar sus avatares fallidos con la pulsión oral a través de conductas cleptománicas, adicciones, etc., en las que se articula el intento desesperado de llamar a la contrademanda del Otro), es el analista quien se angustia ante el relato de ciertas secuencias en las que el sujeto no se reconoce–. Esta cuestión se manifiesta, por ejemplo, en un fantasma clásico, como el del vampirismo. La posibilidad de que a uno lo absorban, lo vacíen, lo dejen sin resto, es un efecto del encuentro con un deseo oral que no ha terminado de constituirse, en el cual el sujeto exprime al Otro en busca de ese resto que le permitiría situarse como deseante.

#### LA HOLOFRASE ANORÉXICA

En función de los apartados anteriores pueden trazarse una serie de distinciones clínicas en torno a “posiciones” anoréxicas: por un lado, y en sentido amplio, se localiza una vertiente histérica –sostenida en la dialéctica del rechazo, propia del circuito pulsional de la oralidad, en la que cabe distinguir la dirección al deseo del Otro respecto de la puesta en cuestión del Otro como forma de preservar el deseo–;

por otro lado, esta posición no es propiamente sintomática (como el caso de Emmy lo demuestra, a través de la comparación con Dora, cuyo asco estaba asociado a una anorexia sintomática), aunque una maniobra del analista podría consistir en sintomatizarla, en la medida en que esté asociada a un padecimiento; asimismo, en cierto sentido cabe destacar la puesta en juego de esta posición como una forma de *acting out* que, dirigida al Otro, reclama su presencia para poner en escena el vacío constitutivo del sujeto, es decir, busca rectificar al Otro respecto de esa *nada* que come; sin embargo, esta forma de mostrar el vacío no es privativa de esta vertiente histórica, ya que es importante distinguirla de otra posición anoréxica –en la que pasa a un primer plano un vacío que prescinde de la relación con el Otro–.<sup>5</sup> Para dar cuenta de este nuevo sentido de una posición, es preciso darle al término un sentido más estricto (y no meramente descriptivo, entendida como modo de relación con el Otro a través del objeto fantasmático).

En el tramo final del *seminario 11* Lacan proponía titular su seminario del año siguiente “Las posiciones subjetivas del ser” (Lacan, 1964, 255). Si bien el seminario llevó otro título –“Problemas cruciales para el psicoanálisis”–, Lacan no dejó de retomar la cuestión de la posición subjetiva, ese núcleo de real en la experiencia

<sup>5</sup> Esta doble vertiente también es destacada por Recalcati, aunque en otros términos, con las siguientes palabras: “El sujeto femenino no usa solamente la anorexia para extraer del Otro el signo de amor, sino también para destruir al Otro del amor como tal. Este estrago del lugar del amor es un tema de la anorexia contemporánea que abre, no tanto a una clínica del signo, sino a una clínica del vacío” (Recalcati, 1997, 135). En esta exposición demostramos que en ambos casos se trata de una clínica del vacío –ya que éste también es un modo de elevar la expectativa de un signo de amor–, mientras que la diferencia radica en el modo de mostrar el vacío.

analítica, al referirse a la “conjugación” (en la clase del 16 de junio de 1965) de tres términos: sujeto, saber, sexo, vinculados a través de la división (el imposible saber sobre el sexo que divide al sujeto). Asimismo, Lacan aclara que “hay un cierto número de posiciones subjetivas verdaderamente concretas, a las cuales debemos atender”. Desde este punto de vista, la noción de “posición” presenta un complemento del concepto de estructura, a partir de tres coordenadas precisas: la posición del ser del sujeto; la del ser del saber y la del ser sexuado. De este modo, la noción de posición busca esclarecer la particular elección sobre el saber supuesto al sexo que viene a suturar la falta en ser del sujeto. Esta vertiente tiene la ventaja teórica de que permite pensar la posición más allá de la “posición” fantasmática, donde el saber tiene una incidencia real (como insignia) que puede resumirse con el uso de un tema lacaniano:  $S_1$ , es decir, un saber que no es el propio de la cadena significante ( $S_2$ ). Por lo tanto, es a través de la efectuación del sujeto a partir de la alienación significante, y su modo de separación, que cabe recortar esta nueva acepción de la posición subjetiva. Un precedente de esta orientación se encuentra en el clásico libro de M. Recalcati *La última cena* (1997) en los siguientes términos:

El estado límite no debe ser entendido como una tercera estructura junto a la neurosis y la psicosis, sino como posición subjetiva específica que se caracteriza por la debilidad constituyente de la metáfora sintomática y por lo tanto, por una cancelación de la metáfora subjetiva, que por sí misma no vale como índice de una estructura psicótica. (Recalcati, 1997, 179)

Por un lado, es importante apreciar que Recalcati no define la expresión “posición subjetiva” –y permanece, entonces, próximo de la orientación descriptiva mencionada más arriba, a la que aprehende tangencialmente a través de su relación con la metáfora (desvío que devuelve su intención al punto que quería soslayar: la noción de estructura; por lo demás, hablar de una “metáfora débil” es un hápax o el nombre de un problema antes que su solución)–; sin embargo, Recalcati no deja de esclarecer la especificidad de esta posición subjetiva a partir de lo que llama “holofrase anoréxica”:

La holofrase anoréxica se realiza en el terreno de la identificación. En la cual la holofrasización del discurso se configura como solidificación monolítica del sujeto a un solo significante Ideal: a la anorexia como auto-coincidencia imaginaria del sujeto con el Ideal, que excluye la división suscitada en el sujeto por lo real de la pulsión. (Recalcati, 1997, 181)

Hay dos cuestiones que cabe destacar de esta indicación antes de otorgarle continuidad con el desarrollo subsiguiente: en primer lugar, esta referencia no puede ser atribuida a la psicosis, sin más, justamente porque es un intento de ir más allá de la formulación estructuralista a través del concepto de posición; en segundo lugar, antes que una “prescindencia” del Otro, la holofrase permite pensar –con mayor precisión– un modo de relación que anula la separación (en este sentido es que puede afirmarse que se desprecia la alteridad del Otro).

En términos generales, la holofrase es una forma retórica que, a diferencia de la metáfora, no tiene función de representación. De ahí que sea entendida como una

“palabra-frase” que no puede descomponerse, que congela y petrifica la cadena significante, inmovilizando el discurso.<sup>6</sup> De este modo, la articulación significante  $S_1$ - $S_2$  queda coagulada y el sujeto pierde su condición de “ser representado”. A través de esta incautación en el Otro, el sujeto falla en su posibilidad separarse.

Como destaca Recalcati, en el *seminario 11* Lacan plantea la holofrase como modelo clínico de “toda una serie de casos”: la inexistencia de la metáfora sintomática como efecto de la forclusión del Nombre del Padre; el fenómeno psicósomático, que pone en cortocircuito la relación entre el objeto y el órgano (éste no representa simbólicamente a aquél); la debilidad mental, que expone la imposibilidad de la separación entre el niño y el Otro materno. A esta serie, Recalcati añade la anorexia; sin embargo, ¿cuáles son las coordenadas clínicas de esta posición subjetiva?

G. Raimbault y C. Eliachef presentaron estas coordenadas en el título mismo de su libro dedicado a la cuestión: *Las indomables* (1989). Mucho más recalcitrante que en la figura de un desafío al Otro, esta posición se circunscribe a través de una voluntad férrea que, muchas veces, se expresa en una militancia intransigente. Por supuesto, no se trata necesariamente de una militancia “temática” a favor de la anorexia –aunque la situación no po-

6 Pablo Peusner resume la presentación clínica de la noción de holofrase en los siguientes términos: “es una noción racional y absolutamente clínica, que puede verificarse sin mayores dificultades, y que consiste en la ausencia de los englobamientos crecientes típicamente significantes” (Peusner, 2008, 104) cuyo efecto radica en un deslizamiento (*glissement*) sin anclaje que se manifiesta, por ejemplo, en que alguien hable sin que el efecto de lo que dice recaiga sobre su enunciación, punto en que se verifica que la implicación subjetiva nunca es con lo *dicho*, sino con el *decir*.



dría descartarse— sino de la estructura de un discurso que no encuentra merma dialéctica. En este sentido, la descripción de las autoras es convergente con el planteo presentado por Recalcati en torno a la holofrasización del discurso. En la militancia anoréxica el ideal no funciona como instancia de investidura libidinal de la imagen, que soporta el reconocimiento yoico a través de una imagen amable de sí, sino que el  $S_1$  se manifiesta como cifra de un goce concedido al Superyó. En este punto, las autoras proponen un esclarecimiento a partir de cuatro estudios clínicos de personajes históricos que podrían “iluminar” y “diversificar” en diferentes coordenadas subjetivas esta hipótesis general. En lo que sigue, retomar el hilo conductor de estos casos es una forma de precisar el concepto expuesto por Recalcati, otorgándole una mayor intuición clínica, a través de los elementos aislados, para delimitar una posición subjetiva desde la perspectiva lacaniana:

a) *El saber*: la anoréxica no se relaciona con el saber a través de la suposición (de una causa inconsciente para el padecimiento); a lo sumo, busca al interlocutor como “profesional”, como alguien que porta un saber expuesto —acreditado por una Universidad, el Hospital u otra Institución (Ideal)— que podría responder a su interés, que no es el de desembarazarse de un síntoma o una práctica, sino permitirle llevarla a cabo de un modo más eficaz. Por eso es importante que el analista defraude este lugar de asistente de alguien que se posiciona como orientada por un saber idealizado, que no toca al cuerpo a través de la imagen fálica, y que, por lo tanto, deja al cuerpo real como resto de esa exclusión. El caso

que consideran Raimbault y Eliachef al respecto es el de Sissi, la conocida emperatriz, que, por ejemplo, al conocer a su marido habría dicho: “¡Amo tanto al emperador! ¡Lástima que sea emperador!”. Esta afirmación expone algo que en su vida se habría de demostrar de modo consecuente: ajena al mundo de los valores fálicos y de reconocimiento narcisista, su relación con los objetos libidinales transcurría al margen de la mascarada y de las ficciones cortesanas, más allá del intercambio simbólico y del deseo como causa. Con mayor precisión, la vida de Sissi se sostuvo en una causa de otro orden: la de los vencidos (los húngaros), a los que se unió no en función de la falta (lo que podría haber sido una identificación histérica), sino para hacer consistir una resistencia marginal, ese punto en que la excepción no confirma ni desafía la regla, sino que instituye una ley diferente, la de su propia norma. He aquí la singularidad anoréxica de esta mujer, de la que poco importa que ya a los 25 años presentará signos clínicos de desnutrición, o bien que el desencadenamiento de este empuje surgiera luego de la muerte de su hija mayor, incluso cuando durante años vivió desarrollando una actividad física agotadora; lo específico de Sissi radica en esta voluntad de abrazar —más allá de la diplomacia— una causa no negociable, un saber que pone en jaque al Otro (el Emperador, e incluso su suegra Sofía), que no se presta siquiera al reconocimiento de la diferencia, sino que es una afirmación brutal de la excepción.

b) *El sujeto*: la verdad intrínseca a la forma de saber indicada se manifiesta en una determinada presentación del ser



del sujeto; o, mejor dicho, de rechazo de ese efecto de división que llamamos “sujeto”. Si este último se define por la falta en ser, a través de la incidencia del significante –que no puede significarse a sí mismo y, por lo tanto, sólo produce diferencia– el sujeto de la anorexia se resume en una predicación alienante sobre el ser. “*Ser anoréxico*” es el título de una primera instancia de reabsorción de la división subjetiva en un signo de goce.<sup>7</sup> Si el significante introduce la repetición, el signo es una figura de la identidad; así, la anorexia se presenta representando algo para alguien, pero de un modo exterior (para ese interpretante que puede ser el observador) sin alterar su estructura autorreferencial. De acuerdo con esta perspectiva, podría recordarse la operación de alienación que Lacan expone en el *seminario 11* a través de la elección que se daría entre el ser y el sentido. La división del sujeto es un efecto de haber elegido el sentido. La anorexia, en cambio (en estos casos), es una elección por el ser. Así, por ejemplo, Raimbault y Eliachef interpretan la particular decisión de Antígona, quien desprecia la ley de la Polis para someterse a la ley divina, donde lo que importa es el carácter mortífero de su “desobediencia”: “Asegura tu vida” es lo que Antígona dijo a su hermana Ismena, en una coordenada electiva que considera que vivir sin la bolsa es lo mismo que morir. Por eso, la elección de Antígona, en definitiva, es intransigente y no tiene retorno: ser enterrada viva. En un segundo

nivel, esta elección trasunta un rasgo clínico verificable con cierta generalidad: la omnipotencia narcisista. La anorexia se muestra incólume no sólo ante la palabra (del Otro) sino que no registra las consecuencias de sus actos a partir de una exacerbación de la consistencia yoica; o dicho de otro modo, el decir como acto es particularmente resistente en su presentación clínica. De ahí que a quienes se posicionan en esta coordenada se los suele caracterizar como “controladores” –o, incluso, “obsesivos”–, cuando toda esa diversidad variopinta de actitudes defensivas debería ser reconducida al esfuerzo de poner a distancia cualquier sorpresa (en particular, la del acto de hablar), en una situación que recuerda más a la estructura paranoide del yo –marcada por un desconocimiento radical (en última instancia, la omnipotencia es una forma de enmascarar la impotencia)–. Por último, el tercer nivel de la coordenada de elisión de la división subjetiva se encuentra –articulando el goce de la identidad y la omnipotencia yoica– en la particular severidad del superyó en estos casos. Recalcati destaca este aspecto como una segunda vía de la operación del “gobierno anoréxico sobre lo real de la pulsión”, junto a la idealización estética del cuerpo, añadiendo la conocida circunstancia de que la renuncia de goce que esa instancia psíquica promueve suele desencadenar una forma de gozar de la renuncia (Cf. Recalcati, 1997, 147).

c) *El sexo*: la particular identidad del saber (no dialéctico), que no hace lugar a la alteridad, se comprueba clínicamente en el ocultamiento de la diferencia sexual en la imagen especular. El culto a

7 “¿Por qué Lacan advierte la exigencia de volver al concepto de signo después de haber disecado su lógica, insistiendo sobre la primacía del significante? [...] para mostrar la discrepancia que existe entre ‘la verdad del goce’ –así se expresa– y el campo del saber.” (Recalcati, 1997, 190).

la imagen de la anorexia no atiende a esta última como señuelo de la causa del deseo, sino que es una forma vacía –cuyo único predicado a veces es el de “belleza”–. En el caso de Sissi, es conocida su colección de fotografías de mujeres “bellas”, donde esta condición oculta su posible oferta para el deseo. En este sentido, la belleza no es más que otro nombre de la defensa que vacía y desinvieste el erotismo. Pero quizá sea el caso de Catalina de Siena el que mejor expone el modo en que el sexo invierte el cuerpo a partir de un masoquismo mortífero, signado por la voluntad del dolor: conocidas son las autoflagelaciones que se propinaba, donde lo que importa destacar no es tanto la satisfacción paradójica a que daba lugar sino el punto en que el suyo era “un cuerpo atravesado por un ideal” (Raimbault-Eliacheff, 1989, 178). De este modo, el sexo no es la mera “sexualidad” sino un modo de posición ante ese fracaso del instinto que es la pulsión; eso que Lacan llamó “sexuación” y permite subrayar que no sólo se trata de la asunción de un tipo ideal del sexo, sino también de la posibilidad de que la letra (la sagrada escritura en el caso de la Santa) se haga carne, al poner entre paréntesis el estatuto imaginario del cuerpo para alcanzar su resto, aunque éste ya no funcione como causa extraída para el deseo sino como modo de recuperación de goce. En su caso se amalgaman pureza y ascetismo, a pesar de la podredumbre de las heridas que se inflige, ya que este Ideal que hace marca sobre el cuerpo en lo real impone ese diseño: la mortificación del cuerpo es condición de su espiritualidad y, como es sabido, los ángeles no tienen sexo:<sup>8</sup> “El

odio hacia el cuerpo se convierte en un ideal comparable al amor que supuestamente debemos sentir por el cuerpo ‘limpio’. Pero por su piedad afectiva más que especulativa, Catalina tenía la gran ventaja de poder comparar el odio a uno mismo y el amor de Dios” (Raimbault-Eliacheff, 1989, 189). Este cuerpo ideal, inhumano y asexuado, exige cuidados permanentes que le quiten todo asidero sexual. Puede entreverse en este culto del ideal una forma de religión –y afirmar, por ejemplo, que “Dios es Amor”– pero sin olvidar que el amor desinteresado lleva, finalmente, al sacrificio. He aquí el motivo de que Catalina haya sido una santa y no una mística. Su éxtasis, en definitiva, es el de la inmolación o la expiación del sexo, posición de objeto que debe ser analizada de acuerdo con la convergencia de los otros aspectos mencionados (el saber no dialéctico y el signo como nombre coagulado del sujeto).

d) *El objeto*: la articulación de los diversos componentes de la posición subjetiva –saber, sujeto y sexo– tiene como punto de llegada, en el caso de la anorexia, un recorte singular del objeto, que no suscribe la oferta fantasmática a la causa del deseo, sino que delimita una forma de anclar en una satisfacción específica, que no cobra estatuto enigmático –como ocurre con el síntoma– ni interpela la “homeostasis” yoica. Se trata de la obstinación consagrada al Ideal, la perseverancia en el ser que sólo asume como propias las causas caídas del Otro (los vencidos, los oprimidos, etc.), respecto de las cuales asume una actitud

8 Para un desarrollo del carácter angélico como

posición subjetiva contemporánea, aunque en otra dirección a la aquí propuesta, Cf. Pommier, G. (2000).

sacrificial. Esta posición es descrita por Raimbault y Eliacheff en el comentario que hacen de la biografía de Simone Weil, quien muriese con signos clínicos de inanición. Uno de sus poemas –*A una joven rica*– expresa claramente esta posición en el siguiente verso: “tu carne muerta, convertida en piedra por el hambre”. Asimismo, su carácter recalcitrante –que algunos de sus amigos, como R. Aron, resumen al decir que era imposible discutir con ella por su empecinamiento y porque no argumentaba (rasgo que demuestra cierta inclemencia no dialéctica)– se encontraba asociado a una “pasión por la verdad”; dicho de otro modo, el saber, al no condescender a la articulación significante, se volvía “pasional”. He aquí la verdad en cuestión, que Bercher y Thibon, circunscriben como una posición concreta cuando sostienen que “vacía” las palabras de su interlocutor. Respecto de su imagen corporal, y su presencia sexuada, el comentario de G. Bataille es elocuente: “Su indiscutible fealdad asustaba, pero personalmente yo pretendía que también ella, en cierto sentido, tenía algo de verdadera belleza... sin duda era un ser admirable, asexuado, con algo de nefasto”. De este modo, así como su relación con el saber encontraba su verdad en el vacío no-dialéctico, su belleza “física” redundaba en el vaciamiento del cuerpo; de ahí que pudiera afirmar de este último que no era más que un instrumento: “rebajar nuestro propio cuerpo al rango de herramienta, y nuestras emociones al rango de signos”. Queda así delimitado, entonces, el último aspecto de esta posición de objeto: la petrificación del sujeto en signo.

## CONCLUSIÓN

Posicionarse como una “indomable” es el correlato clínico de la hipótesis teórica que propone una identificación con el Ideal –con la consecuente holofrasización de la articulación significante– que pone en jaque la extracción del objeto como resto de la operación de separación. Por eso Recalcati sostiene que la vía de tratamiento de esta forma de anorexia requiere como paso previo una fractura de la coagulación idealizante a través de lo que llama una “bulimización” de la anorexia. Incluso, Recalcati arriesga a llamar a este giro de la anorexia hacia la bulimia una suerte de “ruptura histerizante” (Recalcati, 1997, 180). Podría considerarse acertada esta afirmación desde un punto descriptivo, en la medida en que la bulimia –a partir de la desestabilización narcisista que supone y el llamado al Otro que da a ver– implica un circuito de apertura, al menos respecto del carácter intrusivo de la satisfacción; sin embargo, en sentido estricto, es difícil hablar de una “histerización” donde la relación con el Otro no circunscribe una demanda articulada a una suposición de saber y, por lo general, este paso no va de suyo en la bulimia. En todo caso, esta última podría ser una condición necesaria pero no suficiente; y, de hecho, la experiencia clínica demuestra otra posibilidad de tratamiento de la anorexia que no necesariamente realiza un “pasaje” a través de la bulimia (la cual, por lo demás, suele continuar encriptada en el goce superyoico, al que se añade el carácter fijo de la culpa, del que la anoréxica suele estar más o menos a salvo a partir del carácter “logrado” de su defensa).

Si en el primer apartado hemos ubicado una forma de la anorexia, cuyo rasgo

paradigmático podía ser entrevistado en el *acting out* que desafía al Otro, en busca de un signo de amor –como rechazo de la necesidad–, en el caso de la “indomable” (menos proclive a la relación con el Otro) se descubre el repliegue sobre la satisfacción –ya no sobre el deseo, como en la vertiente histórica–. Ahora bien, ¿cómo abrir esa cripta de goce que no reconoce las claves del Otro? Ocasionalmente, en estos casos más problemáticos, además de la sanción de que incluso para rechazarla se requiere de la presencia del Otro, encontramos una maniobra recurrente: apostar al enganche con el Otro a través del objeto voz, ese objeto esquivo que puede introducir una instancia de alteridad más allá de la demanda, pero también sin suponer la estructura mostrativa del *acting out* –dependiente de la mirada–. Desarrollaremos esta cuestión en un artículo posterior, subsidiario de la investigación aquí iniciada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Freud, S. (1893-95) *Estudios sobre la histeria* en *Obras completas*, Vol. II, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Freud, S. (1905) *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)* en *Obras completas*, Vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Lacan, J. (1951) “Intervención sobre la transferencia” en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo, XXI, 2002.
- Lacan, J. (1958) “La dirección de la cura y los principios de su poder” en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Lacan, J. (1956-57) *El seminario 4: La relación de objeto*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1962-63) *El seminario 10: La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1964) *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Lacan, J. (1969-70) *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Mazzuca, M (2012) *La histérica y su síntoma. Una lectura freudiana de los discursos lacanianos*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Peusner, P. (2008) *El niño y el Otro. Pertinencia de los “cuatro discursos” en la clínica psicoanalítica con niños*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Pommier, G. (2002) *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Raimbault, G.; Eliachef, C. (1989) *Las indomables. Figuras de la anorexia*, Buenos Aires, Nueva visión, 1991.
- Recalcati, M. (1997) *La última cena: anorexia y bulimia*, Buenos Aires, Del Cifrado, 2004.

LUCIANO LUTEREAU

Psicoanalista, Doctor en Filosofía y Doctor en Psicología. UBA. Magister en Psicoanálisis y Especialista en Psicología Clínica por la misma Universidad, donde trabaja como docente e investigador. Dirige la Licenciatura en Filosofía en UCES. Autor de varios libros, entre ellos *La experiencia analítica. De la técnica a la ética* (Buenos Aires, Letra Viva, 2017)



# El Sujeto y La Época: Niños Amos

*The Subject and The Time: Tyrants Children*

**Esp. Natalia Savio**

Correspondencia:  
natysavio@gamil.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de San Luís  
(UNSL). Argentina

**Esp. Laura Schiavetta**

Correspondencia:  
laura.schiavetta@gmail.com.ar

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de San Luís  
(UNSL). Argentina

**RESUMEN:** Síntomas contemporáneos es una interesante manera ubicar como la particularidad de la época va delimitando un posicionamiento en la clínica, que no es sin la ética del analista ante los diversos modos de presentarse algo que aqueja.

El recorrido del presente trabajo se centra en los síntomas actuales propios de la infancia recortando la mirada sobre el niño denominado «Amo», con la intención de abrir preguntas y vías posibles de abordaje. La temática conduce a una investigación sobre la constitución subjetiva introduciendo interrogantes ante un goce caracterizado como narcisista, desde donde los sujetos responden con el cuerpo más que con su universo simbólico. Los modos en los que puede manifestarse basculan entre la abulia y la hiperactividad, en ello se pone en juego el cuerpo llegando incluso a agitaciones o gran excitación pulsional.

Delimitar una zona donde el niño, o los niños, son ubicados y hasta nombrados con denominaciones excesivas, interesa como ocasión para hacer lugar a los nuevos síntomas en el dispositivo analítico, y propiciar orientaciones posibles en la dirección de la cura.

**PALABRAS CLAVE:** Niños Amos - Síntomas - Época - Constitución Subjetiva - Cuerpo

## Cómo citar:

Savio, N. ; Schiavetta, L. (2022)  
El sujeto y la época: niños amos en  
*Revista psicoanálisis en la universidad*  
N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora.  
Pág 179- 185.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

**Recibido:**  
30 - 11 - 2021

**Aceptado:**  
06 - 08 - 2021

**Publicado:**  
05 - 05 - 2022

**ABSTRACT:** Contemporary Symptoms is an interesting way to locate how the particularity of the time delimits a position in the clinic, which is not without the analyst's ethics in the face of the various ways of presenting something that ails.

The route of this work focuses on the current symptoms typical of childhood, cutting the gaze on the child called «Tyrant», with the intention of opening questions and possible ways of approach. The theme leads to an investigation on the subjective constitution introducing questions about a jouissance characterized as narcissistic, from where the subjects respond with the body rather than with their symbolic universe. The ways in which it can manifest itself oscillate between abulia and hyperactivity, in which the body is put into play, even leading to agitation or great instinctual excitement.

Delimiting an area where the child, or children, are located and even named with excessive names, is of interest as an opportunity to make room for new symptoms in the analytical device, and to provide possible guidelines in the direction of the cure.

**KEYWORDS:** Tyrants Children - Symptoms - Time - Subjective Constitution - Body



Hablar de síntomas contemporáneos es una interesante manera de ubicar como la particularidad de la época va delimitando un posicionamiento en la clínica, que no es sin la ética del analista ante los diversos modos de presentarse algo que aqueja.

El psicoanálisis orienta sus desarrollos entre el orden propio de cada época y las manifestaciones sintomáticas que en ella se despliegan. El tiempo que nos toca vivir se encuentra signado por la variación, lo efímero, un imperio de exigencia; donde la declinación de una norma general reguladora contrasta con el relativismo en que cada quien proclame la propia norma exigiéndola para todos, volviéndola imperativa.

#### UN LAZO DEBILITADO. UNA PUNTUACIÓN DESDE EL PSICOANÁLISIS

El psicoanálisis propone una articulación posible entre pulsión y síntoma, como también entre este y el malestar en la cultura. Así entonces, se inscriben el síntoma y las formas inéditas de subjetivación en el lazo social en el cual se manifiestan.

Lacan, en un momento de su enseñanza, se interroga por el malestar presente en la cultura de la época, por el estatuto y lugar del goce desde donde formaliza lo que dio en llamar los discursos como un modo de tratamiento del goce, y establecimiento de lazo social.

El avance de la ciencia y el capitalismo dan lugar al imperativo de decir y mostrar todo, habilitando la pérdida de la vergüenza. De la desaparición de la vergüenza nos habla Miller (2003) como un síntoma de época, relacionándolo con la función del Padre que no opera de la misma manera, no regula la relación entre los hombres como en otro momento. Se instala un

modo de tramitar el goce desde donde se produce el rechazo a la castración. Queda así, deslocalizado el goce habilitándose un empuje al mismo.

El malestar de nuestra época decanta en una serie de manifestaciones sintomáticas como efecto de la devastación producida por la perturbación del lazo social. Sujetos cada vez más aislados, deslumbrados por goces solitarios que transitan como desorientados entre el goce del propio cuerpo y la serie de objetos que se ofrecen al consumo, sin dar lugar al sujeto y su palabra.

Siguiendo a Miller (2014), los pseudo discursos capitalista y científico no solo se han tornado prevalentes, sino que desde su aparición han destruido la estructura social de la experiencia humana: «El Nombre del Padre según la tradición ha sido tocado, ha sido devaluado por la combinación de los dos discursos, el de la ciencia y el del capitalismo» (p.3). Un gran cambio se ha producido en el orden simbólico, resquebrajando el Nombre del Padre y haciendo prevalecer «un gran desorden en lo real en el siglo XXI.» (Miller, 2014, p.8).

En esta orientación Goldenberg (2014) se interroga acerca del malestar en la actualidad y sostiene que la globalización y el avance de la tecnológica han acentuado la inexistencia del Otro y la consistencia del Mercado. Plantea que en nuestra época el Ideal no tiene función reguladora, más bien lo que opera en el discurso actual sería el mercado intentando uniformar modos de gozar: «el imperativo del discurso actual es ¡debes gozar más!» (Goldemberg, 2014, p.4).

Ante la ausencia de un Otro que regule, lo que deviene es el imperativo: Goza. El niño –en tanto sujeto– no es ajeno a los efectos que venimos situando.

## LA FUNCIÓN DEL PADRE EN LA FAMILIA Y EN LA CIVILIZACIÓN

La historia de la infancia remite, entre otros datos, al Siglo XX denominado el siglo del niño, momento desde donde se alcanzaron logros importantes en derechos y protección. Si bien podemos asegurar que se han producido progresos importantes en la época actual, y aun así nos resta mucho por hacer, no podemos ignorar los avances sobre la atención y cuidados al niño en el siglo pasado. La época marcó un ideal de niño que fue estableciendo un modo de abordarlo y estudiarlo. El siglo XXI nos coloca a gran distancia de ese ideal, contactándonos con un más allá del mismo. Tenemos hoy diversos modos de organización familiar, también distintos tipos de filiación, por ende, diversos niños; ya no se trata del ideal.

La familia forma parte de un contexto sociocultural, el sistema simbólico imperante nutre la familia tornándola valor simbólico y estableciendo coordenadas que en su seno sitúan al sujeto. En *Nota sobre el niño* Lacan (1969) aborda los lugares del padre y la madre:

La función de residuo que sostiene (y al mismo tiempo mantiene) la familia conyugal en la evolución de las sociedades pone de relieve lo irreductible de una transmisión (...) que conlleva una constitución subjetiva, lo que implica la relación con un deseo que no sea anónimo. (p. 393)

La frase acentúa que el niño se constituye como sujeto en una referencia a un deseo que no tiene que ser sin nombre, no puede ser anónimo, no puede ser cualquiera. En esta orientación, la función de la madre y del padre son significativas. La madre lo es, en tanto, sus cuidados llevan

la marca de un interés particularizado; y el padre, desde su nombre constituye el vector donde la ley del deseo se encarna.

Tanto la madre como el padre se distancian de figuras ideales como también de los padres de la realidad. Este padre de la realidad hoy está presente como nunca lo había estado en la historia de la humanidad; realiza diversas tareas junto a sus hijos, juega, los acompaña, entre otras actividades, no obstante, algo no anda del todo bien. El padre que interesa importa en tanto función. Hay una distancia entre el padre de la realidad y la función del padre articulador de lo simbólico. Laurent (2018), en relación al tema, nos recuerda: «Un hombre (...) es digno de amor y de respeto porque hace una metáfora particular con esta madre en tanto que como mujer ella causa su deseo.» (p.13). Operación que posibilita ubicar a la mujer como causa de deseo del hombre, separando al niño del deseo materno, del lugar de objeto. Será necesario que el niño sirva a la madre como objeto transicional, y no que permanezca en el lugar de objeto (Lacan, 1968, p. 389).

La cita ubica la discusión que el psicoanálisis de orientación lacaniana retoma para abordar las transformaciones propias de fines de siglo XX, principios del XXI, y los síntomas que en ella se presentan. En nuestros días, esta función se encuentra dificultada. Como previamente situamos, la articulación a lo simbólico no estaría operando, por lo tanto, lo que regula, organiza y permite el lazo al otro, va quedando desabrochado del orden simbólico tomando una forma más rígida y dura, dejando al padre y a la familia más del lado de la «forma» de hacer familia, y no centralizado como función (Laurent, 2018). Las familias de este nuevo siglo

pueden delimitarse como menos simbólicas, con menor capacidad para transmitir un orden acogedor y orientador.

## NIÑOS AMOS

Autoras como Adela Fryd (2009, 2013, 2014), Mónica Pelliza (2014), entre otras, identifican aspectos que signan el sufrimiento psíquico de niños de hoy delimitando un grupo de conductas caracterizadas como tiránicas, desafiantes, y a sus actores como niños amos/tiranos.

En general, se refieren a niños que no responden o aceptan reglas, que permanecen «en posición de objeto “a” que tiranizan con el yo quiero» (Pelliza, 2014, p. 250). Fryd (2009a) bautizó a estos niños como «niños amos»; desde otras corrientes del psicoanálisis también puede encontrarse la referencia a «niños tiranos».

Estos pequeños son descriptos como déspotas, caprichosos, más amos que sus padres y ubicados en relación de paridad frente a cualquier adulto. Desde sus primeros años parecen hacer lo que quieren, responder cuando quieren y se conducen por lo que ellos deciden, marchan solos y al parecer nadie los puede parar. Fascinan a los adultos quienes quedan impotentes o atemorizados frente a ellos.

Parafraseando a Fryd (2014b), en general esos niños responden con el cuerpo, desde la abulia hasta la hiperactividad, es decir, muchas veces suelen pasarse de revoluciones en su excitación o agitación pulsional. La psicoanalista expresa:

Son niños que no pueden acceder a los productos de un discurso, como cuentos, historietas o montajes de ficción con muñecos. La satisfacción está tan ligada a los objetos que lo que muestran los gadgets es cómo el

objeto tiene más valor que el ideal. (Fryd, 2009b, p.33).

Podría decirse que el lazo con el otro se observa dificultado, perturbado. Fryd (2014a) justifica la necesidad de agruparlos como «niños amos» porque, aunque planteen diferencias de estructura, la autora sostiene que pueden observarse elementos comunes entre estos niños. Remite a las operaciones de alienación y separación para ubicar que, en este punto de análisis, presentarían características singulares. La autora de marras supone que estos niños permanecerían alienados al deseo materno, a la lengua materna. Muy pegados a un goce narcisista. En ellos podría observarse la eficacia del capricho materno sin la mediación del Padre. En ese sentido sostiene: «complicado en la alienación significativa, el sujeto puede optar por una falsa separación. Es decir, que allí donde no se puede producir y donde hay dificultades en generar una separación, esta termina jugándose en el cuerpo» (Fryd, 2013, p.7). Las dificultades en la separación no darían lugar a que surja la pregunta sobre el enigma del deseo del Otro, observándose en una lucha infinita por separarse de este. En palabras de Arruda Grostein (2014), más que intentar separarse estos niños se encuentran huyendo, lo cual no promovería una separación de los significantes parentales.

Prepotencia y omnipotencia, indiferencia o desafío y disgusto van signando el camino de esta lucha o huida de padres más permisivos, individualistas, entre otros. Se advierte así, que presentarían dificultades para intermediar, declinación en la figura paterna antes mencionada que dejaría al niño del lado materno.

Padres y formas inéditas de subjetivación que toman relevancia y lugar en el escenario del hipermodernismo, decantando en desafíos para la clínica actual. Una clínica del cuerpo, de un cuerpo que se agitando cuenta de la «vertiente mortal de la excitación» (Fryd, 2014a, p. 233).

#### A MODO DE CIERRE

El ideal de nuestros días es diferente al que advertíamos durante los siglos XIX y XX. La reconfiguración de los lazos sociales, de la familia, época signada por la preeminencia del objeto de consumo como privilegiado, no es sin un nuevo orden del mundo y de los escenarios que el niño habita.

Delimitar una zona donde el niño es ubicado y hasta nombrado con denominaciones excesivas, interesa como ocasión para hacer lugar a los nuevos síntomas en el dispositivo analítico, propiciando orientaciones posibles en la dirección de la cura.

Recordamos la noción de «Neutralidad» analítica, perspectiva que implica una posición. Lejos de dejarnos cautivar por situaciones teñidas por nominaciones y resoluciones rápidas que terminan siendo ilusorias, más bien implica una posición conveniente al analista de mantenerse advertido de un deseo que va más allá, no poniendo el acento en el ideal sino en el niño, interrogando el real que pueda ubicarse (Laurent, 2018). Compartimos, en este sentido, las palabras de Graciela Brodsky (2010) quien transmite la idea de neutralidad vinculada tomar partido dentro y fuera del consultorio a favor del sujeto; de su goce singular y de su síntoma.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arruda Grostein, S. (2014) “Niños amos”. En: Seldes, R. (2014) *Hablar con el cuerpo, la crisis de las normas y la agitación de lo real*. Volumen VI Enapol, Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Brodsky, G. (2010) Neutralidad. Escuela de Orientación Lacaniana. Recuperado de: [http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=jornadas&SubSec=jornadas\\_eol&File=jornadas\\_eol/012/textos/brodsky.html](http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=jornadas&SubSec=jornadas_eol&File=jornadas_eol/012/textos/brodsky.html)
- Fryd, A. (2014a) “El niño amo”. En: Seldes, R. (2014) *Hablar con el cuerpo, la crisis de las normas y la agitación de lo real*. Volumen VI. Enapol. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Fryd, A. (2013) Los niños amos. Enapol. *Boletín Enapol* N° 59. Recuperado de: <http://www.enapol.com/Boletines/059.pdf>
- Fryd, A. (2009a) “Amos del Amo”. En: *Psicoanálisis con Niños y Adolescentes* 2, Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Fryd, A. (2009b) La respuesta a un discurso de violencia- *Aperiódico Psicoanalítico* N° 18: Violencia.
- Fryd, A. (2014b) Nenes convertidos en tiranos *Diario Página 12*. 07 de junio de 2014. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/21-44726-2014-07-06.html>
- Goldemberg, M. (2014) El malestar del Otro. Disponible en: <http://www.lacan.com/goldenberg.htm>
- Lacan, J. (1938) “Los complejos familiares en la formación del individuo”. *Otros escritos*. Bueno Aires: Editorial Paidós (2016).

- Lacan, J. (1968) “Alocución sobre las psicosis del niño”. *Otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Paidós (2016).
- Lacan, J. (1969) “Nota sobre el niño”. *Otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Paidós (2016).
- Lacan, J. (1969-1970) *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós (2009).
- Laurent, E. (2007) “Las nuevas inscripciones del sufrimiento en el niño”. En: *Psicoanálisis con niños y adolescentes*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Laurent, E. (2018) *El niño y su familia*. Buenos Aires: Editorial Colección Diva.
- Miller, J.A. (2003) Nota sobre la vergüenza. *Mediodicho* 26. Pág.6. Publicación de la EOL Sección Córdoba
- Miller, J.A. (1994) *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Editorial Colección Diva.
- Miller, J.A. (2014). Presentación del Tema del IX Congreso de la AMP. Recuperado de: [http://www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme\\_Jacques-Alain-Miller.html](http://www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html)
- Pelliza, M. (2014) “Niños Amos”. En: Sedles, R. (2014) *Hablar con el cuerpo*. Volumen del VI Enapol. Buenos Aires: Grama Ediciones.

## NATALIA GRACIELA SAVIO

Lic. y Prof. En Educación Media y Superior en Psicología (UNSL). Especialista en Psicoanálisis con Niños (UCES). Docente Facultad de Psicología - UNSL. Integran-te del Proyecto de Investigación: «Las Nuevas Formas del Síntoma en la Subje-tividad Contemporánea y los Modos de Intervención del Psicoanálisis».

## LAURA NOEMÍ SCHIAVETTA

Lic. y Prof. En Educación Media y Superior en Psicología (UNSL). Maestranda en clínica Psicoanalítica (IDAES - UNSAM) Especialista en Gestión y Conducción del Sistema Educativo y sus Instituciones (FLACSO). Residencia interdisciplinaria en Salud Mental. Docente e Investigadora Facultad de Psicología (UNSL).







# CLASES





# Conceptos freudianos que interrogan una definición de la psicología

*Freudian concepts that question a definition of psychology*

**Antonio S. Gentile**

Correspondencia:  
antoniojentile.rosario@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Rosario  
(UNR). Argentina

**RESUMEN:** Se trata de la versión transcrita de la lección inaugural del curso de psicología, en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. El objeto de la clase es presentar los contenidos más importantes del programa de estudio. Se sostiene que la subjetividad humana no es una cualidad íntima del individuo, sino que es consecuencia de los lazos con los otros, determinados por el lenguaje, las reglas sociales y la cultura. Se definen la psicología y el psicoanálisis dando las razones que justifican la vigencia de los conceptos psicoanalíticos sobre la estructura y el funcionamiento del psiquismo. Se propone una discusión entre algunos de esos conceptos y los que componen la definición de psicología.

**PALABRAS CLAVE:** Psicoanálisis - Pensamiento crítico - Psicología

## Cómo citar:

Gentile, A. S. (2022). Conceptos freudianos que interrogan una definición de la psicología, en *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 189 - 208.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



**Licencia:** Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Responsabilidad editorial:**  
Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

## Recibido:

18 - 02 - 2022

## Aceptado:

09 - 03 - 2022

## Publicado:

05 - 05 - 2022

**ABSTRACT:** This is the transcribed version of the inaugural lecture of the psychology course, in the Faculty of Psychology at the National University of Rosario. The purpose of the lecture is to present the most important contents of the syllabus. It is argued that human subjectivity is not an intimate quality of the individual, but is a consequence of the bonds with others, determined by language, social rules and culture. Psychology and psychoanalysis are defined, giving the reasons that justify the validity of psychoanalytic concepts on the structure and functioning of the psyche. A discussion is proposed between some of these concepts and those that compose the definition of psychology.

**KEY WORDS:** Psychoanalysis - Critical thinking - Psychology

## APERTURA, ALGUNAS REFERENCIAS A LA HISTORIA DE LA CARRERA Y LA PROFESIÓN

Me emociona, me conmueve especialmente la presentación que hizo el secretario de Asuntos Estudiantiles de nuestra Facultad, Psc. Nahuel Senzamici, con tanto afecto y reconocimiento, cosa que agradezco porque en su decir nos introdujo en uno de los temas que hoy vamos a considerar.

Comencemos con dos perspectivas de su discurso: el tiempo de nuestra historia como colectivo socio-cultural y la generosidad. Hace cuarenta años, para la época que nos desmembraban la patria, no teníamos profesión y nuestro título universitario, psicólogo/a, se consideraba “subversivo”. Éramos, según la dictadura militar, “agentes peligrosos para la paz social o la seguridad nacional”. Estudiar a Sigmund Freud, o, a Jean Piaget, era contrario a los valores nacionales y a las cristianas verdades establecidas. No me crean, vayan, busquen en los libros, en los diarios de esa época, “googleenlo”, o, consulten Wikipedia, y, después, me cuentan; me estoy quedando corto. Les aseguro que para la dictadura militar, tanto la de 1966, como la del 1976, esos genocidas, estudiar psicología y recibirse era ser portadores de una especie de virus muy peligroso; no éramos portadores de un título universitario de primer nivel, obtenido con el trabajo sostenido del estudio, éramos una especie de locos y locas, y en consecuencia fuimos reprimidos por la “revolución argentina” (1966) y por “el proceso de reorganización nacional” (1976). En lo real, la represión fue palos, cárcel para muchos, cesantías arbitrarias, y desaparición de compañeros y colegas cuyos nombres ustedes pueden leer en el permanente homenaje que les ha-

ceamos en el acceso a nuestra Facultad. La carrera estuvo cerrada varios años, las incumbencias de nuestro título fueron groseramente limitadas, a punto tal que para trabajar en psicoterapia lo debíamos hacer bajo la tutela de un médico. En pocas palabras, ese era el panorama hacia fines de los setenta. Pero tanto atropello fue consolidando entre nosotros la necesidad vital de hacer algo para nuestra defensa y en oposición a una política de estado que apuntaba a nuestra desaparición como personas y como profesión. Así podríamos expresar nuestra causa común consistente en la organización social y el reconocimiento legal de nuestro trabajo, causa cuya legitimidad recorría la conciencia de todos los psicólogos y psicólogas de la Argentina.

En cuanto a la generosidad, más allá del don en el plano individual, es algo bello que surge por la entrega singular al logro de la causa común. Es en el lazo con el otro, en el dar y recibir, en la humildad que exige la lucha permanente por la dignidad y el honor, como se manifiesta la generosidad. Les digo esto porque creo que así ha sido la naturaleza del sentimiento profundo de co-pertenecer a un sector social que debía organizarse y luchar por su pleno reconocimiento social y legal. Se trabajó muy duro hasta que en el 84, con la restauración de la democracia y la presidencia del Dr. Raúl Alfonsín, empezáramos a lograr todo lo que nos habíamos propuesto en cuanto al reconocimiento pleno de nuestro título, nuestras organizaciones, nuestro trabajo y las instituciones de la psicología en todo el país.

Haber aportado algo a nuestra causa común me da la tranquilidad de cerrar mi carrera académica y profesional rodeado del afecto del conjunto de mis compañeros de trabajo, con quienes desde hace tanto

tiempo venimos bregando en el mismo camino. Hemos conformado un grupo de trabajo comprometido con el ideario supremo de la Universidad Pública a partir de una labor intelectual y de formación permanente.

## OBJETIVOS Y CONTENIDOS DE LA CLASE

La materia Psicología pertenece al Departamento de Psicoanálisis y al de Primer Año; hoy trataremos de mostrar nuestro modo de iniciar el estudio de algunos conceptos del psicoanálisis freudiano porque al abordar la psicología como disciplina, no se puede desconocer la influencia que, en todas sus ramas, ha tenido la formulación del Inconciente (Icc) como sistema determinante de todo el campo de la conducta y de la mente humanas, tal como lo propuso Sigmund Freud (Freiberg, 1856 / Londres, 1939). Hoy daremos una idea general, inevitablemente esquemática, de nuestro programa de trabajo e investigación cuyo eje es instalar la noción de que la subjetividad no es un escenario interior de un individuo, sino, al contrario, es una red tejida en la dimensión de la alteridad (la relación con el otro) en la que el sujeto se constituye escindido; es decir, dividido entre lo que se representa de sí mismo en el sistema de la conciencia (Cc) y lo que de lo más profundo de su ser – parafraseamos a Freud - pertenece a otra escena, a la del sistema inconciente (Icc). Dicho de otro modo, atrapados en los juegos de nuestra conciencia nos desconocemos, no sabemos casi nada de nosotros mismos. Esta división, este corrimiento del centro de nuestra conciencia es resultado de nuestra relación originaria con el otro. Guiados por la lectura de textos de Sigmund

Freud, lo nuestro es invitarlos a pensar la idea de que no llegamos a este mundo siendo un ser aislado que luego, a medida que crece se “socializa”, se va acomodando a los vínculos con los otros; la verdad es exactamente lo contrario: llegamos al mundo enlazados sustancialmente con el otro primordial en quien se gestó nuestra vida, la madre, y dependemos absolutamente de los otros, madre, padre, o quienes cumplan con la función de asistencia necesaria durante los primeros cinco años para ir transformándonos en seres humanos; es decir en seres que hablan insertos en las normas de la cultura y la sociedad. Entonces, la subjetividad, lo que nos cualifica como sujetos, no es innata; es una trama que se va tejiendo en los lazos con los otros y que nosotros caracterizamos como la dimensión de alteridad que nos constituye como seres hablantes, en seres que, solo por eso (no por “poseer razón”), somos diferentes del resto de los seres vivos.

Pensamos que psicoanálisis y psicología son dos universos discursivos diferentes que promueven teorías y prácticas en el campo de la subjetividad, tienen numerosas divisiones, escuelas y tendencias, no son discursos unitarios y entre ellos hay zonas que se intersectan y otras que se excluyen. Muchos psicólogos no quieren saber nada con el psicoanálisis, así como muchos psicoanalistas reniegan de la psicología; lo cierto, como ustedes ven, acá en Rosario, como en casi todas las universidades del país, la teoría del psicoanálisis se enseña en las facultades de psicología que nos titularán como “psicólogo/a”. Esto lo dejamos así señalado pero es un tema que merece mucha atención, que ustedes irán pensando a lo largo de la carrera, y que, por ahora, necesitamos ir poniendo, digamos, las primeras letras en este asunto.

to. Nosotros estudiaremos algunos conceptos en varios textos de Sigmund Freud, el creador del psicoanálisis; dado que el campo del psicoanálisis está fragmentado, al igual que la psicología, es saludable tomar una posición para no confundirnos en la diversidad de sus escuelas y corrientes.

Avancemos con una definición de Psicología. Se trata de aquella que difunde la *American Psychological Association* (APA):

Psicología es el estudio de la mente y de la conducta humana, en su dimensión individual y social y en todas las etapas de su evolución, con el objetivo final de propender al bienestar de la persona humana.

Aparentemente es una definición general, bastante clara, cuyo significado no debería ofrecer mayores dificultades. En esta teórica interrogaremos, con recursos freudianos, algunos de los términos o conceptos que la componen; para esto, necesitamos definir “psicoanálisis”. Comparen las definiciones y verán cómo, desde el vamos, se patentizan las diferencias entre ellas.

#### DEFINICIÓN Y VIGENCIA DEL PSICOANÁLISIS

La definición de psicoanálisis, siguiendo a su creador, Sigmund Freud, tiene tres niveles: es un procedimiento terapéutico, un método de investigación y un cuerpo teórico, cuyo objeto de estudio es el Inconciente (Icc) a partir de sus formaciones, tanto normales: sueños, equivocaciones, desmemoria, chistes, etc., como patológicas: síntomas, inhibiciones, delirios, etc. En estos términos, desde siempre, digamos 1900, Sigmund Freud, caracterizó al Psicoanálisis.

Con Soledad Cottone y Cecilia Greca escribimos un trabajo en el que damos

nuestra opinión sobre las razones por las que el psicoanálisis sigue vigente, superando críticas y proscripción a lo largo del siglo XX, y por qué es importante compartir con ustedes algunos de sus conceptos fundamentales y avanzar en hacer esta relación y diferencia con la psicología. En ese escrito decimos que hay tres órdenes de razones por las cuales el Psicoanálisis continúa vigente, esas razones están conectadas con la definición que recién les propuse (Cottone, S., Greca, C. y Gentile, A., 2017).

Decimos que el psicoanálisis sigue vigente por tres cuestiones. La primera, por ser un recurso poderoso en la elaboración de pensamiento crítico y libre. Un instrumento, un modo de pensar que resiste a que permanezcamos confortablemente capturados en los ideales normalizadores y concentracionistas (en el sentido preciso de un ideal que sostiene un tipo de lazo social en el que el sujeto queda reducido a ser un objeto) que se ofrecen en el actual estado de la cultura.

La segunda razón importante por la cual el psicoanálisis tiene vigencia es porque desde su fundación, por Sigmund Freud en 1900, continúa siendo la teoría más completa acerca del funcionamiento del psiquismo humano tanto en lo normal como en lo patológico.

Necesitamos hacer una aclaración importante porque acabamos de introducir un término que ya marca una diferencia con lo definido en la psicología: el término “psiquismo”. En la primera hipótesis sobre la estructura y funcionamiento de lo anímico, S. Freud no usa –ni lo hará casi nunca– la palabra “mente”. En vez de aparato mental, expresión utilizada en su época, Freud habla de “aparato psíquico” (Freud, S., 1993 a, p. 530 y ss.). Lo

psíquico como un ensamble disruptivo de tres sistemas diferentes: inconciente (Icc), el primordial y más importante, el sistema preconciente (Prcc) y el conciente (Cc). Por otra parte, “mente” connota el conjunto de complejas funciones dependientes del cerebro, tanto a nivel cortical como subcortical. En cambio, el “aparato psíquico” postulado por Freud no tiene localización anatómica, su motor es el deseo inconciente, e incluye en su organización a las pulsiones del yo, las sexuales, la pulsión de Vida, la de Muerte, el principio del placer, el principio de realidad, el funcionamiento permanente y conflictivo de los procesos primario y secundario. Nada de todo esto se atisba en el reduccionista concepto “mente”. En el psicoanálisis se trata de inconciente (Icc) y pulsiones como objetos privilegiados para la investigación; en la psicología se trata de otra cosa: mente y conducta. Entonces, nosotros adherimos a quienes piensan que la red teórica que Freud elaboró, entre 1900 y 1939, tratando siempre de dar cuenta de los problemas que encontraba en su práctica clínica, terapéutica y teórica, es hasta la actualidad la teoría más completa acerca de la estructura y el funcionamiento del psiquismo, digámoslo de un modo muy freudiano, “del alma humana”. Alma o psiquis formada en sistemas diferentes (Icc, Prcc y Cc), cuyo funcionamiento se asienta en las disrupciones entre ellos. El psicoanálisis se nutre del deseo, del conflicto, de la vida del ser humano atravesado por el lenguaje, la sexualidad, la historia y la cultura y es por esto, yo creo, que a ustedes les gustará mucho comenzar a estudiarlo.

La tesis que el psiquismo, o el alma, está conformada por tres instancias o sistemas diferentes cuyo empalme es conflictivo, es una tesis inasimilable por la psicología. El

psiquismo no es la mente ni es equivalente a la conciencia, aquí tienen ustedes una diferencia conceptual profunda a nivel del modo de formular el objeto de estudio del psicoanálisis y el de la psicología. El inconciente (Icc) referido por Freud como el objeto de sus investigaciones, es lo reprimido, es el sistema más importante y no está disponible para la conciencia (que se formará mucho después). El sistema Icc es el registro de las huellas de memoria de todas las impresiones y vivencias de los cinco primeros años de vida, imposibles de recordar o de recuperar por la conciencia pero que se expresan, con las formaciones que ya les mencioné, en el presente de nuestra vida cotidiana. En síntesis: con la división al nivel del psiquismo – Icc, Prcc, Cc – Sigmund Freud nos dice que somos impotentes de recordar los años formadores de nuestra condición humana. Hasta acá nos trajo señalar la importante diferencia entre psiquismo y mente.

Es necesario que me permitan dos consideraciones importantes, la primera es sobre la perspectiva de lectura que adoptamos y la segunda es sobre lo que Freud pensaba de la relación entre psicoanálisis y psicología. Vamos con la primera; ya dijimos que dentro del psicoanálisis, al igual que en la psicología y al igual que en todas las ciencias sociales, hay numerosas corrientes y escuelas, numerosas perspectivas, pero nosotros nos vamos a mantener dentro de las letras de Sigmund Freud. Lo cual no quiere decir que proponemos leer a Freud como si estuviéramos en 1930, nuestra lectura está marcada e incluso, sesgada, por otros autores y otro espíritu de época. Un autor que influye nuestro modo de acercarnos a la letra de Freud y que forma nuestro entendimiento del psicoanálisis, es la enseñanza de Jacques

Lacan (París, 1901- París, 1981) maestro de la escuela francesa, quien “retornando a Freud” modificó mucho de los conceptos del psicoanálisis, revitalizándolos. Jacques Lacan, entonces, es uno de los autores que nos organiza la lectura de Freud, es imposible decir que hacemos una lectura pura de Freud. En cuanto a la segunda consideración, es importante aclarar que Sigmund Freud decía que el psicoanálisis no es “toda” la psicología, ni tampoco que fuese una “parte”; sino que la perfecciona y puede contribuir a perfeccionar sus fundamentos y su enseñanza teórica o “dogmática”. Si bien cuando Freud se refería a la psicología lo hacía en consonancia con lo que significaba la ciencia en su época, fines del siglo XIX y principios del XX, esto nos viene bien para dejar en claro nuestra postura en el sentido que no impugnamos los conceptos de la psicología que hacen a su definición, sino que ensayamos un contrapunto crítico con los conceptos freudianos en tanto creemos ético dejar indicadas contradicciones que a veces son insalvables y que hacen imposible una conjunción. Nosotros decimos que tanto en la obra de Freud, como en la de Lacan, hay mucha psicología; pero también decimos enfáticamente que no abonamos el camino de una psicología-psicoanalítica. Es en el plano de la práctica donde se decide la imposibilidad de conjunción entre el psicoanálisis freudiano y la psicología; algo de esto diremos ahora retomando lo que decíamos con nuestras colegas en el escrito que les mencioné.

La tercera razón que hace a la vigencia del psicoanálisis es que, desde sus inicios, es, como repetía Freud, una práctica, un método especializado para la terapéutica del malestar, del dolor psíquico, basado en la palabra, en el poder sanador de la

palabra, del diálogo en transferencia (concepto esencial de la práctica analítica que ustedes estudiarán más adelante) con otro (el analista) cuya función es sostener la escucha, es decir, la escucha es la invitación a tomar la palabra y dejarse llevar por su fluir. Reconocer que el otro (paciente / analizante) es quien tiene la palabra acerca de sí mismo, de su lugar en el mundo, de su deseo, de su padecimiento, etc., fue una verdadera revolución; el saber está en el enfermo, no en el médico o terapeuta, y en la medida en que se puede escuchar y reescribir la propia historia, el “enfermo” comienza a transformarse, comienza a sanar. Aplicar el psicoanálisis como método terapéutico y de investigación significó darle la razón a aquello que se consideraba simulacro sin razón, conceder razón a los indicios de la propia verdad en el decir de la histérica o prestar oídos, por el mismo valor de verdad, al delirio del paranoico. Para hacer posible la escucha en transferencia, es condición ética que el analista ponga en silencio sus opiniones, ideales, prejuicios, creencia en su saber y, podríamos decir, que ponga en silencio todo lo que “espera” del analizante. Es conmovedor admitir que, para Sigmund Freud, el modelo inspirador fue poner la ciencia a trabajar en la interpretación del sin sentido de los sueños.

Cerrando esta parte, digamos que desde su invención, en 1900, como método de investigación y terapia, como teoría general del psiquismo humano y como pensamiento crítico, el psicoanálisis nos ha transformado en nuestra autopercepción y en la relación con el mundo. Todo esto hace a la potencia de su vigencia y justifica nuestra propuesta académica.

Repasemos lo que ya caminamos juntos: definimos psicología, definimos psi-

coanálisis, consideramos la diferencia de objetos de estudio, dimos tres razones que hacen a la vigencia del psicoanálisis y manifestamos nuestra adhesión a la idea freudiana de que el modo de pensar característico de la indagación psicoanalítica podría aportar a los fundamentos de la psicología; les diría, hacer que la psicología pueda estar más rigurosamente fundada. Veamos esto interrogando, o analizando críticamente, algo muy importante porque se lo postula como el objetivo final de la psicología: "...propender al bienestar...".

#### UNA PREGUNTA ÉTICA:

##### ¿QUÉ SIGNIFICA BIENESTAR?

Es necesario que reflexionemos sobre el significado de "bienestar" porque es hacia donde apunta la psicología. Hay otra razón importante que nos compromete en el ejercicio de la profesión; desde hace un tiempo el título de psicólogo/a, junto con otros, integra la categoría de importancia estratégica, o título "de interés público", para el estado, por lo cual la formación académica está especialmente controlada por el ministerio (A.A, 2009). Esta importancia deriva de la presunción del daño que puede ocasionar el mal desempeño profesional. Digamos que trabajamos en y con el malestar y debemos propender al bienestar de las personas. ¿Qué les parece?

Reflexionar sobre el sentido de "bienestar" está en el fundamento de la pregunta por la ética que, en tanto sujetos involucrados en una práctica de la subjetividad, debemos mantener siempre abierta.

¿Qué sentido le damos a "bienestar"? ¿Qué significa? Desde el vamos sospechamos del significado natural o evidente en el cual estamos, supongo, todos de acuerdo: bienestar es el estado subjetivo que

resulta de la atención y satisfacción de las necesidades básicas de salud, educación, trabajo, alimentación, vivienda, es decir, de todos los derechos esenciales para hacer la vida digna para todos y cada uno. Además, existe otro plano tan concreto como los que nombré, el plano ético: la perspectiva del bienestar como estado de placer, no solo como ausencia del dolor, sino el bienestar como estado subjetivo en el que están ausentes el dolor moral, la tristeza, la indignidad. Pensar el bienestar nos lleva a pensar la felicidad, cuestión mayor en el pensamiento de los padres de la filosofía occidental. Antes de continuar, tengan en cuenta la siguiente distinción entre "ética" y "moral", son dos términos que pertenecen al mismo campo semántico, en el decir corriente los usamos como sinónimos, pero no lo son. Ética es la reflexión sobre la acción humana, sobre su esencia y finalidad, sobre el sentido trascendente de nuestra acción, una ética puede o no prescribir modos de conducta que lleven al bien; en cambio, la moral se sostiene en uno o más mandamientos que tienen fuerza imperativa y a los que, se supone, no podemos dejar de observar; uno que todos conocemos nos dice: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", éste, precisamente, condensa siglos de reflexión ética cristiana y es también una guía moral de la conducta humana.

Volvamos a lo que nos dice Aristóteles sobre la felicidad. Tengan muy en cuenta este libro: "Moral, a Nicómaco". Aquí nos dice que la felicidad es "el mayor de los bienes, el bien supremo": "...la felicidad es ciertamente una cosa definitiva, perfecta, y que se basta a sí misma, puesto que es el fin de todos los actos posibles del hombre" (Aristóteles, 1984, p. 69).

Para Aristóteles, el concepto central es



el de “*areté*”, virtud, la felicidad es imposible sin la virtud que es un ejercicio racional, más una práctica de templanza del cuerpo y del carácter que moldean un modo de vivir en la “polis”, la ciudad. Esto lo indicamos simplemente porque ustedes lo estudiarán más profundamente, como se merece, en otra materia. Bien, según Aristóteles, la felicidad es lo que buscamos todos los seres humanos, es el bien supremo; pero no se engañaba y decía que otros bienes, no solo la virtud, también hacían la felicidad. Y esos otros bienes eran la amistad, la posesión de riquezas y algo muy interesante en lo que insiste mucho: disponer del poder político, en el sentido de ser reconocido en la vida pública, en la vida de la “polis”.

Llevar una vida virtuosa, tener amigos, poseer riquezas y disponer de poder, esas son las condiciones para ser feliz, esos son los bienes, supremo y menores, que hacen a la felicidad. Aristóteles, como Platón, Freud, Descartes, San Pablo, Shakespeare y otros, formaron nuestro modo de pensarnos, construyeron tan fuertemente nuestra subjetividad, que, hoy, dos mil trescientos años más tarde, si nos pidieran una definición de la felicidad, ¿daríamos la de Aristóteles!, o alguna otra muy parecida.

Me interesa que nos detengamos en algo que ya no resulta tan sencillo pensar, se trata de la marcación de un límite, profundo, estructural. Leamos cómo lo escribe Aristóteles:

“...llamaremos dichosos entre los vivos a los que poseen o puedan poseer todos los bienes que acabamos de indicar. Téngase entendido, por otra parte, que cuando digo dichosos quiero decir hasta donde los hombres pueden serlo” (p. 79).

“... hasta donde los hombres pueden serlo”... podemos ser felices hasta cierto punto, algo, un límite infranqueable nos impide ser totalmente dichosos, felices. En nuestro ser, no solamente en el mundo o la sociedad, se fragmenta la ilusión de la dicha, la felicidad o el bienestar como bienes que pueden poseerse y gozarse ilimitadamente.

Entonces, con Aristóteles podríamos decirle a la psicología: el fin de la conducta orientada por el funcionamiento de la mente, es conseguir la felicidad. Esto es también un ideal, religioso, político; construyamos la felicidad del pueblo y la grandeza de la nación decía alguien por ahí para que el pueblo lo eligiese. El político ofrece la felicidad y nosotros, aunque sabemos que es un imposible, creemos y lo votamos; es inevitable. Lo hacemos porque necesitamos un chivo expiatorio al que hacerle pagar nuestra profunda limitación, no podemos vivir felices porque el político, o la política, son corruptos y fraudulentos. De ese modo mantenemos en perpetuo girar a la rueda de la felicidad como realización posible en vez de asumirla como ideal de goce transitorio, efímero. Deseamos la felicidad, aunque sea una ilusión con la cual nos conformamos transitoriamente, luchamos por ser felices, por acumular riquezas, poder, pero podemos serlo hasta cierto punto.

Dos mil trescientos años más tarde, Sigmund Freud, entre 1929 y 1930, escribió un texto maravilloso que, entre otras cosas, es una lección de ética contemporánea: “El malestar en la cultura”.

En el texto encontramos ecos de la formulación aristotélica porque en un momento Freud se pregunta: cómo podemos tomar la felicidad de un modo en el cual la mayoría estemos de acuerdo. Su respuesta

es definiéndola como la consecución del placer, la apropiación y retención del placer y la evitación del dolor y el displacer, porque, según Freud, es el “principio de placer” (uno de los principios primarios de nuestro sistema psíquico) el que fija el programa de toda la vida humana. Podemos encontrar un parecido a lo dicho por Aristóteles, el fin de la conducta humana es obtener placer y evitar el dolor. Pero resulta, seguimos con Freud, que este programa está contrariado porque:

...entra en querella con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos. Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo –sin excepción– lo contrarían; se diría que el propósito que el hombre sea “dichoso” no está contemplado en el plan de la “Creación” (Freud, S., 1986, p. 76).

Nada en el mundo nos asegura la felicidad o el goce del placer y la dicha de existir; para comprobar esta verdad, pensemos un instante en lo que nos está pasando, a la humanidad entera, desde hace dos años, pensemos en lo que nos toca vivir.

Freud toma lo que Aristóteles señaló y da un paso más adelante: ¿qué es lo propio del ser humano, ya no en el mundo exterior, que pone un límite, un punto, a la posibilidad de ser dichoso? En el “Malestar en la cultura”, Freud dice que algo en la estructura misma del sujeto no le permite conseguir la felicidad sino de un modo trabajoso, efímero y eso que es estructural, lo convierte en un factor enormemente peligroso para la comunidad y la cultura, se trata de una afirmación fuerte: está en el ser humano la agresión, tanto dirigida hacia el otro como hacia sí mismo. Estamos aludiendo a la compulsión agresiva como parte de la naturaleza humana y como ex-

presión de lo que Freud ya en esa época denominaba pulsión de muerte.

A esta altura debemos decir algunas palabras sobre el concepto de pulsión porque es una premisa fundante del pensamiento de Freud, la teoría de la dualidad pulsional está presente en toda su obra. Les aviso que en la biblioteca virtual de la cátedra van a encontrar una ficha de estudio sobre este punto, “El concepto de pulsión”, preparada por los profesores Sergio García de la Cruz y Marcelo Frazzetto; les resultará de mucha utilidad, léanla.

#### LAS DOS CLASES DE PULSIONES

Pulsión (empuje permanente, tendencia apremiante) es un concepto complejo; hoy podríamos aproximarnos describiéndolo como la exigencia de trabajo permanente a la que debe responder el psiquismo, su fuente es somática, especialmente, el interior del organismo, y constante. Este empuje apremiante, que en realidad nos llega desde todas partes, en lo psíquico solo se inscribe como representación (representante, en el sentido de pensamiento o idea, y afecto). Lo pulsional se impone al sujeto y lo conmueve en un circuito permanente, de recorrido perentorio e inconciente. A mero título informativo les digo que la idea de dos fuerzas o potencias originarias, pulsiones, entramadas en la posibilidad de la existencia humana, está presente en el pensamiento freudiano desde el comienzo y recorre toda su obra. La doctrina de las pulsiones es dualista, Freud la inicia en los términos de oposición de pulsiones sexuales y pulsiones de auto-conservación o yoi-cas (digamos, hacia 1895/1900); en 1914, en su estudio sobre el Narcisismo, postula que el Yo es también objeto de la energía sexual (libido) y distingue libido de objeto

de libido del Yo, finalmente, a comienzos de la década del veinte, formula la dualidad pulsión de vida, pulsión de muerte.

Es un tema difícil al que ustedes volverán muchas veces durante la carrera, pero que hoy no podemos dejar de mencionar (asumiendo el forzamiento pedagógico que implica) si es que estamos tratando un asunto tan importante como es el bienestar, la felicidad, la ética.

En 1932, Albert Einstein (Ulm, 1879 / Nueva Jersey, 1955), le envía una carta a Freud, en la que le pregunta: “¿Es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de la psicosis del odio y la destructividad?” (en Freud, S., 1983, p. 185).

Esa psicosis de odio y destructividad, Einstein no la encontraba tan solo en las guerras internacionales: “...sé muy bien que la pulsión agresiva opera bajo otras formas y en otras circunstancias. (Pienso en las guerras civiles... en la persecución de las minorías raciales.) (p. 186)

Poco tiempo después, Freud le responde que coincide con el accionar de la pulsión agresiva y le dice que, someramente, le comentará lo que ha podido elaborar sobre las pulsiones. Vamos a tomar esa carta como referencia:

Suponemos que las pulsiones del ser humano son sólo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir –las llamamos eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El banquete* de Platón, o sexuales, con una conciente ampliación del concepto popular de sexualidad–, y otras que quieren destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción (Freud, S., 1983, p. 192/3).

Inmediatamente, Freud se cuida de identificar a unas con el bien y a otras con

el mal, no es una doctrina maniquea; escribe: “Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida” (ibídem).

Un poco antes, Freud lo escribió casi con las mismas palabras:

Partiendo de especulaciones acerca de la vida (...) extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida (Freud, S., 1986, pp. 114/5).

Freud le responde a Einstein diciéndole que es pesimista sobre la posibilidad de erradicar el odio y la tendencia a la agresión y autodestrucción del ser humano, porque junto con Eros, la tendencia del amor, forman las condiciones de la existencia y la vida humanas. Pero, tiene esperanza en que todo lo que promueva y desarrolle cultura pueda ir en contra de la guerra y la destrucción.

Entonces, el ser humano está limitado en su capacidad de dicha, a pesar que su tendencia primaria sea perseguir el placer, porque en su estructura sustancial hay un límite infranqueable impuesto por la pulsión de vida y la pulsión de muerte, pulsiones que constituyen el campo de lo humano y que actúan conjugadamente en cada uno de nosotros con prescindencia de nuestra conciencia y voluntad.

Una expresión de la pulsión de vida es el amor, es la sexualidad puesta al servicio del amor. El amor es base de la amistad, la

base de la relación amorosa, el amor es la base de la unión, de lo que junta dos seres diferentes, aunque puedan tener el mismo sexo, eso es Eros: al unir lo diferente, hace unión en común, hace comunidad, sociedad, cultura y es por esto una de las caras de la pulsión de vida. Todas las otras caras: la alegría, el entusiasmo, pulsión de vida pensada como deseo que lleva adelante los ideales, todo esto es pulsión de vida y anida en el corazón y en la esencia de cada uno de nosotros.

Pero también y al mismo tiempo, desde el momento que llegamos a la existencia, conjugada con la fuerza de la vida, nos conforma el accionar de la pulsión de muerte. Pulsión de muerte no solo porque cuando comenzamos la vida iniciamos el tránsito hacia la muerte, como pudo haber dicho algún poeta; sino porque la pulsión de muerte se caracteriza por el carácter repetitivo, compulsión a la repetición, lo llamó Freud, compulsión es un impulso que el sujeto no puede inhibir y que lo sobrepasa, la compulsión repetitiva se expresa en algunas experiencias (piensen en la violencia dirigida a otro o a sí mismo, piensen en las adicciones, por ejemplo: tabaco, alcohol, juego, drogas, etc) en las que el sujeto queda como anulado en su voluntad y compelido a repetir. La compulsión a la repetición tiende al goce de repetir. Repite, repite y no busca otra cosa que la repetición en sí misma más allá de todo placer; por esto el repetir sistemático o pulsional se desconecta de todo sentido o significado e inevitablemente nutre la autodestrucción y la agresión como metas de la conducta. No hay sentido que se pueda construir, no hay significado que se pueda construir si hay algo que repite sistemáticamente lo mismo. Algo de este orden está en la base de lo que Freud llamó la pulsión

de muerte, a la que pensaba como tendencia a retornar al estado primitivo y a tal fin contribuyen la agresión, la destrucción, la autodestrucción. Esto también hace a nuestra esencia, es parte de nuestro ser y de los límites que necesariamente aparecen para la construcción de algo más o menos permanente y estable en la dimensión de la comunidad de lo diferente y de la cultura.

Entonces ¿qué hacer si el mundo no está planificado para ser felices y en nuestro ser ancla la potencia destructiva? Nosotros creemos que el mensaje freudiano nos llama a poner el cuerpo y trabajar incansablemente para contribuir a una ética basada en la verdad de reconocer que en nosotros mismos están las tendencias a destruir y autodestruirnos y no pensar que eso es una cuestión que depende exclusivamente de poderes externos, sean estos de naturaleza social, política, económica o religiosa. En la medida en que podamos pensar nuestra realidad tal como es, sin vendernos espejitos de colores, quizás podamos encontrar normas que nos lleven a un mejor vivir en la cultura, y nos alejen del bienestar ilusorio que nos presupone buenos por esencia y capaces de amarnos los unos a los otros.

Es necesario como trabajadores de la subjetividad, poner el cuerpo para construir un mundo donde aquello de la felicidad, así fuese efímera, sea verdadera y no una permanente oferta de ilusiones que nos capturan y nos entristecen. El mundo no está preparado para que nosotros seamos felices; no vamos a hablar de guerras e injusticias, nos basta pensar en lo que nos está pasando en esta pandemia. Algo de lo real apareció, un virus, algo infra-vida, no registrado en las posibilidades del saber y de nuestra ciencia omnipotente, apareció de la noche a la mañana y nos

cubrió de encierro, de dolor, de muerte, de pérdida, de tristeza, de quietud forzosa y desconfiada.

Entonces, si la felicidad es efímera, si el bienestar para ser conquistado necesita de un trabajo enorme porque hay tendencias opuestas que tienen que ver con la destrucción y el malestar; si el mayor mandamiento cultural, “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, se hace imposible de cumplir, porque quizás el prójimo no quiere ser amado por nosotros y cuando nos acercamos nos abre la puerta para encaminarnos hacia el goce perverso de transformarnos en objeto de su agresión y crueldad. Freud es categórico: ese imperativo tan exigente, que sin embargo construye cultura, es no realizable por el imperio del “principio del placer” y por la naturaleza agresiva y destructiva del ser humano. Si esto que estamos diciendo es así, entonces se nos impone, como trabajadores en la subjetividad, meditar qué se nos pide cuando se nos define como propósito de la psicología y como obligación derivada de nuestro título universitario, la consecución del “bienestar”. Le asigno mucha importancia a este asunto que hace a nuestra ética y es por eso que decidí comenzar por aquí, no podemos dejar de interrogarnos sobre el sentido, los límites y las posibilidades de lo que se nos pide con “... propender al bienestar...”.

Desde nuestra perspectiva “estar bien” es estar bien con uno mismo, trabajar en uno mismo para conocernos un poco, porque, en verdad, somos íntimos desconocidos. Nos aseguramos en la claridad de nuestra conciencia, cuando, en verdad, su función es ocultar y creemos en la coherencia de nuestro Yo, cuando, en verdad, es la fuente de nuestro desconocimiento. Trabajar en nosotros para “gambetear”

las trampas que nos tiende la conciencia y el Yo, para, luego, en consecuencia, seguir trabajando mucho para “estar bien” con el otro. Es en este sentido que creemos que el verdadero cambio es el que debemos hacer en nosotros mismos; no es el único, por supuesto, pero es el inicial; ese cambio consiste en liberarnos de los ideales –lo que nos auto-exigimos cumplir para que nos amen– que nos llevan a ser objeto para el otro; ese cambio también nos pide que nos liberemos del goce violento de dominar al otro, es decir, en este caso, de convertir o considerar al otro como un objeto, desconociendo que el otro es un sujeto cuya dignidad se concreta en libertad de ser, de hacer, de elegir, de desear, pensar, etc. independientemente de mi conveniencia. Esto vale para uno mismo, para el lazo con los otros, sean los hijos, la pareja, los amigos, los pacientes, los alumnos... Me parece que debemos construir lazos liberadores a partir de aceptar lo diferente –¿suena lindo, no?, todos de acuerdo ¿sí? bueno, inténtenlo y después me cuentan cómo les fue– suenan bien estas lindas palabras porque en ellas destella algo de la verdad, pero es muy difícil concretarlo. Afortunadamente tenemos una brújula, un indicador que nos orienta en todo esto: construimos bienestar cuando nos rebelamos a ser objeto para el otro y cuando renunciamos a convertir al otro en objeto de nuestro goce.

La subjetividad, de la que nosotros hablamos, no es un estado “interior” permanente, es una construcción siempre en proceso, en relación con el otro, de aceptación y respeto a la dignidad de sujeto, y sujeto es todo lo que se opone a quedar reducido a la condición de objeto (objeto sexual, objeto de consumo, objeto de la política, objeto de los medios de información y

propaganda, etc., en definitiva, objeto de cualquier tipo de manipulación, o goce, del otro y/o de nuestra parte).

Bien, hasta aquí llegamos con las consideraciones sobre “el bienestar” que se espera que procuremos como profesionales y que cada uno de nosotros reconoce en su corazoncito como vocación para iniciar la carrera de Psicología: “para ayudarme y ayudar a los demás a no sufrir”.

Ahora vamos a pensar juntos estos componentes de la definición, que dimos al principio, de la psicología: “etapas de la evolución” y “persona”.

Creo que todos tenemos una idea de lo que significan expresiones como “etapas de la evolución”, “desarrollo de la persona”, etc. Digamos que a partir del nacimiento, el organismo va transformándose siguiendo parámetros de desarrollo similares y estables para nuestra especie y la familia de los humanos. Esas transformaciones alcanzan estabilidad o madurez con uniformidad en diferentes momentos, son las diversas etapas: nacimiento, infancia, adolescencia, adultez, vejez, declinación y muerte, cada una con límites temporales y con características diferenciadas. Suele decirse que este desarrollo es biológico u orgánico y psicológico en tanto se conjuga el crecimiento del cuerpo con el de la “persona”. Bien, desde el sentido común pensamos esto. Y la psicología como ciencia también lo piensa, aproximadamente, así.

En la psicología son numerosas las escuelas de investigación que estudian el desarrollo, y conforman lo que se llama generalmente “psicología evolutiva”, o “psicologías del desarrollo”, o “psicología genética” como la que postulaba Jean Piaget (Neuchatel, 1896; Ginebra, 1980) y que muchos de ustedes habrán estudiado en el secundario. También son nume-

rosas las teorías sobre la “personalidad”. Todo esto es importante y es innegable el valor del conocimiento que producen algunas de estas corrientes o escuelas de la psicología. Pero, en estos temas, hay dos tesis freudianas que se contraponen con el saber psicológico. Dos tesis que voy a exponer en términos generales porque lo estudiarán detenidamente durante el año y para ir cerrando esta clase.

Las dos tesis promovidas por las investigaciones de Sigmund Freud son escandalosas, inquietantes y a pesar de que tienen más de un siglo de vigencia, siguen generando resistencias para ser admitidas. La primera de esas tesis es la ampliación del concepto de la sexualidad humana y dice que la pulsión sexual comienza con la vida y se manifiesta durante los cinco, seis, primeros años: la sexualidad infantil. Dicho de otro modo, la sexualidad no se inicia como función durante la adolescencia (complejidad hormonal, productos genésicos, desarrollo genital y de los caracteres sexuales secundarios, etc.), a partir de los 13 o 14 años, digamos, y su objetivo no es solamente la reproducción de la especie. Freud destaca que la sexualidad humana se despliega en dos tiempos, en la infancia y a partir de la pubertad, llamando al intervalo “período de latencia” de la sexualidad, tengan en cuenta que “latencia” significa no manifestación, no significa ausencia; ya haremos otra consideración sobre esto. La segunda tesis que hoy me importa destacar postula que el Yo se desconoce a “sí mismo” porque su base es inconciente y es sólo una parte de la personalidad, la que se escinde o divide en otras dos instancias: el Ello (impersonal e inconciente) y el Super-Yo, cuyo origen también conecta con lo reprimido o inconciente. La definición freudiana de Yo, como un indicador de

la persona, des-construye todo lo que en la psicología se postula con la noción de personalidad.

Detengámonos un poco con la palabra “persona”. En ella confluyen dos sentidos, el jurídico y el lingüístico. En el sentido jurídico, se emplea persona para referir a una entidad que-es-lo- que-es, una unidad diferente de la otra, sujeta a derechos y obligaciones. En el sentido lingüístico, Yo es la posición del sujeto que emite el discurso, el que recibe el mensaje es el Tú y de quién se habla es Él; ¿se acuerdan cuando estudiaron en el secundario los pronombres personales? La coincidencia entre la concepción jurídica y la lingüística, que la psicología general reproduce, es que en ambas se trata de una entidad bien individualizada, idéntica a sí misma, bien delimitada, unitaria y esencial. Para las escuelas de la psicología que enfatizan lo trascendental en la palabra persona se cuele un tercer sentido, el teológico. Así que, en la psicología, persona, como referencia al sujeto, condensa: individuo, idéntico a sí mismo y entidad trascendental; nada que aluda a la estructura escindible y heterogénea del Yo que postula y fundamenta la investigación psicoanalítica.

Volvamos al tema de la sexualidad infantil.

#### PASIONES SIN MEMORIA, DESARROLLO Y REPRESIÓN DE LA SEXUALIDAD INFANTIL

En 1905, Sigmund Freud publicó sus tesis sobre la sexualidad producto de su trabajo clínico, de su intento por responder a los interrogantes que surgían durante sus tratamientos de quienes padecían de histeria, fobias, obsesiones, etc. La obra se titula “Tres ensayos de teoría sexual”, los estudios refieren a “las aberraciones sexuales”,

“la sexualidad infantil” y “las metamorfosis de la pubertad” (Freud, S., 1975). Es una obra difícil de estudiar porque tiene distintas capas textuales dado que, en las sucesivas reediciones, Freud fue agregando notas, actualizando el contenido conforme avanzaban sus investigaciones; pero es un texto imprescindible porque reúne las tesis freudianas sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis.

La sexualidad infantil es pulsión de vida y se expresa desde el inicio de la existencia, su meta es la consecución del placer a partir de la estimulación de las zonas erógenas (labios, ano, genitales, toda la piel). Se apoya o apuntala en la satisfacción de las necesidades y las transforma en otra cosa, ejemplo: el reflejo de succión pasa a ser actividad de “chupeteo” y, así re-significado, permanecerá durante toda la vida; es inicialmente auto-erótica y la componen pulsiones parciales vinculadas a las zonas erógenas. Freud postula que la sexualidad no sólo es el modo de reproducción de la especie sino que es la fuente del mayor placer que podemos obtener y de las diversas formas del sufrimiento psíquico.

A nosotros nos interesa que piensen en la sexualidad infantil no solo como la que se manifiesta de múltiples formas y casi sin límites para lograr el placer; sino como un tiempo, que llega hasta los cinco o seis años, y durante el cual pasamos de ser indeterminados seres vivientes a ser sujetos marcados como humanos por el lenguaje, la sociedad y la cultura. La sexualidad infantil es el tiempo y el terreno en el que –en la relación con el otro- se nos moldea como humanos, como seres hablantes portadores, cada uno, de una historia singular y de ser capaces de aunar deseos con otros transformadores de la realidad.

A ese tiempo en el que se “nace” como sujeto y en el que culmina la sexualidad infantil, Freud lo llama “complejo de Edipo” y lo piensa contemporáneo a la fase fálica. El estado de prematuración nos pone en manos del otro primordial, la madre, y su auxilio o asistencia no es sin la presencia de otros, el padre, la familia, la comunidad, etc. “Poner en manos del otro” es equivalente, en términos freudianos, a quedar enlazados en el amor o el odio del otro. Suspendamos considerar la posibilidad del odio porque en ella no hay juego posible que nos habilite como sujetos. “Caemos en las manos del otro” es decir que caemos en los juegos de Eros, en las vicisitudes de la sexualidad en las que la relación primaria con el otro nos introduce. Creo que les puede costar admitir que la relación con mamá y papá, al cubrir las necesidades básicas de la niñez, nos incluye –sin ser conscientes de eso– en la sexualidad. Pero es así, es aceptar un dato de la observación de la realidad.

Hacia los tres o cuatro años, ya formado el Yo narcisista (sobre esto diremos algo más) y ya incluidos en el lenguaje, el nene y la nena arman y relatan historias que le van habilitando ubicar su sexo anatómico en referencia a un símbolo, es decir, les va habilitando asumir una identidad sexual. S. Freud plantea que la asunción de la identidad sexual no se determina por la diferencia anatómica sino por renunciar a la posesión o identificación con un símbolo: el falo. En esta fase, fálica, el deseo de “ser todo”, lo que excluye lógicamente al otro en disputa, “ser todo para mamá”, porque “mamá es todo”, y, desde la perspectiva de mamá la demanda que ella, en tanto madre (no mujer) “tiene todo y es todo”, domina la escena que sólo puede terminar en el saludable drama de una represión es-

pecial que Freud denomina “amenaza de castración”.

La castración sepulta al complejo de Edipo (Freud, S., 1993 c). La “amenaza de castración” es lo que pone fin al “vale todo”, amor y muerte, de la relación incestuosa. Es la prohibición absoluta, la represión profunda, del deseo orientado hacia la instancia parental. Los padres no son objeto de deseo sexual, pueden ser objeto de identificación en la medida que se interdice con ellos la satisfacción sexual. En esto consiste nuestra humanización, nuestra condición de sujetos, adquirida a los cinco o seis años; somos humanos en la medida en que aceptamos la imposición de la ley que prohíbe el incesto, ley fundadora de la cultura (Levi-Strauss, 1993).

Aceptar la renuncia que la castración implica no pasa por la conciencia ni se pondera con la razón, es una modificación del Yo infantil, que marca en el mismo proceso el final del imperio del narcisismo infantil, debida a la incorporación de la instancia parental como instancia de autoridad (no de amor), modificación del Yo que Freud llama Super-Yo, base de la conciencia moral. El cierre de la sexualidad infantil, por efecto de la amenaza de castración que sepulta el deseo incestuoso –recuerden que es un deseo de amor y muerte– tiene como consecuencias la formación del Super-Yo y la “amnesia infantil”, desconectar de la memoria, cubrir con el olvido, los años de la sexualidad infantil, como si nunca hubiesen existido. A partir de este momento se abre el tiempo de la latencia sexual hasta la pubertad. Noten ustedes que se produce un desacople o desincronización entre lo orgánico o somático, que en “silencio” continuará con su desarrollo, y lo subjetivo donde la



memoria queda trunca y se pierde para siempre la posibilidad de que el sujeto relate completa la historia de su vida.

Recordemos el modo como lo dice Freud: "...las impresiones que hemos olvidado dejaron, no obstante, las más profundas huellas en nuestra vida anímica y pasaron a ser determinantes para todo nuestro desarrollo ulterior" (Freud, S, 1987, pp.158/9). Es decir que las impresiones y experiencias de la primera infancia, en rigor no fueron olvidadas sino reprimidas por ser sexuales, quedan activas y serán determinante de todo el desarrollo del sujeto. La amnesia infantil, consecuencia de la represión/castración, recubre esos años y "convierte la infancia de cada individuo en un tiempo anterior, por así decir *prehistórico*, y le oculta los comienzos de su propia vida sexual..." (ibídem).

La amnesia infantil fracciona, corta, la memoria de nuestra vida; en toda historia de vida o autobiografía que ensayemos, estará siempre excluida de la conciencia la parte "determinante", ni más ni menos. Excluida, reducida a retazos o indicios deshilvanados como la *prehistoria* en cualquier relato histórico. A partir de esos indicios que se muestran en los sueños, y en todas las demás formaciones del inconciente, el trabajo psicoanalítico intentará reconstruir fragmentos de esa sustancial prehistoria del sujeto.

#### EL YO ES NUESTRA ÍNTIMA MULTITUD

Cuando, hace un momento, hablamos de la carga semántica de la noción de "persona", dijimos algo así como que la teoría freudiana sobre el Yo, des-construye todo lo referido a ella como entidad indivisa (individuo), idéntica a sí misma y trascendente, como lo elabora la "psicología

de la personalidad". Para ir cerrando este encuentro, hagamos una aproximación al aporte de S. Freud.

Así como el concepto de inconciente es correlativo al de represión, el concepto de Yo es correlativo al narcisismo. Narcisismo es tomar al Yo como objeto de amor y en esa toma pulsional el Yo se construye. Este es un primer punto importante, no nacemos con un Yo, nuestro Yo comienza a recortarse del funcionamiento auto-erótico hacia los cinco o seis meses. El narcisismo de la infancia se despliega a partir del autoerotismo, pero su condición es la formación del Yo. Recuerden que en el auto-erotismo la pulsión sexual toma las zonas erógenas de todo el cuerpo; en el narcisismo se trata del Yo, es diferente.

Lo relevante del aporte freudiano es demostrar que la formación del Yo no es un proceso inmanente al desarrollo del organismo sino que viene de "afuera", del modo de reconocimiento proveniente de los otros, especialmente de la madre. Si de la madre viene la imagen, tengan claro que imagen no remite solo a lo visual sino que incluye esto que llamamos modo de reconocimiento. Bien, si desde afuera viene el modo de reconocimiento por el lado de Eros, el, o, la bebé, serán fascinantes por estar recubiertos de todas las perfecciones; es el Yo Ideal.

El "estadio del espejo" es un acontecimiento, estudiado por la psicología del desarrollo y por la pediatría, universal y de presentación regular en la primera infancia. Se trata del juego fascinante del bebé que está empezando a moverse y juega con su imagen reflejada por un espejo, esto se da entre los seis y los dieciocho meses. Les apunto que el "espejo" permanente para todos nosotros es la mirada de los otros,

y durante la infancia, la mirada de los padres, especialmente de mamá; pero, ya tendrán oportunidad en el curso de la carrera de ir llenando de contenido muchas de las cosas que hoy decimos. Volviendo a la experiencia del espejo, digamos que S. Freud la incorporó como una pieza teórica muy importante, a propósito del estudio de la “repetición” y referida al juego de “aparecer y desaparecer” con el que se entretenía uno de sus pequeños nietos (Freud, S. 1993 b, pp. 14 y ss.).

El período que comprende desde los seis meses hasta el año y medio es de extrema importancia para el desarrollo humano. Piensen que en esos doce meses comenzamos imitando la articulación de los primeros sonidos hasta lograr una instrumentación notable del lenguaje; que el progreso en la maduración sensorio-motora nos permite ir conquistando la posición erecta y la marcha; vamos adquiriendo los primeros hábitos propios de cada familia, se diversifica y enriquece “nuestra comida y el mundo”, como dijo alguien. Esta somera puntuación nos sirve de marco para ubicar el comienzo y primer desarrollo del Yo, de la estructura psíquica que nos permitirá ubicarnos como sujetos, ese marco, subrayemos, es componente de la sexualidad y corresponde al narcisismo infantil. Narcisismo que, atemperado, formará parte del Yo durante toda la vida siendo la base del “sentimiento de sí”, de ese sentimiento de íntima identidad que nos acompaña, o, del “amor propio”, como se le dice popularmente.

En 1914, Sigmund Freud publicó “Introducción del narcisismo”, ensayo que a partir de entonces ha sido ineludible para el estudio y tratamiento de las psicosis. En él encontramos esta idea de la multiplicidad de instancias que conforman el Yo

a partir del lazo libidinal con el otro. Ya mencionamos al “Yo Ideal” como el Yo primario que recorta al autoerotismo y se forma por el modo como el otro, la madre, por caso, proyecta su imaginario de amor sobre el hijo o hija que está criando; ese imaginario de amor es del orden de “lo perfecto”, del “todo que la colma”; son las representaciones de la pulsión sexual tomando al Yo por objeto. En un movimiento temporalmente posterior, ese Yo Ideal tomará una nueva forma: la del Ideal del Yo (Freud, S, 1984, p. 91).

La diferencia entre ambos radica no solo en la distancia temporal sino en que en el Ideal del Yo se dan las marcas, significantes, para las posibilidades de identificación del sujeto con las representaciones de un otro colectivo o social con lo que hará comunidad de lazos. Ese otro social que el sujeto incorpora a su Yo como Ideal del Yo, es (son) los ideales de la familia, del linaje, de la clase social en la que le tocó nacer, del barrio, de la comunidad de trabajo, o de estudio, o deportiva, o política, o religiosa, etc., que pueden representarse en otros sujetos o en significantes que identifican: la bandera, el escudo y los colores del club que apasiona, los símbolos de la religión que profesa, etc. En definitiva el Ideal del Yo es esa parte del Yo que refleja todo lo que “se espera” de él. Eso que “se espera” puede ser muy limitante para el sujeto, porque es una de las fuentes de la represión, pero, al mismo tiempo habilita y orienta el deseo porque las identificaciones que el Ideal del Yo ofrece, movilizan a la acción del sujeto, sacan al sujeto del ilusorio confort narcisista y lo impele a trabajar para realizar su deseo o su causa.

El Ideal del Yo tiene afinidades, también diferencias, con otra instancia del Yo a la que nos hemos referido: el Super-Yo. Am-

bos se forjan durante la fase fálica, la plena vivencia de las pasiones edípicas, y se sostienen en las identificaciones parentales; por la represión/castración serán parte inconciente del Yo. Pero lo particular del Super-Yo es ser el heredero, precisamente, de esas pasiones y de su sepultamiento, las dos cosas: el goce y su represión profunda (Freud, S, 1993 c). El Super-Yo, queda como una modificación permanente del Yo, es la internalización de las interdicciones parentales y el fundamento de los mandatos morales. ¿No les resulta escandaloso decir que la moral tiene esa base?

Consideremos que tenemos por ilustrada la afirmación que hicimos hace un momento, el Yo, nuestro Yo, el de cada uno de nosotros, es en verdad la síntesis forzada de varias instancias: Yo Ideal, Ideal del Yo y Super-Yo y por esto no es un individuo, es, como dijimos, una multitud en nuestra intimidad; tampoco es una unidad porque su estructura es la diversidad, la “escisión” (Freud, S, 1993 d). El Yo, la persona para la psicología, desconoce todo esto, no puede conocerlo porque esta escisión es su estructura inconciente (Icc).

Nos falta, solo mencionaremos, otra instancia que reafirma la idea de la escisión estructural del sujeto, es el Ello, el impersonal originario, total y absolutamente inconciente (Icc), lugar en/al que el Yo, en tanto sujeto, tiene que llegar a ser. “Donde Ello era, Yo debo devenir” (Freud, S, 1993 d, p.74).

Hacemos una correspondencia entre las dos tesis freudianas sobre la estructura de la psiquis o alma humana, un gráfico para recordar su complejidad y todo lo que, en consecuencia, está ausente de la “mente” que postula la psicología. Veamos: Ello e Inconciente se corresponden absolutamente: el Ello es Inconciente (Icc).

El Yo llega a ser en el Ello, es Inconciente (Icc) y también es Pre-Conciente (Prcc) y Conciente (Cc). El Super-Yo, heredero del complejo de Edipo, es Inconciente (Icc) y también Pre-Conciente (Prcc) y Conciente (Cc).

## DESPEDIDA

Una reflexión final antes de despedirnos. Muchos de ustedes estarán pensando qué hacer, qué estudiar, bien, si se decidiesen por estudiar Psicología, les diría que eligieron una carrera bellísima cuyo campo de acción es enorme y muy dinámico; es una práctica de mucha responsabilidad y muy gratificante, solo hay que estar atentos a los signos de la época, dispuestos a afrontar nuevos desafíos y ponerles el cuerpo y el alma.

Veán ustedes el modo cómo en nuestro país, en la última década, se han dictado leyes ampliatorias de derechos y que tienen alto impacto en la subjetividad, y abren, quizás, a la construcción cultural de nuevas subjetividades. Pensemos en la ley del matrimonio igualitario, la de identidad de género, la de interrupción voluntaria del embarazo, la de salud mental, las vinculadas con la paridad de género, etc., bueno, todo esto ya produce efectos en nuestra sociedad y en nuestra cultura. Para que todas estas cosas nuevas, que tienen que ver con la vida, con Eros, no se conviertan en letra muerta y sigan germinando nuevas realidades, espero, los invito, a que pongamos el cuerpo con nuestra práctica y de ese modo contribuyamos, como pensaba Sigmund Freud, a construir cultura y ponerle freno a las potencias de la muerte y la destrucción. Esto espero, este deseo, gracias por escucharme y permitirme decirlo.

## BIBLIOGRAFÍA

- A.A. (2009) Ministerio de Educación de la Nación. Res. 343, 30/09/2009. En <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resolucion-343-2009-158472/actualizado>. Anexo I.
- Aristóteles (1984). Moral, a Nicómaco. Madrid: Espasa-Calpe (escrito hacia 349 a. C.)
- Cottone, S, Greca, C y Gentile, A. (2017). La vigencia del psicoanálisis. Material de estudio, cátedra de Psicología. Rosario: s/i, s/e
- Freud, S. (1983) ¿Por qué de la guerra? (Einstein y Freud). OC. T XXII. CABA: Amorrortu. (ed. or. 1933)
- Freud, S. (1984) Introducción del narcisismo. OC. T XIV. CABA: Amorrortu. (ed. or. 1914)
- Freud, S. (1986) El malestar en la cultura. OC. T XXI. CABA: Amorrortu. (ed. or. 1930)
- Freud, S. (1987) Tres ensayos de teoría sexual. OC. T VII. CABA: Amorrortu. (ed. or. 1905)
- Freud, S. (1993 a) “Sobre la psicología de los procesos oníricos”, en La interpretación de los sueños. OC. T V. CABA: Amorrortu. (ed. or. 1900)
- Freud, S. (1993 b) Más allá del principio del placer. OC. T XVIII. CABA: Amorrortu. (ed. or. 1920)
- Freud, S. (1993 c) El sepultamiento del complejo de Edipo. OC. T XIX. CABA: Amorrortu. (ed. or. 1924)
- Freud, S. (1993 d) “La descomposición de la personalidad psíquica”, en Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. OC. T XXII CABA: Amorrortu. (ed. or. 1933)

Leví-Strauss, C. (1993) “Naturaleza y cultura”, en Las estructuras elementales del parentesco. CABA: Planeta / Agostini

## ANTONIO GENTILE

Psicoanalista. Se tituló de grado como Psicólogo, en la Escuela Superior de Psicología de la UNR. Profesor Titular ordinario, desde 1987. Doctor UNR. Investigador Principal Consejo de Investigaciones (CIUNR).



## RESEÑAS



# Sueños y despertares

Una elucidación  
psicoanalítica

Carolina Koretzky

Prefacio de Serge Cottet.

Ediciones Grama, CABA, 2019



## Lucía Nassivera

Correspondencia:

lucianassivera2001@gmail.com

Filiaciones Institucionales:

Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina

Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE).

Cátedra Problemas Epistemológicos de la Psicología B

**RESUMEN:** *Sueños y despertares* nos propone en primer lugar un recorrido sobre los principales trabajos psicoanalíticos respecto de la teoría onírica, en una elaboración que Koretzky lleva constantemente al campo clínico. También recupera los aportes centrales de los archivos oníricos en tiempos totalitarios, sobre todo de Jean Cayrol. Se trata de un libro que remarca la importancia de la reformulación teórica, no solo por su valor conceptual sino también por su valor ético, en tanto permite dilucidar el camino a la cura y los pasajes difusos entre el mundo de la vigilia y el mundo de los sueños.

### Cómo citar:

Nassivera, L. (2022) Reseña de *Sueños y despertares*. Una elucidación psicoanalítica. Carolina Koretzky. Ediciones Grama, CABA, 2019. En *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 211 - 214

ISSN: 2683-9938 (en línea)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

### Responsabilidad editorial:

Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

### Recibido:

15 - 12 - 2021

### Aceptado:

24 - 02 - 2022

### Publicado:

30 - 04 - 2021



El libro *Sueños y despertares. Una elucidación psicoanalítica* de Carolina Koretzky (psicóloga y psicoanalista argentina actualmente radicada en Francia) es el resultado de una tesis doctoral presentada bajo la dirección de Serge Cottet y Marie-Hélène Brousse.

Como nos adelanta Serge Cottet en el prefacio, el libro aborda problemas fundamentales de la práctica psicoanalítica. Nos encontramos aquí ante una trama que teje la cuestión del sueño y del despertar en profunda relación con la clínica.

En la primera parte, se encuentra una detallada explicitación sobre la teoría clásica de los sueños, fundamentalmente la teoría freudiana (sueño como cumplimiento de deseo, el papel de lo diurno en el sueño, los estímulos sensoriales, los sueños en la psicosis, etc.). A través de este camino, la autora se acerca a la problemática del despertar a partir de dos obstáculos de la teoría onírica de Freud: los sueños de angustia (“obstáculo aparente”) y los sueños traumáticos (“obstáculo definitivo”). Se remarca aquí el valor de los sueños traumáticos para la teoría freudiana de los sueños, ya que por ellos se vio obligada a reformular su postulado principal: el sueño ya no era un cumplimiento de deseo, sino un intento de cumplimiento de deseo.

En la segunda parte, Koretzky se aboca a la cuestión del despertar en función de la teoría lacaniana. Se toma, al comienzo, el despertar en relación al “relámpago”, un instante en el que se toca un punto de despertar, un punto que puede alcanzarse mediante el relato del sueño (que, paradójicamente, va en contra del dormir) durante el análisis. En el acto del relato del sueño, el sujeto es pura enunciación, queda reducido, despojado de su ser.

La cuestión del despertar se asocia luego a la satisfacción de la demanda, es decir, se da ante lo constitutivo de la falta que hace al deseo, ante ese desfase necesario. En presencia de la posibilidad de satisfacer la demanda, el despertar actúa como socorro, como un operador del aparato anímico. En el camino a la cura, a diferencia del sueño, este despertar se dará por articulación de la demanda, y no por su satisfacción.

En función de la elucidación del despertar y su relación con lo traumático, la diferencia entre el despertar salvaje (del trauma) y el despertar analítico (en la cura), la autora introduce una serie de sueños concentracionarios y post-concentracionarios. A partir de la escritura y los relatos de Jean Cayrol, Primo Levi y Charlotte Delbo, Koretzky introduce los diversos tipos de sueños que se dieron durante la estadía en los campos de concentración y durante la etapa posterior a la segunda guerra.

Los sueños concentracionarios son sueños que escapan de lo real y están estrechamente vinculados al deseo del dormir; son sueños de proyecto – sueños de esperanza, sobre la vida futura, cuando se logre salir del campo -, y sueños de salvación – sueños exclusivamente de imágenes, en los cuales predominaban paisajes agradables, colores, y sensación de bienestar. Sin embargo, en las producciones oníricas concentracionarias aparece también otro tipo de sueño, el sueño de relato, en el que no se puede contar lo que sucede (ya que la supervivencia en esa situación de horror conlleva la marca de la contradicción), un sueño de angustia que trae las características del trauma y que desemboca en el despertar. En cambio, en los sueños



post-concentracionarios, indica la autora, se produce una inversión: los sueños ya no son solidarios con el deseo del dormir, lo traumático prevalece y el despertar sobresale.

Este testimonio de los sueños del trauma conduce a la autora a la última definición de lo real en Lacan. Koretzky recupera los postulados de Lacan a partir de los años setenta, cuando este adopta una postura radical: lo real carece de sentido; real, simbólico e imaginario se ligan justamente por su no relación. El sujeto elabora un saber sobre ese real, un sentido de carácter ficcional. De este modo, Lacan sostiene que “no nos despertamos nunca”, en tanto el inconsciente no se despierta. Antes, Lacan afirmaba que “nos despertamos para seguir durmiendo”, ahora la tesis, si bien no excluye a la primera, es más extrema. La primera y segunda tesis se ponen en consonancia con dos momentos del análisis: el psicoanálisis que comienza y el psicoanálisis que dura (distinción de Jacques-Alain Miller). El psicoanálisis que comienza es gobernado por la oposición inconsciente-consciente, cuando el sujeto intenta darle un sentido a lo inexplicable del síntoma. Se da aquí una suerte de revelación, un “despertar para seguir durmiendo”. El psicoanálisis que dura tiene más que ver con la frase “no nos despertamos nunca”, se condice con lo incurable del síntoma, con lo incurable del saber inconsciente y la cuestión del goce (deja de estar en el centro la oposición inconsciente-consciente como en el psicoanálisis que comienza). En el psicoanálisis que dura, el sujeto advierte lo inadecuado de la ficción para resolver lo real.

Ante la cuestión del psicoanálisis que dura, Koretzky pone de relieve la diferen-

cia entre la práctica y la perspectiva analítica, en tanto que la perspectiva sostiene el desarraigo entre lo real y el sentido, mientras que la práctica supone una relación.

Sin embargo, más allá de los aportes al campo psicoanalítico, *Sueños y despertares* nos permite reafirmar los múltiples pasajes entre la elaboración onírica y la historia. El análisis de los sueños concentracionarios que realiza la autora puede leerse desde una perspectiva diferente a una teoría onírica que restrinja el trabajo del sueño al ámbito de lo meramente individual. Hay sueños comunes entre los cautivos, tanto en el tiempo que permanecen presos en el campo como en el período de su liberación, sus sueños tienen elementos coincidentes.

Estos componentes oníricos comunes hacen que este tipo de sueños se pueda relacionar con el material onírico recopilado por Charlotte Beradt en *El Tercer Reich de los sueños* (LOM, Santiago de Chile, 2019), material en el que también se explicita esta parte colectiva del soñar. Si bien el archivo de Beradt es anterior a la guerra (se trata de la época de constitución del régimen nazi en Alemania), ambos tipos de sueños –los concentracionarios a los que alude Koretzky y los recopilados por Beradt– están fuertemente marcados por una parte social, es decir, por algo que no pertenece estrictamente al sujeto y su inconsciente. Los sueños que describe Beradt, ocurridos en tiempos de plena incertidumbre, están marcados por el miedo (a pensar distinto, a ser descubierto por hacerlo, a ser acusado injustamente), la previsión de un futuro peor y la censura propia del nazismo. En todos estos sueños la esfera individual queda irremediablemente minimizada, la preocupación

es colectiva y se dirige al mismo punto: la situación totalitaria. En los sueños comentados por Koretzky (que, como dijimos, se basan en el trabajo de recopilación de sueños concentracionarios de Jean Cayrol), quienes estaban en los campos, víctimas de las atrocidades que de hecho vivían (y no solo temían, como los soñantes que cita Beradt), sueñan con lo contrario: la libertad, los sueños pacíficos que producen bienestar. En los dos casos, y con las distinciones propias de momentos históricos distintos y vivencias diferentes, el soñar “se comparte”.

El escrito de Koretzky también contribuye a una perspectiva histórica, sociológica y antropológica del sueño. Ante momentos de políticas totalitarias o de sometimiento masivo, el soñar cambia, se hace producto de las experiencias comunes, de la “esfera de lo público”.

Nos encontramos con una realidad que no solo es productora del soñar, sino que es atravesada por lo onírico. *Sueños y despertares* nos ayuda a dimensionar este cruce constante entre la realidad de la vigilia y el real de los sueños, dos dimensiones que se nutren mutuamente. Koretzky, desde su enfoque psicoanalítico, nos permite elucidar la importancia de los sueños en el plano psíquico individual y, podríamos decir, en el plano de la realidad colectiva.

LUCÍA NASSIVERA

Universidad Nacional de Rosario (UNR)  
Estudiante de la Carrera de Psicología,  
Facultad de Psicología de la Universidad  
Nacional de Rosario. Integrante del Centro  
de Estudios Periferia Epistemológica  
(CEPE). Actualmente se desempeña como  
auxiliar en la Cátedra Problemas Episte-  
mológicos de la Psicología “B” y como be-  
caria en el marco del Programa de Becas  
de Incentivo a la Investigación en Psico-  
logía 2021. Proyecto: Intersecciones entre  
historia y psicoanálisis: debates teóricos y  
problemas epistemológicos a partir del es-  
tudio de *El Tercer Reich de los sueños* de  
Charlotte Beradt.

# Esquizia y alteridad escópica

Ensayo sobre la mirada y el fantasma en psicoanálisis

Bruno Carignano

## Soledad Nívoli

Correspondencia:  
lasolerosa@gmail.com

Filiaciones Institucionales:  
Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina  
Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE).  
Cátedra Problemas Epistemológicos de la Psicología B

### ESQUIZIA Y ALTERIDAD ESCÓPICA

Ensayo sobre la mirada y el fantasma en psicoanálisis

Bruno Carignano



Prólogo: Sara Vassallo / Epílogo: Carlos Kuri



**RESUMEN:** En *Esquizia y alteridad escópica. Ensayo sobre la mirada y el fantasma en psicoanálisis*, Bruno Carignano nos conduce por los escarpados itinerarios de forjamiento del concepto de fantasma en Jacques Lacan, poniendo especial atención en la intersección o *quiasmo* entre lo imaginario y lo simbólico. A partir de allí abre una serie de indagaciones acerca del campo escópico que lo sitúan más allá de ciertas lecturas tópicas que intentan domesticar su inherente esquizia.

Tramado con hebras de la tradición ensayística local, el discurso filosófico, la reflexión estética y el psicoanálisis, este libro lleva adelante una estrategia epistemológica singular al proponer la exploración minuciosa del momento de emergencia (“forjamiento”) de ciertas nociones en torno al campo de la visión, en el horizonte de las interlocuciones de Lacan con los pensadores de su tiempo (particularmente con Merleau-Ponty) que no siempre se recuperan con la rigurosidad y el criterio aquí practicados.

#### Cómo citar:

Nívoli, S. (2022) Reseña de *Esquizia y alteridad escópica. Ensayo sobre la mirada y el fantasma en psicoanálisis* de Bruno Carignano, Prólogo de Sara Vassallo y Epílogo de Carlos Kuri. Ediciones UNR, Rosario, 2019. En *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 215 - 219.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

#### Responsabilidad editorial:

Universidad Nacional de Rosario.  
Argentina. Facultad de Psicología.

#### Recibido:

15 - 12 - 2021

#### Aceptado:

14 - 03 - 2022

#### Publicado:

30 - 04 - 2021

*Esquizia y alteridad escópica. Ensayo sobre la mirada y el fantasma en psicoanálisis* es el libro de un especialista incómodo. Bruno Carignano es, entre otras cosas, psicoanalista, docente de Clínica psicoanalítica en la Facultad de Psicología (UNR) y un *especialista incómodo* en la obra de Lacan. Esa divina cualidad (cultivada con esmero por nuestro autor), que reúne lo mejor de un especialista y lo más potente de su incomodidad ante la ciega especialización, amplía el campo de irradiación de su libro, convocando e invocando a lectores múltiples y sagaces, sobre todo a aquellos que tienen pretensiones serias de seguir formulando preguntas a sus textos fundamentales. Se trata de un libro que, una vez abierto, nos pone a trabajar en dos sentidos bien precisos: como lectores, ya que nos exige atención, reposo, revisión y cotejo; y como autores/investigadores, ya que nos empuja hacia delante, invitándonos a seguir explorando los caminos abiertos por sus indagaciones. Eso se puede ver de modo muy concreto en los excelentes escritos de dos de sus primeros lectores, Sara Vassallo y de Carlos Kuri, que abren y cierran esta obra poniéndose a trabajar seriamente en los confines de sus territorios, exponiendo sus alcances deliberados e involuntarios, y avizorando futuras indagaciones.

El plan general del libro se bosqueja en el territorio delimitado por “ciertas especificaciones del campo escópico que resultan de la intersección entre lo imaginario y lo simbólico” (p. 29). Será en esta intersección, entramado o quiasmo (según la figura retórica de la repetición e inversión retomada ampliamente por el autor a lo largo del libro) entre el orden tradicionalmente atribuido a lo visual y el orden de la palabra, donde se producirán las ilu-

minaciones que balizan sus páginas. Allí, el autor trabaja a partir de una estrategia que me animaría a llamar, en un sentido bien amplio, *epistemológica* (Sara Vassallo la llama, muy atinadamente “una genealogía de lo imaginario y de sus avatares”, p. 15). Dicha estrategia epistemológica está integrada aquí por dos operaciones que se entrecruzan delicadamente, configurando la densa trama del libro.

La primera operación, consiste en explorar los momentos de forjamiento de conceptos en el psicoanálisis de Jacques Lacan (tales como el fantasma, el narcisismo especular, la pulsión de ver, el fetiche, el cuerpo, el sueño, la conciencia), allí donde la tensión entre tradición cultural (occidental) e innovación se vuelve particularmente intensa. Esta operación también implica indagar la lógica que gobierna dichos conceptos y las vicisitudes que los van dilatando, desplazando o modificando.

La segunda operación, radica en reconstruir de modo situado el horizonte y la tradición histórico-cultural relativa al campo de lo visual en el que fue posible dicho forjamiento de conceptos. Esta operación merece ser especialmente destacada, ya que permite considerar la invención lacaniana a partir de dos niveles de discusión: por un lado, el que se enfrenta a la tradición moderna occidental inaugurada al respecto por Descartes y Diderot; por otro lado, el que surge a partir de los intercambios polémicos con sus propios interlocutores contemporáneos, a propósito justamente de esa misma tradición.

Es quizás la reconstrucción de este segundo nivel de discusión el que otorga una potencia inusitada al libro de Bruno Carignano, teniendo en cuenta que muchas veces los aportes específicos que

produjeron las polémicas con sus pares franceses (filósofos, historiadores, antropólogos, matemáticos, etc.) quedan opacados por la propia versión que Lacan nos presenta acerca de la cuestión. Aquí el autor se sustrae al hechizo del retórico y emprende el derrotero por las fuentes con el objetivo de comprobar por sus propios medios en qué puntos precisos del trabajo de Merleau-Ponty (que ocupa un remarkable lugar en los itinerarios de este libro), de Lyotard, de Sartre, de Foucault o de Derrida, se apoya Lacan para montar sus conceptos y en qué medida estos pensadores pueden aportar orientaciones inéditas al trabajo teórico-clínico del psicoanálisis.

Cabe mencionar, por lo demás, que la estrategia epistemológica puesta en marcha por el libro de Carignano explicita la fuerte raigambre local (rioplatense) de su estilo, que seguramente no pasará inadvertida a los lectores. Con menciones a Sciarreta, Masotta, Ritvo, Kuri, Haimovich, Jinkis, Vassallo y tanto otros, el autor da cuenta de su propio horizonte de emergencia y su participación activa en los itinerarios de una formación discursiva que, creemos, debe su enorme riqueza a esa imbricación singular entre tradición ensayística, discurso filosófico, reflexión estética y psicoanálisis que la caracteriza.

El programa de *Esquizia y alteridad escópica* se despliega a lo largo de cuatro capítulos. El primero de ellos, “Forjamiento conceptual del fantasma en Lacan” expone una minuciosa exploración de la irrupción de esta noción entendida como “un quiasmo teórico entre la doctrina del significante y la tópica de lo imaginario” (p. 31). Este quiasmo produce, además, otros forjamientos conceptuales, según se ponga el acento en la apoyatura de lo imaginario, lo que producirá un *imaginario*

*fantasmático*, o según se acentúe el plano simbólico, a partir del cual emergerán nociones como las de signo y de rasgo unario. En ambos casos se trata de la conmovición mutua de estos registros, lo que desafiaría explícitamente la tranquila organización tópica que muchas veces se les quiere adjudicar. En efecto, a partir del fantasma surge simultáneamente un tipo singular de imaginario y un modo distinto del trabajo del registro de lo simbólico. El fantasma, entonces, se sitúa como “cuerpo extraño” entre letra e imagen o como “mancha” resultante de un modo de registro de la enunciación en el plano de lo imaginario. Su compleja inserción podrá examinarse a partir de las diversas categorías del campo escópico como son la pantalla, el velo, la escena, el cuadro y el arco dibujado por el signo icónico y el signo plástico, tarea que el autor emprenderá en la segunda parte de este primer capítulo bajo el subtítulo “El fetichismo y el problema del referente” (p.53 y sigts.).

El segundo capítulo, “Quiasmo y castración en el campo escópico: vicisitudes del ojo y de la mirada”, se aboca a reconstruir, en primer lugar, la concepción “tradicional” (óptico-geométrica) de la visión a partir de Descartes y de Diderot, que da como resultado el sujeto cartesiano *degradado* a funcionar como un punto geométrico. Teniendo en cuenta que el desafío de Lacan es ir más allá de ciertas concepciones tradicionales sobre la visión que conducen necesariamente a “la estesia representativa del sí mismo” “...que postularía al sujeto como un punto desde el cual se construye el mundo visto, viéndose a sí mismo ver en ese mismo movimiento, y acaparando así al mundo en la reciprocidad narcisista de su propio yo” (p.142), el autor nos conduce, en segundo lugar, por

las derivas del quiasmo merleau-pontyano, aquello que introduce una cuña entre lo geometral y lo luminoso. La esquizia emergerá allí, entonces, como una forma de quiasmo que torna indiscernibles y problemáticos al ojo y la mirada, y que produce el efecto de “*una inestabilidad pulsional (y perceptual) de lo narcisista en el campo escópico*” (p. 97). Esta noción permitirá a Carignano cuestionar las lecturas tópicas de la disyunción ojo-mirada, que en cierto modo se desentienden de lo inquietante del campo escópico, cifrado en su alteridad constitutiva.

En el tercer capítulo, “Narcisismo, cuerpo pulsional y fantasma: lo reversible e irreversible de la carne” es también Merleau-Ponty el que funge como un “Virgilio” que le permite al autor profundizar caminos de exploración de ese “excedente del cuerpo” en el imaginario especular tramado entre lo pulsional y lo fantasmático. Gracias a una lectura lúcida de las discusiones abiertas por el fenomenólogo francés en torno a la distinción entre la reversibilidad de la carne del mundo y la irreversibilidad de la carne del cuerpo, en sus posibles superposiciones/deslizamientos con respecto a los conceptos psicoanalíticos de narcisismo y cuerpo pulsional, Carignano va acercándose a la noción de alteridad radical, irreductible a la reciprocidad narcisista y constitutiva de la raíz pulsional del cuerpo en su anclaje fantasmático.

Finalmente, el cuarto capítulo titulado “Campo escópico y mundo onírico: enlaces y disyunciones entre el *cogito* y la conciencia” pareciera inscribirse en esa estela “antimoderna” (profundamente crítica con respecto al narcisismo del cogito moderno) señalada por el epígrafe de Lichtenberg que elige Jacobo Siruela para

su brillante trabajo *El mundo bajo los párpados*: “Toda nuestra historia es únicamente la de los hombres despiertos; nadie hasta ahora ha pensado en una historia de los hombres que duermen” (Cuaderno K, 86). ¿Cómo resistir al pensamiento “imantado por el narcisismo” de los hombres despiertos? ¿De qué manera es posible concebir una conciencia sin yo, esto es, sustraída al encantamiento especular de la vida de vigilia que se apoya en el sujeto como punto geometral? Será el fenómeno del sueño el que permitirá una operación semejante, al poner en juego las nociones trabajadas a lo largo del libro en torno al campo escópico.

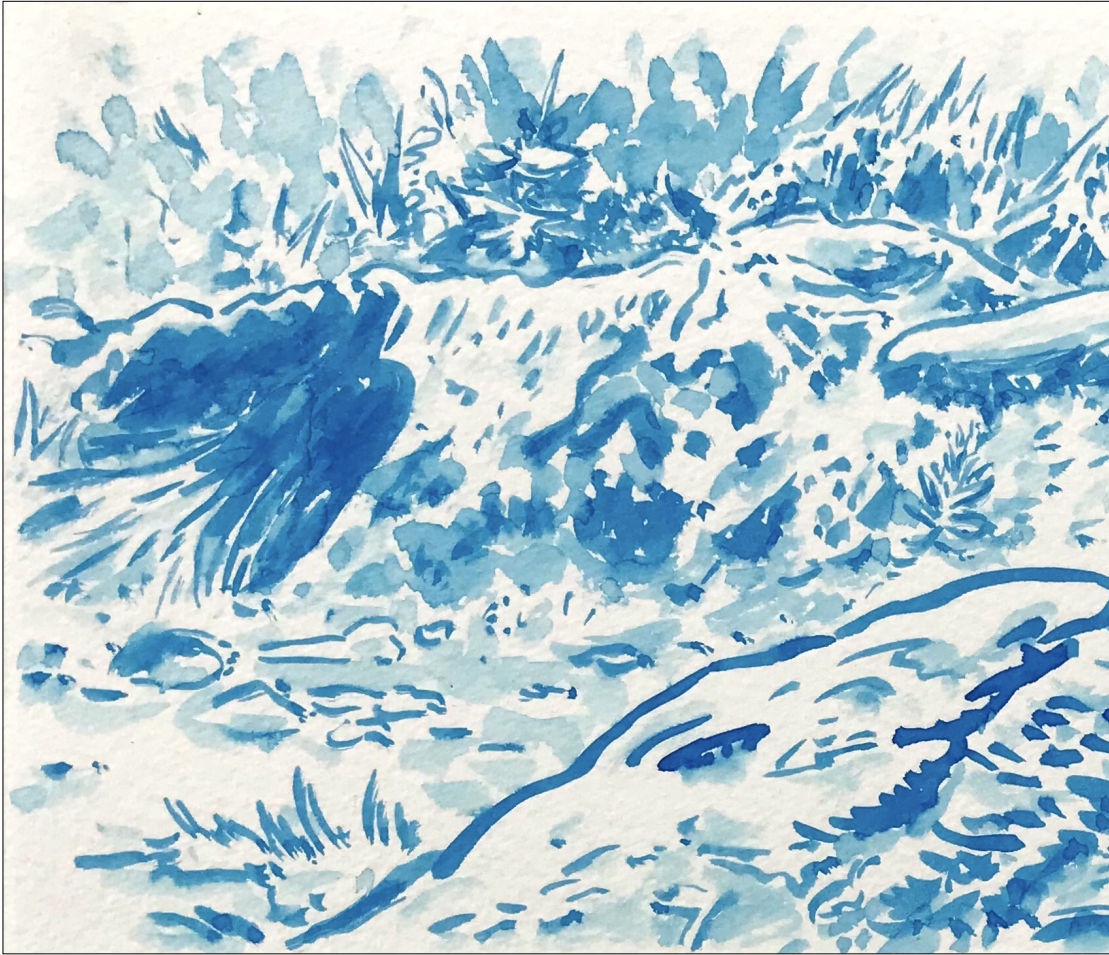
Sobre el fondo de las polémicas con respecto al eje sueño-locura localizadas entre Foucault, Sartre y Derrida, el sueño emergerá como esa “mancha de los signos plásticos” que resiste al pensamiento cartesiano de la meditación, ya que el yo se encontraría allí sumido en un cuerpo pulverizado y no podría por tanto captarse como pensamiento. La “...mirada empastada en la proliferación de imágenes, mirada no supeditada a un ojo geometral, que no mantiene ninguna distancia perspectiva respecto de lo visto” (p. 145) propia del fenómeno onírico, expresaría entonces la alteridad escópica velada por la vida diurna.

Un breve comentario antes de concluir esta reseña: de modo evidente este libro está orientado a un público de psicoanalistas que seguramente podrán encontrar entre sus páginas sugestivas contribuciones a sus búsquedas teórico-clínicas. Pero podemos asegurar que no dejará indiferente a un público más amplio interesado en cierta orfebrería del pensamiento y sus aleaciones con materias resistentes a la uniformización.

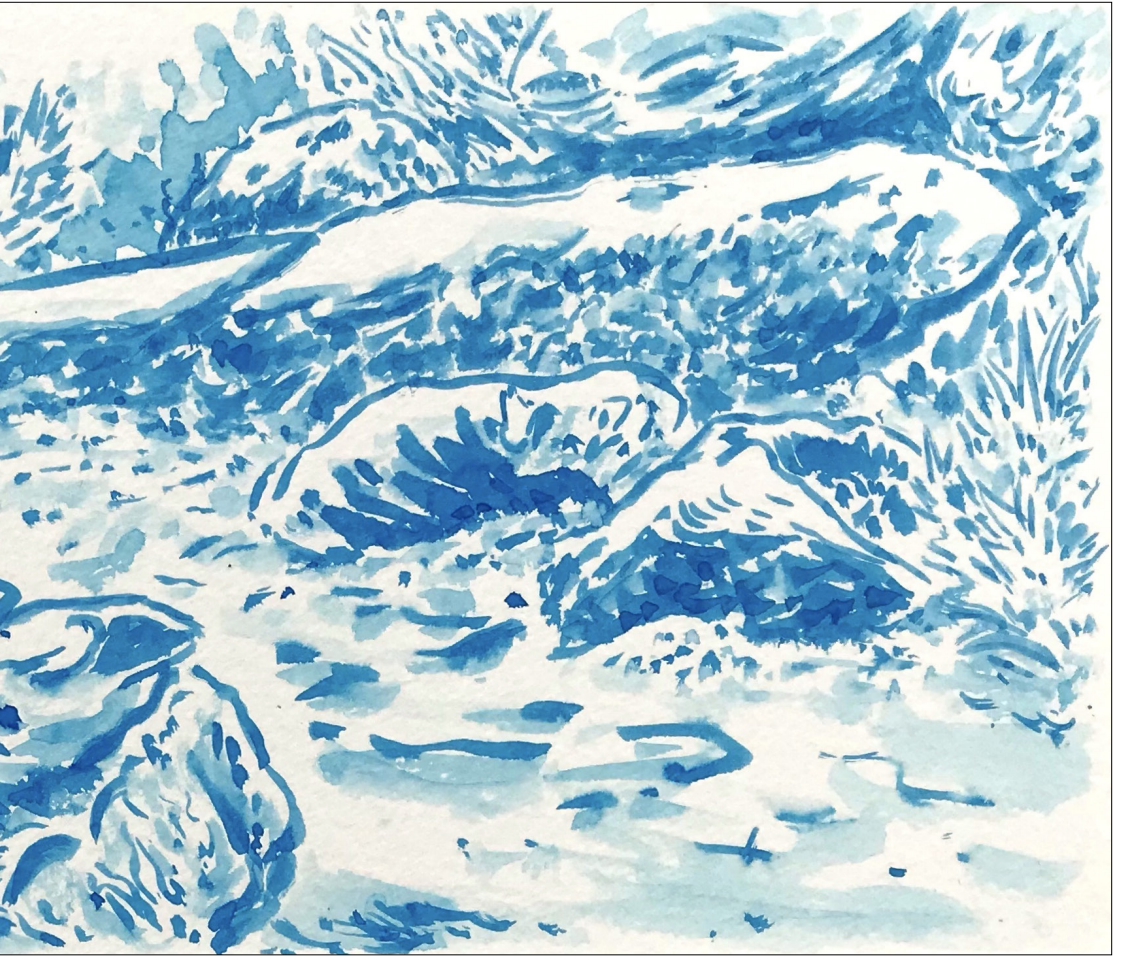
## SOLEDAD NÍVOLI

Doctora en Ciencia Política (Universidad Nacional de Rosario). Magister en Literatura Argentina (Universidad Nacional de Rosario). Psicóloga y Profesora en Educación Universitaria (Universidad Nacional de Rosario). Directora del Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE). Integrante del Laboratoire Tournant (Université Paris 8). Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Rosario y del Instituto Universitario Italiano de Rosario.











# Políticas

## Política de acceso abierto

La revista provee acceso libre inmediato a su contenido bajo el principio de que hacer disponible gratuitamente la investigación al público, lo cual fomenta un mayor intercambio de conocimiento global siguiendo los lineamientos de la Iniciativa de Acceso Abierto de Budapest <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/boai-10-translations/spanish>.

## Política de derechos de autor, acceso y reúso

Los autores/as que envían artículos y publican en la revista Revista Psicoanálisis en la Universidad acuerdan con las siguientes condiciones:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de la primera publicación del artículo y la distribución del mismo bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0) Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución no exclusiva de la versión del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional de acuerdo a la Ley 26.899 o publicarlo en un libro) siempre que indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en esta revista.

La revista no cobra tarifas o tasas de publicación de artículo (Article Processing Charge-APC), ni tampoco por el envío de textos a la publicación.

## Políticas de Plagio o publicación redundante

Los artículos a publicarse deberán ser originales e inéditos, aunque se podrá aceptar aquellos trabajos que hubieran sido comunicados como nota breve, comunicación o resumen en las actas de un congreso, siempre que se cite adecuadamente el texto sobre el que se basa y que las modificaciones supongan una modificación sustancial de lo ya publicado. Se deberán especificar estas circunstancias y se citará apropiadamente la publicación original.

Se les solicita a las/os autoras/es cuando envían su artículo que declaren que el mismo no ha sido publicado previamente ni enviado a otras revistas para evaluación. Además, se les pide que declaren que están siguiendo las Instrucciones para Autores, en las cuales se establece que los artículos a postularse deben ser originales.

Al recibirlo y previo al proceso de evaluación, se utilizan herramientas de búsqueda en Internet a fin de corroborar la originalidad y evitar prácticas de plagio. De ser necesario, el manuscrito podrá ser examinado mediante el servicio Crossref Similarity Check. Asimismo, al enviarlo a evaluar, se solicita a los especialistas revisores prestar atención a indicios de plagio, por ser conocedores de la literatura específica sobre un tema.

En caso de detectar publicaciones redundantes o duplicadas se seguirán los lineamientos establecidos por COPE | Committee on Publication Ethics <https://publicationethics.org/files/Spanish%20%281%29.pdf>

## **Código de ética**

La revista adhiere al Código de conducta y buenas prácticas establecido por el Committee on Publication Ethics COPE (Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors y Code of Conduct for Journals Publishers).

## **Conflictos de Intereses**

Los autores deben informar sobre la existencia de vínculos comerciales, financieros o de otra índole con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con los trabajos que se publican en la revista.

## **Archivo y Preservación**

La revista archiva sus artículos en el repositorio institucional de la Universidad Nacional de Rosario, Repositorio Hipermedial UNR y usará el sistema LOCKSS provisto por PKP para crear un archivo distribuido entre las bibliotecas participantes con fines de preservación y restauración PKP Preservation Network <https://pkp.sfu.ca/pkp-lockss/>

## **Indización e inclusión en Servicios de Información y Evaluación**

La revista está incluida en: Lat index, Malena, Redib, RepHipUNR, Red de Revistas de Psicoanálisis y LatinREV

## **Evaluación de artículos**

Todos los textos-manuscritos recibidos cumplen con tres etapas. En primer lugar, los artículos son revisados por el consejo Editorial, el Director y/o editores

y sólo aquellos artículos que cumplen con los estándares científicos y editoriales de la Revista y con sus objetivos y el enfoque pasan a la siguiente etapa: el envío a Evaluadores Externos.

La revista Psicoanálisis en la Universidad utiliza para la Evaluación de cada artículo el protocolo de arbitraje a ciegas, en el que los autores desconocen quien los evaluó y los árbitros no saben a quién evalúan. Cada artículo será evaluado por al menos dos expertos en el tema ubicados en Universidades Nacionales, Latinoamericanas o europeas quienes determinarán: a) aceptar y publicar, b) revisar, reelaborar y aceptar, c) rechazar. En caso de discrepancias entre los dictámenes el texto será enviado a un tercer árbitro, cuyo dictamen definirá su publicación o no. Los resultados del proceso de evaluación de los dictámenes académicos serán inapelables en todos los casos.

## **Declaración de originalidad**

Enviar una copia firmada de la carta de originalidad y cesión de derechos, que se podrá solicitar por mail al consejo editorial de la revista para que, luego de imprimirla y firmarla, la pueda escanear y enviar nuevamente junto con el trabajo.

## **Periodicidad**

La Revista Psicoanálisis en la Universidad tiene una frecuencia de publicación anual, con un única edición, de enero a diciembre de cada año. La convocatoria para la presentación de trabajos cierra el 30 de setiembre de cada año.

# Normas para la presentación de trabajos

Esta publicación recibe textos en español, francés, inglés y portugués. Los artículos que se propongan para su publicación en *Psicoanálisis* en la Universidad deberán ser originales y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra publicación.

El Consejo Editorial tendrá los siguientes criterios para la selección general de artículos:

- :: Pertenencia al campo del psicoanálisis y otras disciplinas afines
- :: Calidad del artículo

## Directrices para autores/as

### Convocatoria para la presentación de trabajos

Se reciben trabajos de cualquier orientación dentro del marco psicoanalítico. La Convocatoria para la presentación de trabajos para la Revista Universitaria de *Psicoanálisis* será desde el 4 al 29 de Mayo de cada año.

### Normas editoriales para autores

#### 1. Proceso de Revisión por Pares

Todos los textos-manuscritos recibidos cumplen con tres etapas. En primer lugar, los artículos son revisados por el consejo Editorial, el Director y/o editores y sólo aquellos artículos que cumplen con los estándares científicos y editoriales de la Revista y con sus objetivos y el

enfoque pasan a la siguiente etapa: el envío a Evaluadores Externos. La revista *Psicoanálisis* en la Universidad, utiliza para la Evaluación de cada artículo el protocolo de arbitraje a ciegas, en el que los autores desconocen quién los evaluó y los árbitros no saben a quién evalúan. Cada artículo será evaluado por al menos dos expertos en el tema ubicados en Universidades Nacionales, Latinoamericanas o europeas quienes determinarán: a) aceptar y publicar, b) revisar, reelaborar y aceptar, c) rechazar.

En caso de discrepancias entre los dictámenes el texto será enviado a un tercer árbitro, cuyo dictamen definirá su publicación o no. Los resultados del proceso de evaluación de los dictámenes académicos serán inapelables en todos los casos.

#### 2 - Estructura del texto

Los artículos presentados deben incluir:

- :: Título en español e inglés.
- :: Sumario o resumen en español e inglés (máximo 200 palabras).
- :: 5 descriptores o palabras-claves en español e inglés.
- :: Texto (incluyendo tabla, Figuras, o gráficos si los tuviera).
- :: Referencias.
- :: Apéndice (si cuenta con él).

Los textos deberán enviarse al siguiente mail: [psicoanalisis.universidadunr@gmail.com](mailto:psicoanalisis.universidadunr@gmail.com)

#### 2.1 *Enviar dos copias digitales del artículo:*

- :: Una copia con los requisitos antes mencionados, pero de carácter anónimo en formato pdf.
- :: Otra copia en Word con los requisitos mencionados que además deberá

acompañarse con los siguientes datos personales del autor/res:

- Nombre completo
- Áreas de investigación o interés
- Procedencia-afiliación institucional actual
- Dirección postal dirección electrónica
- Teléfonos
- Fecha

## 2.2 *Enviar copia firmada*

Enviar un copia firmada de la carta de originalidad y cesión de derechos, que se podrá solicitar por mail al consejo editorial de la revista para que, luego de imprimirla y firmarla, la pueda escanear y enviar nuevamente junto con el trabajo.

## 3. Extensión de los Textos

:: Del título: no debe superar los 65 caracteres. (incluyendo espacios)

:: Del subtítulo: en caso de que el título no supere los 30 caracteres, se puede agregar

un subtítulo que no debe superar los 60 caracteres. (incluyendo espacios)

:: Del texto: no debe superar las 10.000 palabras incluyendo notas bibliográficas (para contar las palabras de un documento de Word, debe dirigirse a la persiana herramientas, y hacer click en contar palabras ...)

:: La extensión de 10.000 palabras corresponde a 15 páginas impresas del anuario.

## 4. Formato del Texto

:: Tipo de letra: Times New Roman Tamaño de letra: 12

:: Interlineado: sencillo, para todo el texto con única excepción en las notas a pie de página

:: Márgenes: 2,54 cm por todos los lados de la hoja

:: Sangría: marcada con el tabulador del teclado o a 5 espacios.

:: Alineación del texto: a la izquierda, también llamado quebrado o en bandera. Título:

Alineación: Centrado, en negrita, con mayúsculas y minúsculas

:: Subtítulo Principal: alineación a la izquierda en negritas con mayúsculas y minúsculas

Subtítulo internos: con sangría, negritas, mayúsculas, minúsculas y punto final.

:: Se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL).

## 5. Referencias y Citas bibliográficas

Psicoanálisis en la Universidad utiliza el formato de la American Psychological Association (APA 6ª, Ed). Todo el documento atenderá en su estructura a las normas de la American Psychological Association (APA), las cuales establecen los estándares internacionales para la publicación de producción científica. A continuación, algunas consideraciones claves para tener en cuenta al momento de construir del documento.

(Aclaración: para las referencias de autores clásicos de una disciplina —como por ejemplo Sigmund Freud y Jacques Lacan— sugerimos incorporar entre corchetes el año de edición originaria o fecha de proferimiento en casos de que

se trate de conferencias o seminarios. El agregado de esta información no es obligatorio y queda a criterio de cada autor, lo formalmente exigido es sólo el año de edición de la versión citada).

### 5.1 Citas textuales

Se debe indicar el autor, año y número de página. Si la fuente citada no tiene paginación, entonces se escribe el número de párrafo. Si la cita tiene menos de 40 palabras se coloca como parte del cuerpo del texto, entre comillas y al final entre paréntesis se señalan los datos de la referencia.

Ejemplo:

“Si Freud insistió tanto en el complejo de Edipo que llegó a constituir una sociología de tótems y tabúes, es, manifiestamente, porque la Ley está ahí ab origine.” (Lacan, [1955] 1981, p.121).

Si la cita tiene más de 40 palabras debe escribirse en un párrafo aparte, sin comillas, alineado a la izquierda y con un margen de 2,54 cm o 5 espacios de tabulador. Todas las citas deben ir a doble espacio.

Ejemplos:

Lacan ([1953/1954] 1981) en su *Seminario I* afirma lo siguiente:

En el sueño, en el momento en que este asume cierta orientación, ocurren fenómenos que son de orden lingüístico particularmente. El sujeto con toda conciencia comete un error de lenguaje. El sujeto en el sueño sabe que se trata

de un error de lenguaje pues aparece allí un personaje para corregirle (p.79)

Sostenemos siempre la relación intrínseca del sujeto con el lenguaje porque:

En el sueño, en el momento en que este asume cierta orientación, ocurren fenómenos que son de orden lingüístico particularmente. El sujeto con toda conciencia comete un error de lenguaje. El sujeto en el sueño sabe que se trata de un error de lenguaje pues aparece allí un personaje para corregirle. (Lacan, [1953/1954] 1981, p.79)

### 5.2 Citas indirectas y paráfrasis

En algunos casos, no se realiza una cita textual, es decir tal y como fue escrita originalmente por el autor cuyas ideas estamos reconociendo, sino que se recogen sus ideas o argumentos centrales pero sin utilizar las palabras del autor. Aquí se siguen las normas de la citación textual, a excepción del uso de comillas y citas en párrafo aparte. Ejemplos:

Es este, el tres, a mi entender un camino, no obligado, pero sí tal vez inevitable para quien se diga y se autorice analista. Parfraseando a Lacan unir a su horizonte la subjetividad de la época. (Lacan, [1953] 1971, p.309)

Es este, el tres, a mi entender un camino, no obligado, pero sí tal vez inevitable para quien se diga y se autorice analista e intente unir a su horizonte la subjetividad de la época. (Lacan, [1953] 1971, p.309)

En los únicos casos en donde se puede omitir de forma deliberada el número



de página es en los de paráfrasis y esto cuando se estén resumiendo varias ideas expresadas a lo largo de toda una obra y no una idea particular fácilmente localizable en la fuente citada.

### 5.3 Varias obras o autores

Dos autores:

Haimovich y Kreszes (2011) afirma... o (Haimovich y Kreszes, 2011, p.)

Tres a cinco autores: cuando se citan por primera vez se nombran todos los apellidos, luego solo el primero y se agrega *et al*:

Tal como lo plantean numerosos autores (Soler, 2011; Laurent, 2002; Miller, 2003) la vergüenza es un afecto que está en consonancia con la culpa / En otros escritos los autores desarrollan que... (Soler *et al*, 2011)

## 6. Bibliografía

La bibliografía incluye todas las fuentes y referencias citadas o utilizadas en el texto, que sirven para profundizar en el tema y se incluirá al final del trabajo, ordenándola alfabéticamente por autor/a.

### 6.1 Libro de uno o varios autores:

:: Apellido del autor seguido de la inicial del nombre; si se trata de dos coautores, ambos deberán ser mencionados; si hay más de dos, se indicará el primero seguido de la expresión "y otros".

:: Año de la primera publicación entre paréntesis

:: Título del libro en *italica*

:: Ciudad, País: Editorial

Ejemplos:

Freud, S. [1893] (1986) *Primeras publicaciones psicoanalíticas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Haimovich, E., Kreszes, D. (2011), *Fantasia. Metapsicología y Clínica*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.

Escars, C. y otros, (2015) *Declinaciones del padre. Lecturas psicoanalíticas de la época*. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.

### 6.2 Artículos o Capítulos de libros

Únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y un compilador o editor: Apellido, A A, y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A A Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial. Ejemplo:

Fernandez Pineda, D, (2015). Dos figuras del padre en Freud. En Escars, C, *Declinaciones del padre* (pp, 85-90). Buenos Aires, Argentina: Letra viva

Un mismo autor:

:: Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre;

:: Año de la primera publicación entre paréntesis;

:: Título del capítulo o la entrada entre comillas;

:: Título del libro en *italica*.

:: Ciudad, País: Editorial

:: Volumen y páginas de comienzo y terminación.

Ejemplo:



Freud, S. [1909] (1986). “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”, *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (10), pp 119-194.

### 6.3 Artículos de Publicaciones Periódicas impresas:

- :: Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre
- :: Fecha
- :: Título del artículo.
- :: Nombre de la revista en itálica (cuando se trata de revistas reconocidas utilizar las abreviaturas usuales); Volumen (número), pp-pp.
- Ejemplo:

Lutereau, L. (2013), La homosexualidad femenina como una forma clínica de la histeria. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, volumen (1), 91-103.

Indart, J.C. (2016) Sobre la cuestión del padre. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, volumen (21), 114-117.

### 6.4 Artículos de Publicaciones periódicas online:

- :: Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre.
- :: Año de publicación.
- :: Título del artículo.
- :: Nombre de la revista en itálica
- :: volumen (número), pp-pp.
- :: Recuperado de [http :/ /www](http://www)

### 6.5 Referencia a páginas webs:

- :: Apellido seguido de las iniciales del nombre.
- :: Fecha entre paréntesis.
- :: Título de la página en itálica.

- :: Casa publicadora.
- :: Recuperado de [http :/ /www . . .](http://www)

## 7. Notas ampliatorias

Las notas deben ser incluidas al final del texto, como texto común (muy importante: NO utilizar el comando insertar notas en Word, ya que las presenta como links).

### 7.1 Formato de llamada ampliatoria (número de referencia)

- :: Números arábigos (no romanos)
- Fuente: Times new Roman del 7
- :: Ubicación: superíndice (para cambiar el número a “superíndice” debe primero seleccionar el número, luego entrar en la persiana de FORMATO hacer click en FUENTE y finalmente hacer click en la opción SUPERÍNDICE que aparece en la lista de EFECTOS)
- :: Estilo: normal

### 7.2 Formato de llamadas ampliatoria

- :: Número de referencia: seguida de un punto. Fuente: Times New Roman del 8. Estilo: negrita.

## 8. Tablas, gráficos e imágenes

Todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.

Además, pueden ser presentadas en archivo Excel (.xls) en dos copias, incluyendo la referencia de su ubicación en el texto de Word. Deben estar diseñados en escala de grises. Las imágenes se pueden añadir en formato EPS (.es) o Tiff (.tif) y en escala de grises, incluyendo

la referencia de su ubicación en el texto. Para cualquier otra consulta sobre cómo citar la bibliografía o cómo realizar el formato del texto, puede acudir a la página oficial de normas APA.

### **Declaración de privacidad**

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

### **Contacto**

Riobamba 250 Bis, S2000EKF Rosario.  
Santa Fe. Argentina.

#### *Contacto principal*

Mg Silvina Garo

Magister en Psicoanálisis

Departamento de Psicoanálisis. Facultad de  
Psicología. Universidad Nacional de Rosario

Teléfono 341-5206681

[psicoanalisis.universidadunr@gmail.com](mailto:psicoanalisis.universidadunr@gmail.com)

#### *Contacto de soporte*

Ps. Jorge Ceballos

Teléfono 341-5060659

[jorgeceballos@gmail.com](mailto:jorgeceballos@gmail.com)

# PSICOANÁLISIS EN LA UNIVERSIDAD

## Breve reseña curricular de quienes integran la dirección y el comité editorial

### DIRECTORA

#### **Silvina Garo**

Psicoanalista. Magister en Psicoanálisis, UNR. Profesora Adjunta de la Cátedra Psicoanálisis y psicopatología. Coordinadora Académica del Área de Publicaciones de la Facultad de Psicología. Miembro del Comité Académico de la Maestría Clínica con Niños. Actualmente Directora del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología, UNR. Docente-investigadora categorizada, Evaluadora y directora de tesis en la carrera de Maestría en Psicoanálisis. Coordinadora general de las Jornadas bianuales *Analistas hablando de su práctica*, Facultad de Psicología, UNR.

Ha publicado su primer libro *Navegar es preciso. Una travesía por la clínica freudiana a través del duelo* (Homo Sapiens; 2015) y numerosos artículos en diversas revistas y libros de interés científico: Revista Psicoanálisis en la Universidad, (UNR editora); Historización y duelo, Revista Psicoanálisis y el Hospital N°43; Revista Universitaria de Psicoanálisis, Año 2013 (Facultad de Psicología, UBA); La fábrica de casos II: los personajes de Ernesto Sábato (Homo Sapiens;1999); Argumentos 6, Revista de la Escuela Sigmund Freud (Rosario; 2001). [garosilvina@gmail.com](mailto:garosilvina@gmail.com)

### CO-DIRECTOR

#### **Jorge Ceballos**

Psicoanalista. Psicólogo. Doctorando en Psicología, Facultad de Psicología. UNR. Docente e investigador categorizado. Adjunto de la cátedra Psicoanálisis I de la Facultad de Psicología, UNR. Ha dictado un Seminario de Pregrado en Fac. Psicología (UNR) así como ha sido Titular de la Cátedra Psicología General en Licenciatura en Kinesiología y Fisiatría (IUGR). Es autor de ponencias en jornadas y congresos, así como de diversas publicaciones. Ha sido Jurado de concurso y de tesis. Es miembro del equipo interdisciplinario y co-coordinador del Programa para Jóvenes en el C.E.T. "Un Lugar para Aprender". Fundación del Centro del Desarrollo Infantil.

Ha publicado artículos en *El sujeto en la experiencia analítica. Segundas jornadas de intercambio* UNR Editora (2000), *Cuadernos de Metapsicología*. Cátedra Psicoanálisis I. UNR Editora (N° 4, 2013), *Actas de jornadas de investigación*. Facultad de Psicología. UNR. (2016, 2015, 2014, 2013), en el libro *Caleidoscopio, prácticas y clínicas Psi en la Universidad*. Faccendini y otros (comp.) UNR Editora. (2018) y en la Revista Psicología Digital

(2018). Revista del Programa Problemáticas Contemporáneas. Psicoanálisis, Ciencia, Ciencia Cognitiva, CEI- UNR.

*jorgeceballos@gmail.com*

## COMITÉ EDITORIAL

### **Bruno Carignano**

Psicoanalista. Magister en psicoanálisis. Doctorando en Cotutela por convenio entre la Université Paris Diderot —ComUE Sorbonne Paris Cité, Centre de recherches psychanalyse, médecine et société (CRPMS)— y la Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Psicología, Secretaría de Estudios de Posgrados, Doctorado en Psicología.

Es docente e investigador categorizado, ha sido becario de diversos programas para la formación académica en el país y en el exterior. Se desempeña actualmente como Jefe de Trabajos Prácticos concursado en la cátedra Psicoanálisis II de la Facultad de Psicología de UNR y como Profesor Titular concursado en UCES, en las cátedras Psicoanálisis Freud II, Psicoanálisis Escuela Francesa, Taller de Trabajo Integrador Final y Psicopatología II. Es actualmente director de una investigación en curso en UCES y ha participado como integrante en diversas investigaciones radicadas en la UNR. Es autor de diversas ponencias en Jornadas y Congresos y ha publicado numerosos artículos y traducciones en revistas de Psicoanálisis y Psicología.

Se ha desempeñado como director y evaluador de Trabajos de Integración Final en la formación de Grado de la Facultad de Psicología de la UNR y UCES, y como codirector de tesis de maestría. Participa, además, como referato de la revista de Psicología Wimb-Lu (Costa Rica).

*brunocarignano@yahoo.com*

### **Valeria Decorte**

Psicoanalista, Magister en Psicoanálisis: Tesis: *“Los silencios en Psicoanálisis. Distintos estatutos del silencio en la clínica”*. Docente e investigadora categorizada. Jefe de trabajos prácticos en la materia Clínica II. Docente del “Taller de investigación y escritura II” en la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UNR. Directora, co-directora, evaluadora y jurado de tesis en dicha carrera. *valeriadecorte@gmail.com*

### **M. Olivia Di Nardo**

Psicóloga por la UNR, Psicoanalista, practicante del psicoanálisis con niños. Participante de la Escuela de psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario. Secretaria del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología UNR. JTP de la cátedra Psicoanálisis II.

Investigadora. Miembro del equipo interdisciplinario Diálogos Rosario.

Ha participado como expositora de diversos congresos nacionales e internacionales.

*oliviadinardo@yahoo.com.ar*

### **Antonio S. Gentile**

Psicoanalista; se tituló de grado como Psicólogo, en la Escuela Superior de Psicología, de la UNR. Profesor Titular ordinario, desde 1987. Investigador Principal de la Carrera de Investigador Científico de la UNR (CIC-UNR). Doctor de la UNR, con una tesis sobre el concepto de memoria en la obra de Sigmund Freud. Docente-investigador categoría I.

Ha publicado artículos en revistas científicas nacionales y extranjeras, ha contribuido en numerosos congresos nacionales e internacionales. Autor de tres libros, uno de ellos en colaboración con el equipo de la cátedra de

“Psicología”. Dirige proyectos de investigación psicoanalíticos y tesis a nivel de Maestría en Psicoanálisis y Doctorado.

Ha dictado cursos de posgrado en las universidades nacionales del Comahue, Mar del Plata, La Plata y Rosario y en universidades de Brasil y Colombia e instituto especializado en Israel. Ha sido director de la Carrera de Doctorado de la Facultad de Psicología-UNR y miembro titular de la Comisión de Pos-Doctorado de la UNR. Con la recuperación de la democracia, se comprometió con la sanción de las leyes del ejercicio profesional y la organización social de los psicólogos, a nivel local y nacional. Integra en Grupo de Trabajo en Historia de la Psicología, de la Sociedad Interamericana de Psicología. Es miembro del Comité Asesor Nacional del Centro Argentino de Historia del Psicoanálisis, la Psicología y la Psiquiatría de la Biblioteca Nacional.

*antoniogentile.rosario@gmail.com*

## **Cecilia Greca**

Psicóloga, Profesora en Psicología y Magíster en Psicoanálisis por la Universidad Nacional de Rosario. Psicoanalista. Jefe de Trabajos Prácticos concursada en la cátedra de Psicología de la Facultad de Psicología de la UNR. Investigadora categorizada y directora del proyecto de extensión universitaria titulado “Palabras que cuentan” (2020-2021). Ha sido becaria de diversos programas para la formación académica en el exterior.

Ha integrado jurados de tesis de Maestría en la Facultad de Psicología de la UNR. Integrante del equipo del Dispositivo Integral de Abordaje Territorial (DIAT Rosario) como profesional dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Santa Fe. Autora del libro *La contratransferencia: ¿asunto superado o asunto clausurado? Un recorrido desde Freud y Lacan*, de Laborde Editor (2018) y coautora de los libros *La Psicología en el diván. Ensayos críticos sobre el saber psicológico* (2009) y *Psicoanálisis por estudiantes. Un recorrido por las nuevas formas de hacer Universidad* (2008), ambos de UNR Editora. Ha sido expositora en numerosos congresos, simposios y jornadas, tanto nacionales como internacionales.

*cecigreca@gmail.com*

### **Soledad Nívoli**

Doctora en Ciencia Política (UNR). Magister en Literatura Argentina (UNR). Psicóloga y Profesora de Psicología (UNR).

Ha realizado estudios de Posdoctorado en la UNGS (Los Polvorines, Bs. As.) y en la Universidad de París 8 (Saint Denis, Francia). Es Directora del Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE-UNR) y de la Biblioteca Abierta «La Cita Rosa». Es miembro del *Laboratoire Tournant* (París 8). Docente e investigadora de la Facultad de Psicología de la UNR y del IUNIR. Sus temas de investigación cruzan los campos del psicoanálisis, la teoría literaria, la teoría política y la filosofía. Ha prologado y traducido *Sublevarse* (entrevista inédita a Michel Foucault, Catálogo, Viña del Mar, 2016) y *El Tercer Reich de los sueños* de Charlotte Beradt (junto a Leandro Levi, LOM, Santiago de Chile, 2019). Actualmente se encuentra realizando una investigación sobre la elaboración onírica en tiempos del COVID-19, junto a la Dra. Lucía Brienza y a la Ps. Flavia Castro.

*lanivo@yahoo.com.ar*

### **Andrés Palavecino**

Psicólogo por la Universidad Nacional de Rosario. Es jefe de trabajos prácticos en la asignatura Clínica 1, de la Facultad de Psicología U.N.R. Docente auxiliar a cargo del Seminario de Pregrado “Materia de Lectura” de la Facultad de Psicología U.N.R. Escribe, investiga, edita, crea contenidos y proyectos en el campo psicoanálisis y la filosofía. Su múltiple experiencia en diversos ámbitos –culturales, hospitalarios, editoriales– le permite trabajar cómodamente en equipo transdisciplinar. Su proactividad le posibilita producir contenidos en diversos formatos –materiales, simbólicos, conceptuales, experimentales, proyectuales–. Es uno de los editores de Otro cauce, editorial de psicoanálisis y filosofía.

*andres.plvcn@gmail.com*





Ilustran este número obras de artista Gastón Herrera

Realicé registros de acciones, instalaciones, videos, residencias, auto-residencias, distintas prácticas que desplegué en función al dibujo.

Mi trabajo reciente se concentra en la pieza de dibujo. Mis fuentes son diversas, me apropio tanto de imágenes de la historia del arte como la novela gráfica o el arte aplicado, etc.

Para ello utilizo materiales o recursos visuales propios de cada género, llevando la línea en ciertas ocasiones al límite con campo de la pintura.

Me interesa la posibilidad que tiene la línea de generar otra lectura subyacente a la primera superficie de representación, sea en la relación entre personajes o las formas que aparecen en un paisaje.

En mi obra la idea de dibujo opera de función análoga a la del fantasma, disponiendo un escenario en un continuo acto de apariciones y desapariciones.

# PSICO

DOSSIER

LOS SUEÑOS Y SUS ABORDAJES:  
PSICOANÁLISIS Y OTROS DISCURSOS

## **La huella en Freud: latencia temporal de los conceptos**

The trace in Freud: temporal latency of concepts

*Nora Bolis*

## **La pesadilla**

The Nightmare

*Valeria Decorte*

## **Lo onírico es político. Sobre la interpretación cultural de los sueños**

The oneiric is political. On the cultural interpretation of dreams

*Leandro Drivet*

## **Apuntes para una filosofía política de los sueños**

### **Subjetividad y libertad de la experiencia onírica**

Notes for a Political Philosophy of Dreams.

Subjectivity and Freedom of the Oniric Experience

*Cecilia Mc Donnell & David Sibio*

## **La elaboración onírica como analizador del contexto sociocultural: dos perspectivas del estudio del sueño**

Oneiric elaboration as a cultural analyzer: two perspectives on the study of dreams

*Ps. Prof. Romina Taglioni*

## **Los sueños de Descartes**

Descartes' dreams

*Robert Silhol*

## **Clínica psicoanalítica de la ausencia, las consecuencias de un padre sin nombre**

Psychoanalytic clinic of the absence, the consequences of a father without a name

*Dr. Alfredo Jerusalinsky*

## **Cuerpo y demanda en "Psicoanálisis y medicina" de Jacques Lacan**

Body and Demand in "Psychoanalysis and Medicine"

by Jacques Lacan

*Prof. Leonardo Galuzzi*

## **Sobre el posible lugar del psicoanálisis en Cuidados Paliativos**

About the possible place of psychoanalysis in Palliative Care

*Juan Manuel Ferraro*

## **¿Qué es la bulimia para el psicoanálisis?**

What is bulimia for psychoanalysis?

*Rodrigo Valentín Abinzano*

## **Posiciones subjetivas en la anorexia**

Subjective positions in anorexia

*Luciano Lutereau*

## **El Sujeto y La Época: Niños Amos**

The Subject and The Time: Tyrants Children

*Esp. Natalia Savio & Esp. Laura Schiavetta*

## **Conceptos freudianos que interrogan**

una definición de la psicología

Freudian concepts that question a

definition of psychology

*Antonio S. Gentile*

# ANÁLISIS

## EN LA UNIVERSIDAD

UNR  
EDITORA

Departamento de Psicoanálisis  
Facultad de Psicología  
Universidad Nacional de Rosario