artefacto 5

mayo 1995

revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis

FROMM, UNA POSICIÓN FREUDIANA

Comité de redacción: María Celia Jáuregui
Antonio Montes de Oca
Alberto Sladogna Ceiman
Miguel Felipe Sosa (director)

Corresponsales en México: Arturo Bravo (Mérida)
Manuel Hernández (Saltillo)
María Inés Pérez (Monterrey)
Antonio Saizar (Guadalajara)

Corresponsales en América Latina: Mario Betteo
(Argentina)
Raquel Capurro
(Montevideo, Uruguay)
Mirta González Devesa
(Buenos Aires, Argentina)
Pedro Palombo
(Córdoba, Argentina)
Anthony Sampson
(Cali, Colombia)

en Francia: Sophie Aouilée
(París)
George-Henri Melenotte
(Estrasburgo)
Anne-Marie Vindras
(Tours)

Diseño gráfico: Unidad Diseño SC

Correspondencia: Artefacto
Apartado postal 22-940
México, D.F.
MÉXICO

artefacto, una revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis

Certificado de licitud de
contenidos: En trámite
Certificado de licitud de título: En trámite
ISSN 0188-4026
Ésta es una publicación semestral
editada por la Editorial psicoanálitica
de la letra (EPEELE)
mayo 1995, número 5.

artefacto 5
mayo 1995
revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis

ÍNDICE

Fromm freudiano 5

El complejo de Edipo, la publicidad del psicoanálisis y una pifia de Fromm 7
Miguel Felipe Sosa

El deseo de la madre, la razón del complejo de Edipo 31
Christiane Dorner

A propósito de Erich Fromm, algunas consideraciones acerca del psicoanalista 71
Manuel Hernández García

La singularidad de la transferencia de Erich Fromm 97
María Celia Jáuregui Lorda

La travesía de la peste 105
Rodolfo Marcos Turnbull

Transmisión freudiana: la experiencia de Erich Fromm 129
Alberto Sladogna

Punto de vista lacaniano en psicoanálisis 165
Jean Allouch

"Freud y Lacan" de Althuser, un cuarto de siglo después 183
Marcelo Pasternac

La "mujer niña": Kraus, Freud, Wittels e Irma Karczewska 203
Edward Timms

ARTEFACTOS CLÍNICOS

Retrato del anideísmo como significante 233
Danielle Arnoux

LENGUAS

Una experiencia de traducción en un cartel: la plaqueta de la ELP 255
Nora Pasternac y
Marcelo Pasternac

LECTURAS DE ARTEFACTOS

"Juego de lenguaje" de Françoise Davoine con el fantasma de Ludwig Wittgenstein 263
Marie Magdeleine Chatel

Diálogos 267
Pola Mejía Reiss

Fromm Me to You 275
Antonio Montes de Oca T.

Albert Fontaine 281

FROMM FREUDIANO

Desde un punto de vista más o menos advertido de las cuestiones provenientes de la clínica del psicoanalista, el reconocimiento del lugar de Erich Fromm en el movimiento psicoanalítico –llegó a constituirse en la cabeza de una escuela de psicoanálisis–, hace más nítida la ubicación de Freud en el origen del psicoanálisis y la distancia de Lacan respecto a Freud.

Aunque Fromm inauguró en México la práctica y la enseñanza del psicoanálisis –de acuerdo al modelo del Instituto de Berlín, aquí las ejerció durante los primeros veintitrés años de la actividad psicoanalítica local–, los problemas derivados del ejercicio frommiano del psicoanálisis conciernen al conjunto del movimiento psicoanalítico. Especialmente, porque las múltiples referencias de Fromm a la obra de Freud, incluida la afirmación de pertenencia a una institución freudiana, no lo orientaron respecto a la singularidad del psicoanálisis: ni la lectura atenta de los textos de Freud ni la experiencia de analizante que le tocó le facilitaron, por ejemplo (los libros de Fromm lo muestran claramente), la aprehensión de la función de la transferencia, de la asociación libre y, por lo tanto, del psicoanalista, en la cura. Sin embargo, en la época en la que Fromm se insertó en el psicoanálisis, estas tres cuestiones estaban institucionalmente reglamentadas pero no doctrinariamente elucidadas ni fundamentadas. Por lo tanto, el psicoanálisis está directamente involucrado en este asunto, no sólo Fromm. De ahí que en *artefacto* nos ocupamos de esto.

Es claro que el Freud de Fromm no es el mismo que el Freud de Lacan, y que no hay *un* psicoanálisis sistematizado. No obstante, si la referencia a Freud como inventor del psicoanálisis se encuentra igualmente en la base del trabajo de Fromm y en el de Lacan, el nombre de Freud –y, a pesar de la rigurosidad de su definición, el adjetivo

"freudiano" derivado de él– no especifican ninguna singularidad psicoanalítica.

Por eso, para continuar avanzando en la construcción de esas singularidades, se vuelve prioritario el estudio detallado de las facetas originales de la obra de Lacan, las que produjeron lo que Jean Allouch llamó el desplazamiento de Freud [por primera vez, en 1984. Ver Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, EPEL, París, 1993. *Freud, y después Lacan*, Edelp, Buenos Aires, 1994].

El comité de redacción

EL COMPLEJO DE EDIPO, LA PUBLICIDAD DEL PSICOANÁLISIS Y UNA PIFIA DE FROMM

Miguel Felipe Sosa

Al desplegar la especificidad de las circunstancias que enmarcaron la primera aparición de la frase "complejo de Edipo" en la obra publicada de Freud, constatamos que este complejo apareció allí, en 1910, en *Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I)* (Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribución a la psicología del amor, I)), a modo de solución de un problema que hoy podríamos considerar como de publicidad del psicoanálisis. En el texto de 1910, el complejo de Edipo no remitía a ninguna cuestión específica de lo que habitualmente se conoce como clínica psicoanalítica.

Además de plantear una objeción fundamental a la pertinencia del empleo de la frase "complejo de Edipo" efectuado para formular proposiciones de tipo universal –sobre el padre, la madre, el hijo, la sexualidad– originadas en cuestiones clínicas singulares, las precisiones desplegadas en este artículo desplazan de raíz los términos de las impugnaciones (y de las respuestas que ellas merecen), como las de Fromm, entre otros, dirigidas a Freud y al psicoanálisis a causa del complejo en cuestión.

UN ERROR DE FREUD

En la *Standard Edition*, James Strachey nos señala claramente un error –en el sentido de la *Psicopatología de la vida cotidiana*– cometido por Freud a propósito del lugar y la fecha de la primera aparición de la frase "complejo de Edipo" en la obra freudiana. Este error aparece en una nota agregada por Freud en 1919 a la quinta edición de *Die Traumdeutung*. Allí, Freud afirma:

> El 'complejo de Edipo', mencionado en los párrafos anteriores de *La interpretación de los sueños* por primera vez, ha adquirido por obra de ulteriores estudios una importancia insospechada para la comprensión de la historia de la humanidad y el desarrollo de la religión y la moralidad. (Ver mi *Tótem y tabú*, 1912-13 [ensayo IV]).[1]

Al final de esa misma nota, entre corchetes, Strachey sostiene que:

> El término 'complejo de Edipo' propiamente dicho [*the actual term*] parece haber sido utilizado por Freud por primera vez en sus escritos publicados en la primera de sus 'Contribuciones a la psicología del amor' (1910).[2]

En efecto, Strachey tiene razón en llamar la atención sobre el error de Freud. En los párrafos mencionados de *Die Traumdeutung*,[3] Freud se refiere a los sueños llamados típicos cuyo contenido es la muerte de un familiar cercano y querido –padre, hermano, hijo. Y para explicar la hostilidad entre padres e hijos que le daría sentido a estos sueños –debida, según él, a la actividad de la sexualidad infantil–, recurre a personajes mitológicos como Cronos y Urano, a la leyenda de Edipo, a *Edipo rey* de Sófocles y a *Hamlet* de Shakespeare, pero allí Freud *no incluye ninguno de estos personajes en complejo alguno*.

Por supuesto, antes de 1910 Freud no solamente mencionó la leyenda trágica de Edipo y *Edipo rey* de Sófocles en *Die Traumdeutung*; también lo hizo en las cartas a Fliess del 15 de octubre y del 5 de noviembre de 1897 y en la del 24 de marzo de 1898; en *Zur Psychopathologie des Alltagsleben* (Psicopatología de la vida cotidiana), de 1901; en *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* (Fragmento de análisis de

1 Sigmund Freud, *Standard Edition*, v. IV, The Hogarth Press, Londres, 1958, p. 263, n. 2 [*Obras Completas*, v. IV, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 272, n. 25].

2 *Ídem*.

3 Corresponden al apartado β "Los sueños de la muerte de personas queridas", de la sección D, "Sueños típicos", del capítulo quinto, "El material y las fuentes del sueño".

un caso de histeria), de 1905; en los *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Tres ensayos de teoría sexual), de 1905; en *Zur sexuallen Aufklärung der Kinder* (El esclarecimiento sexual del niño), de 1907; en *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (Análisis de la fobia de un niño de cinco años), de 1909. Pero en estas referencias a Edipo *la palabra "complejo" no aparece.*

Sin embargo, el llamado de atención sobre el hecho de que en su obra publicada Freud no había utilizado la frase "complejo de Edipo" antes de 1910, no le impidió a Strachey suponer que cualquier aparición de "Edipo" en un texto freudiano remite al complejo de ese nombre. Por ejemplo, en el índice del décimo tomo de la *Standard Edition* correspondiente al caso del pequeño Hans, publicado en 1909, según Strachey "complejo de Edipo" aparece dos veces, en las páginas 97 y 111. Pero allí, en esas dos ocasiones, Freud se refiere a un "pequeño Edipo", *no a un complejo*:

> El pequeño Edipo había encontrado una solución más feliz que la prescripta por el destino" y "Hans era realmente un pequeño Edipo.

De una manera semejante, en el caso conocido como del "Hombre de las ratas" Strachey inserta el complejo de Edipo en el lugar en el que Freud especula en una nota a pie de página acerca de un "complejo nuclear de las neurosis" y de un "complejo nuclear de la infancia"[4] que no se confunden –tienen nombres distintos– con el complejo de Edipo.

En la confidencia dirigida a Fliess en la carta del 15 de octubre de 1897, a veces considerada como una definición del complejo de Edipo:

> He encontrado también en mi propio caso el fenómeno de estar enamorado de mi madre y celoso de mi padre, y ahora lo considero un acontecimiento universal en la infancia temprana,[5]

allí, Freud ni siquiera menciona el nombre de Edipo.

En *La interpretación de los sueños* y en los *Tres ensayos de teoría sexual* la frase "complejo de Edipo" solamente se encuentra en notas a pie de página añadidas por Freud a las ediciones de 1919 y 1920.

Entonces, parece que, en efecto, la primera aparición de la expresión "complejo de Edipo" en un texto publicado se encuentra en *Über einen*

4 Ver Sigmund Freud, *S. E.*, v. X, *op. cit.* p. 162, n. 39.

5 J. M. Mason, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 272.

besonderen Typus der Objektwahl beim Manne (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I) (Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribución a la psicología del amor, I)), de 1910, y también parece que esta primera aparición fue olvidada por Freud en 1919, en el momento de redactar la nota agregada a la quinta edición de *Die Traumdeutung*, mencionada más arriba.

Strachey no extrae ninguna consecuencia del hallazgo de este error de Freud, aunque en la nota introductoria al artículo de 1910[6] reitera una información transmitida por Jones:[7] el contenido fundamental de "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribución a la psicología del amor, I)" había sido presentado verbalmente por Freud en la reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 19 de mayo de 1909 y debatido una semana más tarde, mientras que la redacción del artículo fue postergada hasta el comienzo del verano del año siguiente.

Así pues, al seguir esta pista y cotejar la versión dirigida al grupo vienés con la versión escrita dirigida a los lectores, descubrí que la primera aparición de la frase "complejo de Edipo" en una obra publicada de Freud no remite a ninguna cuestión proveniente de la peculiaridad del análisis de un caso, sino que remite a una exigencia de *verosimilitud* en la presentación pública –en una fecha precisa: año de 1910– del hallazgo de algunas fantasías efectuado por Freud en el curso de su propia práctica psicoanalítica.

Y no sólo eso. De hecho, el material clínico presentado por Freud tanto en la reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 19 de mayo de 1909 como en el artículo de 1910 *constituyen una objeción mayor a la concepción popularizada posteriormente de un complejo de Edipo universalmente válido*.

Asimismo, en la nota citada, Freud afirma que el complejo de Edipo "ha adquirido una importancia insospechada" porque le permite comprender la historia de la humanidad y el desarrollo de la religión y la moralidad, comprensión cuya manifestación más precisa se encuentra en el cuarto ensayo de *Tótem y tabú* (de 1913), es decir, en un nuevo mito de origen freudiano sobre el asesinato del padre original de la

6 Sigmund Freud, *S. E.*, v. XI, *op. cit.*, p. 164 [*O. C.*, v. XI *op. cit.*, p. 158].

7 Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, t. 2, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 316.

horda primitiva.[8] Entonces, tomando al pie de la letra esta afirmación de Freud sobre la importancia del complejo de Edipo, podemos considerar que, por lo menos hasta 1919, él no juzgaba que dicho complejo le hubiese ayudado a comprender alguna cuestión proveniente directamente de la clínica psicoanalítica.

Así pues, cuando Wittgenstein afirma que

> Freud se refiere a varios mitos antiguos y pretende que sus investigaciones han explicado ahora cómo sucedió que alguien pensara o propusiera un mito de esa clase. Pero en realidad Freud ha hecho algo diferente. No ha dado una explicación científica del mito antiguo. Lo que ha hecho es proponer un nuevo mito,[9]

puso el dedo en la llaga.

FANTASÍAS DE AMOR MATERNAL

Según las notas de Otto Rank, editadas por Herman Nunberg y Ernst Federn como *Minutas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*, asistieron a la reunión del 19 de mayo de 1909, además del profesor Freud, Adler, Federn, Graf, Häutler, Hitschmann, Hollerung, Joachim, Rank, Reitler, Sadger, Steiner y Stekel.[10]

En esa ocasión, partiendo de observaciones realizadas durante los últimos dos años en pacientes masculinos, Freud presenta sus conclusiones acerca de lo que él llama las condiciones del amor, es decir, las condiciones singulares que deben cumplirse para que alguien se enamore. Estas condiciones, habitualmente desconocidas por los involucrados, fueron agrupadas por Freud en cuatro puntos:

8 Sobre la contradicción, incluso la incompatibilidad, entre las características del padre de *Tótem y Tabú* y las del padre del complejo de Edipo freudiano, ver los seminarios de Lacan del 11 y 18 de marzo de 1970.

9 Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, Ed. Cyril Barrett, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 51 [*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 127].

10 Herman Nunberg y Ernest Federn (compiladores), *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*, t. 2, Nueva Visión, Buenos Aires, 1980, p. 221.

1) Debe ser la mujer de otro.

2) El comportamiento de estos hombres respecto a sus mujeres es contradictorio: por una parte les son tan fieles que tienen dificultades para liberarse de ellas, y por otra, tienen tendencia a formar series de relaciones, lo que contradice la tendencia a la fidelidad. Sin embargo, esta contradicción se resuelve por el hecho de que estos objetos se reemplazan perfectamente uno al otro, son idénticos.

3) El tercer punto es el más sorprendente: la mujer debe tener mala reputación. Por lo tanto, estos hombres sólo aman cuando pueden estar celosos. Aquí, Freud encuentra una conexión orgánica entre las diferentes condiciones: los celos están ligados al punto uno (que sea la mujer de otro) y a la mala reputación sexual.

4) Aunque parezca una consecuencia del anterior, el cuarto punto es independiente de él, y se refiere a la necesidad de querer salvar, rescatar a esa persona. Si la mujer tiene mala reputación puede desprestigiarse, por lo tanto el hombre no la abandona.

Freud dice que las personas observadas no son ni normales ni neuróticas. Han fijado la libido en su madre, aunque durante más tiempo y con mayor intensidad que lo habitual, y han desprendido esa libido de ella para transferirla hacia otras personas.

De acuerdo al registro de la conferencia, la explicación de los primeros tres puntos se encuentra sin dificultades en el gran apego a la madre. Incluso la tercera condición está modelada sobre la madre, considerada independientemente de cualquier referencia al padre. Y hasta este momento de la conferencia, Rank no ha recogido la aparición de ningún complejo.

El cuarto punto –continúa Freud en esa conferencia–, el de la salvación, es el más interesante. En los casos estudiados, la necesidad de salvar a alguien es independiente de la mala reputación. El tema del redentor, de un redentor exclusivamente individual, proviene de la lucha contra la masturbación y significa la aspiración a la mujer que pondrá fin a esta forma de actividad sexual. Freud encontró en los neuróticos la fantasía según la cual la madre debería entregarse sexualmente a su hijo para que éste pudiese liberarse de la masturbación. Pero el tema de la salvación tiene otra fuente (elucidada en *El mito del nacimiento del héroe*, de Otto Rank): el "complejo de salvación" está ligado con el nacimiento. La salvación –dice Freud– es el testimonio de reconocimiento por haber sido traído al mundo; la salvación –continúa el

conferenciante– es el regalo ofrecido a los padres a cambio del don de la vida. Sin embargo, este tema no es el mismo respecto a la madre y respecto al padre. Respecto al padre, Freud encuentra la fantasía de salvarlo (o salvar al emperador o al rey). Esta fantasía se hace consciente durante un período de rebelión contra el padre, cuando se comienza a considerar molesto deberle la vida. Así pues, respecto al padre el tema de la salvación adquiere una connotación hostil, y respecto a la madre una de ternura. Freud añade que la fantasía de salvar del agua a una mujer es muy frecuente en los sueños, y que en los términos del análisis del simbolismo del agua significa hacerle un hijo a la propia madre, darle un hijo a cambio del don del nacimiento.

Es claro que en esta conferencia no encontramos referencia alguna al tema edípico porque en las fantasías relatadas por Freud, el padre no cumple, de ninguna manera, la función de rival del niño, ni siquiera en la fantasía de salvación de la masturbación mediante la iniciación sexual del joven por parte de su madre. La única hostilidad del hijo hacia el padre mencionada allí se debe a la molestia que le causa a aquél la deuda por haber recibido la vida de sus padres.[11]

Freud redactó el artículo más de un año después de la conferencia. Inmediatamente después del congreso de Nuremberg,[12] el 3 de abril de 1910, le anunciaba a Ferenczi:

> Leonardo parte mañana a imprenta; luego voy a redactar el pequeño trabajo sobre la 'etiología materna'.[13]

Y el 26 de mayo le decía a Jung:

> Mi pequeño trabajo sobre la *Vida Amorosa* no ha avanzado más allá de la primera frase, debido a lo incapaz que me siento actualmente; pero confío que recuperaré energías en los próximos días y que le podré remitir muy pronto este trabajo [...] como colaboración para el próximo *Jahrbuch*.[14]

Y, en efecto, el artículo apareció en 1910, en el volumen dos, segundo número, del *Jahrbuch für Psychoanalytisches und psychopathologis-*

11 *Ibíd.*, pp. 221-226.

12 El segundo Congreso internacional de psicoanálisis, cuyo resultado fue la constitución de la I.P.A., tuvo lugar en Nuremberg, el 30 y 31 de marzo de 1910.

13 Sigmund Freud-Sándor Ferenczi, *Correspondance*, t. 1, carta 126 F, Calmann-Lévy, París, 1992, p. 166.

14 Sigmund Freud-Carl. G. Jung, *Correspondencia*, carta 194 F, Taurus, Madrid, 1978, p. 378.

che Forschungen, en las páginas 389-397, en la época en que Jung era el editor de esa publicación.

En el artículo publicado, Freud reitera las observaciones presentadas en la conferencia pronunciada ante la Sociedad psicoanalítica de Viena. Pero en el escrito, Freud cumple una exigencia de *verosimilitud* que no había aparecido en la conferencia.

Primero, de acuerdo a su muy peculiar estilo de anteponer una objeción a la comunicación de un descubrimiento del psicoanálisis, dice:

> Si ahora abarcamos con la mirada todos los rasgos del cuadro aquí descrito (las condiciones de que la amada no sea libre y de su liviandad, el alto valor que se le confiere, la necesidad de sentir celos, la fidelidad, conciliable empero con los sucesivos relevos dentro de una larga serie, y el propósito de rescatarla), juzgaremos harto improbable poder derivarlos de una fuente única.[15]

Inmediatamente, afirma su conclusión:

> Esa elección de objeto de curioso imperio y esa rara conducta tienen el mismo origen psíquico que en la vida amorosa de las personas normales; brotan de la fijación infantil de la ternura a la madre y constituyen una de las consecuencias de esa fijación.[16]

Y en el párrafo siguiente, a pesar de la inobjetable claridad de la exposición de las fantasías estudiadas, Freud considera que:

> Ahora debemos tornar verosímil [*wahrscheinlich*] que los rasgos característicos de nuestro tipo, tanto sus condiciones de amor como su conducta en ese terreno, surgen efectivamente de la constelación materna.[17]

Porque, según Freud,

> la segunda condición de amor, la liviandad del objeto elegido, parece contrariar enérgicamente una derivación del complejo materno [*Mutterkomplex*, *mother-complex*],

ya que ante el pensamiento consciente del adulto,

15 Sigmund Freud, "A special type of choice of object made by men", *S. E.*, v. XI, *op. cit.*, p. 168 ["Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre", *O. C.*, v. XI, *op. cit.*, p. 162].

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 169 [*ídem*].

> la madre aparece como una personalidad de pureza moral inatacable, y nada resulta tan afrentoso –cuando viene de afuera– ni se siente tan penoso –cuando viene de adentro– como una duda sobre este carácter de la madre.

Entonces, para resolver esta contrariedad, Freud anuncia que

> ese nexo de la más tajante oposición entre la 'madre' y la 'mujer fácil' nos incitará a explorar la historia de desarrollo y el nexo inconsciente de esos dos complejos.[18]

Aparentemente, en la última frase se refiere a un complejo que remitiría a la 'madre' y a otro que remitiría a la 'mujer fácil', aunque aquí no los nombra. Luego, alejándose del tema de las fantasías tratadas en ese artículo, en un largo párrafo, Freud presenta el aspecto general, psicológico, de la cuestión del esclarecimiento sexual del niño. Dice que

> lo que en estas revelaciones ejerce el influjo más intenso sobre el iniciado es su referencia a los padres propios. A menudo el oyente las desautoriza directamente, por ejemplo con estas palabras: 'Es posible que tus padres u otras personas hagan algo así entre ellos, pero los míos no; es imposible'.

Posteriormente, el muchacho se entera de la actividad de las prostitutas y, finalmente,

> se dice con cínica corrección que a pesar de todo no es tan grande la diferencia entre la madre y la prostituta, pues ambas en el fondo hacen lo mismo. En efecto, aquellas comunicaciones de esclarecimiento le han despertado las huellas mnémicas de sus impresiones y deseos de la primera infancia y, a partir de ellas, han vuelto a poner en actividad ciertas mociones anímicas. Empieza a anhelar a su propia madre en el sentido recién adquirido y a odiar de nuevo al padre como un competidor que estorba ese deseo; en nuestra terminología: cae bajo el imperio del complejo de Edipo.[19]

Y exactamente en ese lugar de la verosimilitud buscada por Freud con tantos cuidados, interviene Strachey mediante la inserción de una nota a pie de página que llama la atención de los lectores sobre la inverosimilitud de este asunto de complejos: "*This appears to be Freud's first published use of the actual term*" (Éste parece ser el primer uso publicado del término propiamente dicho). En el párrafo siguiente,

18 *Ibid.*, p. 170 [*ibid.*, p. 163].
19 *Ibid.*, p. 171 [*Ibid.*, p. 164].

Freud retoma el hilo del artículo, interrumpido por la brusca aparición del complejo recién llegado:

> Ahora bien, tras inteligir esta pieza del desarrollo anímico ya no podemos hallar contradictorio e inconcebible que la condición de la liviandad de la amada se derive directamente del complejo materno [*Mutterkomplex, mother-complex*].

Pero Freud no dice nada más acerca de este último complejo ni sobre la articulación de este complejo materno, en el cual el padre no desempeña ningún papel, con el complejo de Edipo. Strachey tampoco da entrada al complejo materno en el índice general de la *Standard Edition*, a pesar de que Freud recurrió otras veces a este complejo, a propósito de discusiones clínicas ajenas al tema del complejo de Edipo, en 1912, en el artículo "Contribuciones para un debate sobre el onanismo";[20] en 1915, en "Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica",[21] y en el artículo de 1922 "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad".[22]

El artículo de 1910 continúa con el cuarto punto:

> En realidad, el *motivo del rescate* tiene su significado y su historia propios, y es un retoño autónomo del complejo materno [*mother-complex, Mutter-*] o, mejor dicho, parental [*parental-complex, Elternkomplex*].

En un escrito tan breve, Freud ha recurrido a dos complejos no nombrados, a un complejo materno, a un complejo parental y al complejo de Edipo; en total, ha recurrido a *cinco complejos diferentes, sin definir ninguno de ellos*.

Y, para no dejar dudas de que el tema del complejo de Edipo es ajeno al tema de la fantasía del cuarto tipo de elección de objeto, cito los últimos párrafos del mismo artículo:

> Al enterarse el niño de que debe la vida a sus padres, de que la madre le ha 'regalado la vida', en él se aúnan mociones tiernas con las de una manía de grandeza en pugna por la autonomía, para generar el deseo de devolver ese regalo a los padres, compensárselo por uno de igual valor. Es como si el desafío del muchacho quisiera decir: 'No necesito nada de mi padre, quiero devolverle todo lo que le he costado'. Forma

20 Sigmund Freud, *S. E.*, v. XII, *op. cit.*, p. 249 [*O. C.*, v. XII, *op. cit.*, p. 258].

21 Sigmund Freud, *S. E.*, v. XIV, *op. cit.*, pp. 267-268 [*O. C.*, v. XIV, *op. cit.*, pp. 267-268].

22 Sigmund Freud, *S. E.*, v. XVIII, *op. cit.*, p. 231 [*O. C.*, v. XVIII, *op. cit.*, p. 225].

> entonces la fantasía de *rescatar al padre de un peligro mortal*, con lo cual queda a mano con él.

Y, finalmente, respecto a la madre:

> El hijo se muestra agradecido deseando tener un hijo de la madre, un hijo igual a él mismo; vale decir: en la fantasía de rescate se identifica plenamente con el padre. Este solo deseo, el de *ser su propio padre*, satisface toda una serie de pulsiones: tiernas, de agradecimiento, concupiscentes, desafiantes, de autonomía.[23]

Lisa y llanamente, este catálogo de fantasías[24] que Freud despliega a propósito del tema del rescate constituye una objeción mayor a las generalizaciones psicologizantes construidas por el mismo Freud a propósito del papel del padre en la organización de la sexualidad infantil. Porque en estas fantasías, el padre no cumple la función de rival sexual temible que le atribuye lo que –de acuerdo con Freud– popularmente se conoce como complejo de Edipo.

Además, la exigencia de tornar verosímil la derivación de las tres primeras condiciones del amor de un complejo materno proviene de la creencia de Freud en la constante y exclusiva adversidad del público hacia las comunicaciones de los hallazgos del psicoanálisis. Pero, si no nos adherimos a las creencias de Freud, lograremos reconocer no sólo la hostilidad sino también la aceptación del psicoanálisis por parte del público, debidas o no al funcionamiento de la transferencia.[25] Wittgenstein tenía razón en la carta a Norman Malcom del 6 de diciembre de 1945:

> Yo también quedé muy impresionado la primera vez que leí a Freud. Es extraordinario. Desde luego que está lleno de pensamientos cuestionables & su encanto & el encanto del tema es tan grande que te puede engañar con facilidad. Él siempre acentúa qué grandes fuerzas en la

23 Sigmund Freud, "A special type of object choice", *S. E.*, v. XI, *op. cit.*, v. XI, pp. 172-173 ["Sobre un tipo particular de elección de objeto...", *op. cit.* p. 166].

24 La concepción lacaniana de la fantasía como una relación entre el sujeto tachado y el objeto *a* desplazó la concepción freudiana de la fantasía, vigente en 1910.

25 Sobre el desconocimiento de Freud de las transferencias que él mismo causaba, cfr. Roland Léthier, "La intervención de los surrealistas...", en *Artefacto 4*, EPEELE, México, 1993, pp. 91-107, a propósito de A. Breton; George Henri Melenotte, "Una ruptura que revela un error", en *Artefacto 4*, *op. cit.*, pp. 37-57 y Rodolfo Marcos Turnbull, "La travesía de la peste", *infra*, a propósito de C. G. Jung; Miguel Felipe Sosa, "El control: una dificultad de nominación", en *Puntuación y estilo en psicoanálisis*, Sitesa, México, 1989, pp. 57-69, a propósito de G. Groddeck.

> mente, qué fuertes prejuicios obran contra la idea del psicoanálisis. Pero nunca dice qué enorme encanto tiene la idea para la gente, como lo tiene para el mismo Freud.[26]

FREUD EN VIENA, EN 1910

Hoy estamos en condiciones de elaborar algunas hipótesis sobre las razones de Freud para incrustar una cuestión de verosimilitud en la presentación pública de un texto psicoanalítico. Y si estas hipótesis, por mínimas que sean, nos permitieran ubicar estas razones en el tiempo en el que tuvieron vigencia, lograríamos organizar una posición en el psicoanálisis más de acuerdo con la situación de éste en el fin del siglo veinte que con la situación que le tocó protagonizar a Freud en el psicoanálisis de 1910.[27]

Desde los primeros meses de aquel año, Freud tuvo que enfrentar la violenta polémica pública desencadenada por la conferencia *Die* Fackel-*Neurose* (La neurosis de *Fackel*) pronunciada el 12 de enero de 1910 por Fritz Wittels en la Sociedad Psicoanalítica de Viena. En esa conferencia, armado de terminología psicoanalítica, Wittels atacó salvajemente a Karl Kraus, director del periódico vienés *Die Fackel*. Evidentemente, ni lerdo ni perezoso, Kraus recurrió a las páginas de su publicación para responder a los insultos de Wittels, poniendo en tela de juicio a éste y también al psicoanálisis.

Como era de esperar, Freud no permaneció indiferente ante el escándalo producido por la disputa de Wittels con Kraus debido a la excepcional mordacidad de los escritos de este último. El 13 de febrero de 1910, en una carta a Ferenczi, afirma:

> Por el lado del *Fackel*, el psicoanálisis está amenazado por un ataque malévolo a causa de la conferencia de Wittels sobre la 'neurosis fackeliana'. Usted conoce la vanidad y la grosería desmesuradas de este animal talentoso de K.[arl] K.[raus]. Yo he dado la consigna de abstenerse absolutamente de toda reacción; nos recuperaremos, pero la popularidad que proporciona el *Fackel* es casi tan desagradable cuando

26 Norman Malcom, *Ludwig Wittgenstein*, Mondadori, Madrid, 1990, p. 121.

27 En 1910 el papel del psicoanalista en el funcionamiento de la transferencia no estaba elucidado. Esto es un rasgo específico de la situación del psicoanálisis en la época de su inauguración por Freud.

> es negativa como cuando es positiva. Por eso, en términos generales, hoy estoy de mal humor.[28]

El 12 de abril del mismo año, en otra carta a Ferenczi, Freud insiste:

> El Kraus (del *Fackel* [Antorcha]) ha lanzado algunos fuegos estúpidos de su espíritu contra el ΨA. En todo caso es interesante enterarse de lo que puede permitirse un 'combatiente de la civilización' en Viena. El secreto –no lo repita– es que es un imbécil y un chiflado, poseedor de un gran talento de farsante. Así, por ejemplo, puede representar el inteligente o el indignado.

E inmediatamente, anuncia:

> Cuando haya superado este mal momento de fatiga, lograré, bastante bien, escribir la primera contribución a la vida amorosa del hombre.[29]

Así pues, Freud afirma claramente que el escándalo protagonizado por Wittels y Kraus atraviesa –obstaculizando– la redacción de *Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I)* (Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribución a la psicología del amor, I)).

Sin haber obtenido respuesta de Ferenczi, Freud insiste en declarar abiertamente su dificultad para redactar este artículo en la carta a Jung del 26 de mayo de 1910 citada *supra* y, de una manera más indirecta, en la carta a Abraham del 5 de junio del mismo año:

> [...] he podido trabajar muy poco. Aun así, estoy preparando un trabajito sobre la vida amorosa para el *Jahrbuch*.[30]

Entonces, si la escritura de este artículo estuvo tan marcada por el "mal momento" que pasó Freud debido al enfrentamiento entre Wittels y Kraus, y si Freud consideraba –como le escribe a Jung en la misma carta del 26 de mayo de 1910– que en Viena tenía que mostrarse especialmente reservado,[31] por lo que se impedía participar públicamente en la polémica, *quizás* la necesidad de verosimilitud incrustada en ese artículo –y, por lo tanto, la función de la aparición del complejo de Edipo– provengan de alguna de las circunstancias de ese enfrentamiento de 1910, ya que, como lo hemos demostrado más arriba, esa

28 Sigmund Freud-Sándor Ferenczi, *op. cit.*, carta 112 F, p. 148.

29 *Ibid.*, carta 128 F, p. 171.

30 Sigmund Freud-Karl Abraham, *Correspondencia*, Gedisa, Barcelona, 1979, p. 117.

31 Sigmund Freud-Carl G. Jung, *op. cit.*, carta 194 F, p. 379.

necesidad no se origina en las fantasías presentadas en el texto en cuestión.

El artículo de Edward Timms "La 'mujer niña': Kraus, Freud, Wittels e Irma Karczewska", publicado en este mismo número de *Artefacto*, amplifica los detalles de ese *affaire* y, así, muestra cuán íntimamente involucrado estaba Freud en este asunto, dando más fundamento a la hipótesis aquí planteada sobre las razones de la presentación en público del complejo de Edipo.

Además, aquel año de 1910, en el congreso de Nuremberg, como sabemos, sobrevino la fundación de la Asociación Psicoanalítica Internacional, institución cuya presidencia estaba destinada a Carl Gustav Jung, por una clara y deliberada elección de Freud, y durante un período ¡vitalicio! Este acontecimiento institucional fue solidario del abandono de Freud de los puestos directivos del movimiento psicoanalítico, incluso el de la presidencia de la Sociedad Vienesa. En la carta a Ferenczi del 3 de abril de 1910, inmediatamente antes de anunciar la redacción de su breve trabajo sobre la "etiología materna", a manera de epílogo del reciente congreso, Freud afirma:

> Con la Dieta de Nuremberg termina la infancia de nuestro movimiento; ésa es mi impresión. Espero que ahora se anuncie una juventud rica y bella.[32]

Así pues, *Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I)* (Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribución a la psicología del amor, I)) es el primer trabajo de Freud anunciado para la nueva época del movimiento psicoanalítico.

Y a propósito de Jung cabe indicar que aunque Freud ya había utilizado el término "complejo" –en un sentido semejante al junguiano– en 1892[33] en un borrador de la *Comunicación preliminar* (en cuyo tercer capítulo, firmado por Breuer, también aparece el término en cuestión), y en 1895 en el *Proyecto*,[34] es decir, antes del encuentro con Jung, el uso freudiano del término "complejo" estuvo enlazado a la presencia de los suizos –especialmente Jung– en la política del movimiento psicoanalítico y a la relación personal, íntima, de Freud con Jung. De

32 Sigmund Freud-Sándor Ferenczi, *op. cit.*, carta 126 F, p. 166.

33 Sigmund Freud, *S. E.*, v. I, *op. cit.*, p. 149. El borrador se publicó en 1941, en *G. W.*, v. 17, pp. 17-18.

34 *Ibid.*, p. 355.

hecho, "complejo" fue un término acarreado desde Zurich por los experimentos de asociaciones verbales.

En la reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 26 de febrero de 1908, Freud se pronunció acerca de estos experimentos:

> Por una parte, resulta sumamente valioso, ya que permitió que Jung se acercara a nosotros, y atrajera hacia el psicoanálisis a círculos más amplios. Por otra parte, trátase de un método rudimentario, muy inferior al psicoanálisis;[35]

y acerca de los complejos:

> Cuando en el curso del análisis algo es incomprensible o se llega a un punto muerto, la técnica psicoanalítica ya no busca los complejos.[36]

En 1914, Freud confirma en público lo fundamental de su anterior afirmación hecha en privado y añade más precisión:

> Una [...] contribución de la escuela suiza, que quizás debe acreditarse íntegramente a Jung, no puedo yo tasarla en tanto como hicieron muchas personas ajenas a la materia. Aludo a la doctrina de los *complejos*, surgida de los *Diagnostischen Assoziationsstudien* [Estudios diagnósticos de la asociación] (1906-09). No dio por resultado una teoría psicológica ni pudo articularse de una manera natural con la trabazón de las doctrinas psicoanalíticas. En cambio, la palabra 'complejo', término cómodo y muchas veces indispensable para la síntesis descriptiva de hechos psicológicos, ha adquirido carta de ciudadanía en el psicoanálisis. Ningún otro de los nombres y designaciones que el psicoanálisis debió inventar para sus necesidades ha alcanzado una popularidad tan grande ni ha sido objeto de un empleo tan abusivo en perjuicio de formaciones conceptuales más precisas.[37]

Sin embargo, en el artículo de 1910, Freud tartamudea[38] la palabra "complejo", la repite sin ton ni son, a propósito del padre, de la madre, o de nada; como disco rayado machaca –cinco veces– complejo d', complejo d', complejo d', complejo, complejo, de tal manera que también debemos considerar que, *quizás*, la necesidad de verosimilitud que lo afectó durante la prolongada redacción de la primera de sus

35 *Las reuniones de los miércoles*, t. 1, *op. cit.*, pp. 339-340.

36 *Ibid.*, p. 340.

37 Sigmund Freud, *O. C.*, v. XIV, *op. cit.*, p. 28.

38 Aunque de una manera distinta al tartamudeo de Benveniste, Lévi-Strauss y Lacan tal como lo define y estudia Dany Robert Dufour en *Le bégaiement des maîtres*, François Bourin, París, 1988.

contribuciones a la psicología de la vida amorosa provenía de la inverosímil situación en la que él se encontraba por haber puesto a Jung en la dirección del movimiento psicoanalítico internacional.

Así pues, y aunque nos abstengamos de confirmar estas hipótesis –en este momento, es preferible mantener la incertidumbre–, por poco que estudiemos las circunstancias de Freud en Viena en 1910, encontraremos razones de él y de nadie más que de él –del único que por fundador estuvo en posición de decir la última palabra en psicoanálisis–, razones solamente vigentes en esa época, que nos harían aprehensible la búsqueda de Freud de un elemento de verosimilitud para la publicidad del psicoanálisis.

FROMM FREUDIANO

Fromm cuenta que su encuentro con Freud estuvo marcado por un incidente en cuya explicación intervenía el complejo de Edipo. Fromm recuerda con toda claridad

> un incidente –debo haber tenido doce años– que estimuló mis ideas mucho más intensamente que cualquier experiencia anterior, y que preparó un interés en Freud que no habría de manifestarse sino hasta diez años después.
>
> He aquí el incidente: Conocí a una joven, amiga de la familia. Tendría tal vez veinticinco años de edad; era hermosa, atractiva, además de ser pintora la primera que jamás conocí. Recuerdo haberme enterado de que había estado comprometida en matrimonio pero que algún tiempo después había roto el compromiso; recuerdo que casi invariablemente acompañaba a su padre viudo. [...] Un día me enteré de la fatal noticia: su padre había muerto, e inmediatamente después ella se había suicidado dejando una nota en la cual expresaba su deseo de ser enterrada junto con su padre.
>
> Jamás había oído hablar del complejo de Edipo ni de fijaciones incestuosas entre hija y padre, pero me sentí profundamente conmovido. [...] Me consumía pensar: '¿Cómo es posible?' ¿Cómo es posible que una joven y bella mujer pudiese amar tanto a su padre que prefiriese ser enterrada junto a él, que vivir para los placeres de la vida y el arte?
>
> Ciertamente no pude contestar porqué, pero el '¿cómo es posible?' se me quedó grabado. Y cuando conocí las teorías freudianas, éstas parecieron encerrar la respuesta a una experiencia aterradora y enigmática

> que me sacudió en una época en que empezaba a entrar en la adolescencia.[39]

Fromm pifió. Difícilmente una teoría puede contener la respuesta a una experiencia tan fuerte como la que relata. Y el psicoanálisis que le tocó no le modificó la orientación de sus movimientos. Por eso, en voz pasiva, podríamos decir que Fromm resultó *pifiado*.

Y con motivo del complejo de Edipo, otra vez, Fromm cometió una pifia descomunal. Porque él no cuestionaba la función de este complejo sino que trataba de corregir una "limitación del pensamiento de Freud" en una cuestión que consideraba como uno de los fundamentos del psicoanálisis:

> El concepto del complejo de Edipo, que Freud presentó tan espléndidamente, se convirtió en una de las piedras angulares de su sistema psicológico.[40]

Ni más ni menos, Fromm pasó por alto los elementos "contingentes, condicionados al tiempo", los elementos "accidentales y que están vinculados con la época",[41] claves en la lectura frommiana de Freud, y se remontó hasta las lejanas épocas en que los temas de la *Orestíada* de Esquilo tenían plena actualidad, sin detenerse en la Viena de Freud.

Por eso, en *El lenguaje olvidado* y *Grandezas y limitaciones del pensamiento de Freud*, Fromm no critica ni "revisa" el complejo de Edipo. Respecto a éste, solamente "pone en duda la exactitud de la teoría"[42] del componente incestuoso y dice cuál debería ser la comprensión correcta del mito de Edipo para que el complejo derivado de él mantuviese el lugar de fundamento que él creía que Freud le había dado. Como hipótesis, incluyendo en sus especulaciones a *Edipo en Colono* y *Antígona* de Sófocles –lo que Freud no hizo porque no era necesario para el uso que él hacía de *Edipo Rey*– Fromm afirma que

> el mito puede ser entendido no como un símbolo del amor incestuoso entre madre e hijo, sino de la rebelión del hijo contra la autoridad del

39 Erich Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, Herrero Hermanos, México, 1964, pp. 13-14.

40 Erich Fromm, *El lenguaje olvidado*, Hachette, Buenos Aires, 1972, p. 149. Sobre la creencia de Fromm en el carácter fundamental del complejo de Edipo, cfr. también Erich Fromm, *Grandezas y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI, México, 1981, pp. 41-54.

41 Erich Fromm, *Grandezas y limitaciones...*, *op. cit.*, p. 15.

42 Erich Fromm, *El lenguaje olvidado, op. cit.*, p. 151.

> padre en la familia patriarcal; que el matrimonio de Edipo y Yocasta no es más que un elemento secundario, uno de los símbolos de la victoria del hijo, que toma el lugar del padre y con él todas sus prerrogativas.[43]

Fromm considera que

> analizando en su conjunto la trilogía de Edipo se ve que su tema principal es la lucha contra la autoridad paterna y que las raíces de esa lucha van hasta la antigua lidia entre los sistemas sociales del matriarcado y el patriarcado,[44]

que

> Edipo, aunque es un hombre, pertenece al mundo de las diosas matriarcales, y su fuerza reside en su conexión con ellas,[45]

y que

> puede suponerse que Sófocles se propuso sugerir la idea de que el mundo patriarcal había triunfado, pero que sería derrotado si no adoptaba los principios humanistas del anterior orden matriarcal.[46]

Pero estas especulaciones entusiastamente matriarcalistas, apoyadas en las ideas de Bachofen, sólo tendrían lugar si, en efecto, el complejo de Edipo fuese "una de las piedras angulares" del psicoanálisis. Pero Fromm, en su obra, no ha demostrado ese lugar del Edipo. Pifió, porque hoy parece suficientemente demostrado que Freud recurrió al complejo de Edipo para resolver en un momento preciso una situación singularmente difícil para él mediante lo que consideraba un rasgo de "verosimilitud", no como un fundamento del psicoanálisis. Éstos no se construyeron en el mismo momento de la inauguración[47] del psicoanálisis –Freud estaba advertido de ello; lo demuestra, entre otros, el primer párrafo de *Pulsiones y destinos de pulsión*–. Además, Freud no se negaba a

> adoptar provisionalmente algún supuesto y someterlo a prueba de manera consecuente hasta que fracase o se corrobore.[48]

43 *Ibid.*, pp. 151-152.
44 *Ibid.*, p. 153.
45 *Ibid.*, p. 162.
46 *Ibid.*, p. 170, n. 34.
47 La cuestión de los fundamentos del psicoanálisis se encuentra dispersa, tratada de diversas maneras, en la obra de Jacques Lacan. Sobre este tema ver también Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, E.P.E.L., París, 1993, y "Punto de vista lacaniano en psicoanálisis", *infra*.
48 Sigmund Freud, "Introducción del narcismo", *O. C.*, v. XIV, *op. cit.*, p. 75.

Por lo tanto, porque el complejo de Edipo no es una de las piedras angulares del psicoanálisis, lo más claro que queda del discurso de Fromm sobre esta cuestión es su posición de "salvador", del que amplía las "limitaciones" o corrige las "inexactitudes" de Freud. Como si se metiera en su pellejo para escribir la versión exacta y completa del psicoanálisis, como un Pierre Menard redivivo. Pero Fromm lleva tan lejos su "misión" respecto a Freud, que en su afán mesiánico de corregir sus errores, incluso hace desaparecer la singularidad de la transferencia y la asociación libre[49] –la llamada regla fundamental–, es decir, hace desaparecer lo más singular de la experiencia del psicoanálisis; dicho de otra manera, el afán de Fromm hace desaparecer nada menos que la especificidad de la posición del psicoanalista.[50] No obstante, o más exactamente, a causa de su "misión" Fromm afirmó rotundamente su pertenencia a una institución freudiana. En una carta a Martin Jay del 14 de mayo de 1971, le dice:

> Fui separado como miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional, a la cual había pertenecido, y soy todavía (1971) miembro de la Washington Psychoanalytic Association, que es una institución freudiana.[51]

Fromm era freudiano de una manera semejante a la de los miembros de la Sociedad Psicoanalítica Británica en la época de las controversias suscitadas por las diferencias entre Anna Freud –dirigente del grupo llamado vienés– y Melanie Klein. En un memorandum del 21 de septiembre de 1942, Edward Glover describe así la situación de ese momento:

> 1 El grupo 'Viena' se considera a sí mismo como un núcleo típicamente freudiano que no difiere de ninguna manera de cualquier otro grupo freudiano.

49 Ver a propósito de la transferencia especialmente Erich Fromm, *Grandezas y limitaciones...*, op. cit., pp. 54-61. En la página 101 de la misma obra Fromm resume su posición ante las asociaciones libres a propósito de *La interpretación de los sueños*: "El método de las inacabables asociaciones de Freud es una expresión de resistencia contra la comprensión de sus sueños".

50 Aunque complica enormemente el desempeño de su función, hasta un punto que aparentemente él no imagina, Fromm sugiere que el analista sea real para el analizante, que pierda su carácter fantasmagórico. Ver *Grandeza y limitaciones...*, *op. cit.* p. 60.

51 Carta de Erich Fromm a Martin Jay citada en Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1989, p. 157.

> 2 El grupo 'Klein' se considera a sí mismo como un núcleo freudiano, aunque consideran que han agregado conocimientos vitales y han expandido la enseñanza freudiana en muchas si no en la mayoría de las direcciones.
>
> 3 El grupo Viena considera que en muchos aspectos importantes (no estoy seguro en cuántos aspectos) el trabajo del grupo Klein es una desviación, y a veces está en oposición, de la teoría y práctica freudianas clásicas.
>
> 4 El grupo (¿medio?, ¿moderado?, ¿de compromiso?, ¿compuesto?, ¿restante?, título incierto) se considera a sí mismo también como un grupo freudiano.[52]

Entonces, el carácter freudiano de los tres grupos no logró atenuar las diferencias en sus prácticas clínicas y concepciones doctrinarias que amenazaban con hacer estallar la Sociedad; sólo expresaba la declaración de sus miembros respecto a cierta relación de ellos con Freud –que incluía un punto de apoyo cierto en textos freudianos publicados– que les permitía continuar formando parte de la misma "masa artificial" –la I.P.A.– aunque practicaran el psicoanálisis de manera radicalmente distinta, especialmente los miembros del "grupo Viena" y el "grupo Klein".

En consecuencia, este carácter freudiano sólo remite a una manera genealógica de insertarse en el movimiento psicoanalítico inaugurado por Freud, independientemente de las características de la práctica de cada uno de sus integrantes, incluida la de Fromm, que abandonó los rasgos singulares del psicoanálisis y también se apoyaba ciertamente –casi exclusivamente– en textos freudianos. Tanto, que a Víctor Saavedra le llama la atención "su [de Fromm] ignorancia mayúscula del desarrollo posfreudiano".[53]

Conversando con Rush Rhees, Wittgenstein observaba que

> para aprender de Freud hay que ser crítico, y el psicoanálisis por lo general lo impide.[54]

52 Edward Glover, en *The Freud-Klein Controversies 1941-45*, Ed. Pearl King y Riccardo Steiner, Routledge, Londres, 1992, p. 599.

53 Víctor Saavedra, *La promesa incumplida de Erich Fromm*, Siglo XXI, México, 1994, p. 59.

54 Ludwig Wittgenstein, *Lectures...*, *op. cit.*, p. 41 [*Lecciones...*, *op. cit.*, p. 115].

El tratamiento frommiano de la cuestión del complejo de Edipo muestra que Wittgenstein tenía razón a propósito de la primera parte de esta observación.[55] Fromm freudiano no fue crítico, por eso no aprendió de Freud, y quizás por eso ignoró a Lacan, como éste dice en la conferencia del 3 de febrero de 1975, en Londres. Allí, Lacan se sorprendía:

> Sé que aún se me ignora. Podemos tomar a Erich Fromm como un nombre dentro del psicoanálisis que no me menciona. [...] El libro de Erich Fromm *La crisis del psicoanálisis* –él considera que hay menos gente que se hace analizar en Norteamérica– me ha sorprendido, no me menciona. Para él sigo siendo un desconocido.[56]

El lector estudioso de la obra de Lacan que lea *La crisis del psicoanálisis*,[57] especialmente los capítulos primero "La crisis del psicoanálisis" y quinto "El complejo de Edipo: comentarios sobre el caso del pequeño Hans", entenderá la sorpresa de Lacan. Allí Fromm se acerca al punto de vista lacaniano a propósito de los discípulos de Freud, de la situación del psicoanálisis en los Estados Unidos y del caso mencionado (caracterizado por la carencia del padre), comentado mucho más detalladamente por Lacan –y desde una posición muy distinta a la de Fromm– en *La relation d'objet et les structures freudiennes* ["La relación de objeto y las estructuras freudianas"], seminario de 1956-1957.[58]

CONCLUSIÓN

En una nota a pie de página agregada en 1920 a los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud afirmó claramente que el reconocimiento del complejo de Edipo "ha pasado a ser el *shibbólet* que separa a los partidarios del análisis de sus oponentes". Etcheverry –uno de los traductores de Freud al castellano– explica: "Alude a Jueces, 12: 5-6; los galaditas distinguían a sus enemigos, los efraimitas, porque estos no podían pronunciar «*sh*ibbólet»; decían «sibbólet»".[59] Los dos ver-

55 Cualquier respuesta a la segunda observación de Wittgenstein excede los límites de este artículo

56 Notas de Hebe Friedenthal de la conferencia de Jacques Lacan en Londres, el 3 de febrero de 1975, aparecidas en *Revista Argentina de Psicología*. La fotocopia que poseo carece de otros datos editoriales.

57 Erich Fromm, *La crisis del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1972.

58 Especialmente, en las sesiones del 6, 13, 20 y 27 de marzo, 3 y 10 de abril, 8, 15, y 22 de mayo, 5, 19 y 26 de junio y 3 de julio de 1957.

59 Sigmund Freud, *O. C.*, v. VII, *op. cit.*, p. 206.

sículos del libro de los Jueces aludidos por Freud dicen (en la versión de Nacar y Colunga):

> Los galaditas se apoderaron de los vados del Jordán, enfrente de Efraim; y cuando llegaba alguno de los fugitivos de Efraim, diciendo: "Dejadme pasar", le preguntaban: "¿Eres efraimita?" Respondía: "No". Entonces ellos le decían: "A ver, di: *schibbolet*", y él decía *sibbolet*, pues no podían pronunciar así. Los hombres de Galad le cogían y le degollaban junto a los vados del Jordán. Murieron entonces cuarenta y dos mil hombres de Efraim.

Así pues, para Freud, en 1920, el complejo de Edipo era el rasgo distintivo que establecía la diferencia fundamental entre los partidarios y los enemigos del psicoanálisis; era un complejo que, lo mismo que en 1910 –momento de su aparición en un texto publicado de Freud–,[60] cumplía una función importante en las consideraciones sobre la política del psicoanálisis, sobre la publicidad del psicoanálisis.

Entonces, a modo de conclusión, el complejo de Edipo no solamente se aleja de consideraciones de orden clínico sino que se hace necesario interrogar radicalmente las elaboraciones doctrinarias fundamentadas en este complejo, especialmente las referidas al papel que en el psicoanálisis le ha tocado representar al que se conoce como "el padre".

Y, *last but not least*, el reconocimiento del carácter freudiano de Fromm (sólo un inquisidor lo condenaría) plantea la necesidad de rectificar el uso lacaniano[61] de ese término. Porque "freudiano" remite –debido a que Lacan se declaró freudiano– a una posición que abrió la posibilidad de una renovación extraordinaria de la práctica clínica (entre otras razones, por el esclarecimiento del papel que le toca al analista) y la doctrina del psicoanálisis, y también remite –debido a que Fromm se declaró freudiano– a otra posición que conduce a la desaparición del psicoanalista y a la extinción del psicoanálisis. Parece que Freud y su obra constituyen el punto de partida de las dos posiciones mencionadas. Entonces, en la crítica del psicoanálisis –Freud y Lacan[62]

60 La frase "complejo de Edipo" aparece empleada por Ernest Jones, a propósito de *Hamlet*, en una carta a Freud del 18 de mayo de 1909, en *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908-1939*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1993, p. 24.

61 Por ejemplo, en la definición de campo y método freudianos propuesta por Jean Allouch, en *Freud, et puis Lacan*, citado *supra*, y en "Punto de vista lacaniano en psicoanálisis", *infra*.

62 Una de las escasas obras críticas de Lacan es la de Jean Allouch, *Marguerite ou*

incluidos– queda aun mucho por hacer. Y para avanzar en esta dirección sería oportuno responder a las críticas de Wittgenstein a Freud y al psicoanálisis. Contando con Lacan, que aprendió mucho de Freud, sería necesario demostrar, como propone Bouveresse, que

> el psicoanálisis podría, sin renunciar a lo esencial, lograr ponerse de acuerdo con lo que él [Wittgenstein] dice o, incluso, como a veces se sugiere, utilizar este género de crítica, considerada mucho más 'constructiva' que la de Popper, para tratar de clarificar y mejorar su posición.[63]

Los psicoanalistas se darán cuenta de que el problema aquí planteado pertenece en primer lugar al ámbito de la clínica psicoanalítica.

l'Aimeé de Lacan, 1a. ed., EPEL, París, 1990, 2a. ed. corregida y aumentada, EPEL, París, 1994.

63 Jacques Bouveresse, *Philosophie, Mythologie et Pseudo-science*. L'eclat, Combas, 1991, p. 10.

EL DESEO DE LA MADRE, LA RAZÓN DEL COMPLEJO DE EDIPO

Christiane Dorner

Este artículo podría titularse Madre, en toda su complejidad, porque parafraseando a Lacan respecto a La Mujer, "La Madre, eso, no existe". Escribir el "Deseo de la Madre" en la fórmula de la metáfora paterna en 1958 supone, no obstante, un referente a esos dos significantes: deseo y madre.

En francés, "madre" es antes que nada un sustantivo del género femenino que designa a una mujer que ha dado a luz uno o varios niños y por extensión al reino animal, una hembra que tiene uno o varios niños. Al insistir sobre la función, se encuentran expresiones tan diferentes como madre adoptiva, madre superiora, madre hospitalaria, matrona [*mère* (madre) *maquerelle*: regente de prostíbulo, proxeneta], y el uso metafórico del poeta: "¡Oh Francia, madre de las artes y las letras, con frecuencia tú me has nutrido con la leche de tu pecho!" (J. Du Bellay). Madre también adquiere el sentido de origen, de fuente, en la expresión "la desconfianza es madre de la seguridad"; de matriz, de molde conveniente para ciertos modelajes galvánicos, esos moldes se llaman madre cuando son cóncavos y padre cuando están en relieve. En el sentido de envoltura, la "duramadre" es la meninge más superficial, la más resistente, y la píamadre (la madre piadosa) la envoltura más fina, más delicada y nutritiva del cerebro. La membrana gelatinosa formada en la superficie de un líquido alcohólico por los micodermos de la fermentación acética en el origen de la fabricación del vinagre es

denominada madre de vinagre. Madre se convierte a veces en una especie de adjetivo (más que un atributo) como aparece en las expresiones "ser madre", "convertirse en madre", pero también en locuciones como "casa matriz". En fin, reuniendo todos esos sentidos diversos, "la madre-gota de nuestras cubas" (Th. Gautier) designa el extracto más puro y más fino, lo que hay de más auténtico y mejor, de más garantizado en cuanto al origen.[1]

Escribir el Deseo de la Madre como lo hizo Jacques Lacan en 1958, liga la madre a su deseo y al objeto de ese deseo, pero también al deseo tomándola por objeto. Como madre sólo se sostiene de esa relación al deseo, al punto que se podría sostener que la madre es verdaderamente Madre, origen del Deseo, como el padre es Padre del Nombre.

Después de haber allanado con Schreber el terreno de "qué es un padre" en el transcurso del seminario de 1955-1956 sobre *Las estructuras freudianas de las psicosis*,[2] y de lo que el niño es para su madre, durante el seminario de 1956-1957, *La relación de objeto*,[3] Lacan propone en 1958, la fórmula lógica de la metáfora paterna, en la que el padre desaparece en beneficio del Nombre-del-Padre, y la madre en beneficio del Deseo de la Madre.[4]

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \bullet \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado al sujeto}} \rightarrow \text{Nombre-del-Padre} \left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}} \right)$$

De la puesta en juego de la función de Nominación resultante del Padre en la relación primordial del niño a su madre, a su deseo y al falo –en un mundo organizado por el lenguaje y bajo la marca del significante fálico para los dos sexos–, surgen efectos de sujeto. La doble vertiente del deseo de la madre, que en francés proviene de la ambigüedad del "de", aparece desde el inicio. Esta locución puede designar a la vez, el deseo que anima a la madre o el que se puede tener por ella. Esta indistinción en la escritura del Deseo de la Madre me parece absoluta-

1 Según *Le Grand Robert de la langue française*, t. 6, Les diccionnaires Le Robert, París, 1985, p. 383.

2 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes dans les psychoses* ["Las estructuras freudianas en las psicosis"], Seminario de 1955-1956.

3 Jacques Lacan, *La relation d'objet et les structures freudiennes* ["La relación de objeto y las estructuras freudianas"], Seminario de 1956-1957.

4 Jacques Lacan, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis", *Escritos* 2, Siglo XXI, 17a. ed., México, 1993, p. 513 [En el original: "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 557].

mente importante. Por lo mismo, ¿podría decirse que es inadecuado hablar de deseo del padre? Esta pregunta será retomada más tarde por Lacan, ya que en ese momento no la trata.

El nombre de metáfora para ese montaje lógico responde al hecho de que el Nombre-del- Padre sustituye el lugar primeramente simbolizado por la operación de la ausencia de la madre, como en la fórmula familiar de la metáfora o de la sustitución significante. Se ve que los polos de la constelación edípica están presentes, incluso si Lacan precisa que el "Un padre" necesario para la operación no es forzosamente el padre del sujeto[5] y que la madre no es carente sino por no hacer caso de la palabra del padre y por no atestiguar sobre el lugar que ella reserva al Nombre-del-Padre en la promoción de la Ley.[6] Hay que reconocer que ésta es una manera nueva de hablar del Edipo.

Así, la referencia al Edipo, por más incontorneable que sea para el psicoanalista, presenta una oportunidad de reflexión, de crítica. No es un dogma monolítico como se podría creer. Fromm también encuentra mal planteada por Freud la cuestión del Edipo. Es un punto sobre el cual insiste, acordándole un interés teórico determinante.

ERICH FROMM SE LAS TOMA CON EL COMPLEJO DE EDIPO

Por ejemplo, en 1951 en una obra titulada *El lenguaje olvidado*,[7] lo hace por el costado del mito. Para él, el mito no es ni un "esbozo pre-científico" del mundo o de la historia, ni el producto de una bella imaginación poética como se pensaba en el siglo XIX y a principios del siglo XX; tiene una significación religiosa y filosófica expresada simbólicamente por el relato manifiesto. Producto de la imaginación fértil de los pueblos primitivos, también contiene recuerdos de tiempos pasados. Erich Fromm piensa que J. J. Bachofen y S. Freud abrieron las vías hacia esta nueva comprensión del mito, y lo explica así:

> Freud tendía a ver en los mitos –como en los sueños– únicamente la expresión de impulsos irracionales, antisociales, en lugar de la sabiduría

5 *Ibid.*, p. 559 [*ibid.*, p. 557].
6 *Ibid.*, p. 560 [*ibid.*, p. 579].
7 Erich Fromm, *El lenguaje olvidado*, Hachette, 3a. ed., Buenos Aires, 1966.

> de épocas pasadas expresadas en un lenguaje específico, el de los símbolos.[8]

Una vez planteado esto, Fromm reprocha a Freud no haber concedido suficiente atención al mito, no haberse vinculado más que a la leyenda de *Edipo Rey* de Sófocles y no haberse interesado en el conjunto del mito, incluyendo igualmente *Edipo en Colono* y *Antígona*. Así, habría evitado el error de creer que

> este mito confirmaba su punto de vista de que los impulsos incestuosos inconscientes y el consiguiente odio al padre-rival se encuentran en todos los niños varones.[9]

Nada indica que Edipo haya sido atraído por Yocasta, ya que la única razón invocada del matrimonio de Edipo y Yocasta era que, por así decirlo, la reina estaba ligada al trono. Además, ¿cómo Edipo, ese héroe pleno de sabiduría y valor, habría podido cometer un crimen tan odioso? El incesto no es la cuestión importante del mito. Fromm expone su visión de las cosas:

> Vemos que el tema común de las tres tragedias es el conflicto de padres e hijos. En *Edipo Rey*, Edipo mata a su padre Layo, que había tratado de eliminar al niño. En *Edipo en Colono*, Edipo da rienda suelta a su intenso odio hacia sus hijos y en *Antígona* encontramos el mismo odio entre Creón y Hemón. El problema del incesto no existe ni en las relaciones de los hijos de Edipo con su madre, ni en las relaciones de Hemón con la suya, Eurídice.[10]

Fromm no retrocede ante la pregunta siguiente: ¿cómo explicar de modo distinto al de la tesis freudiana, la oposición del padre y del hijo?

> *Antígona* nos da un punto de partida. La rebelión de Hemón contra Creón tiene sus raíces en la particular disposición de las relaciones de Creón con Hemón. Creón representa el principio rígidamente autoritario, tanto en la familia como en el estado, y es contra de este tipo de autoridad que Hemón se rebela. Analizando en su conjunto la trilogía de Edipo se ve que su tema principal es la lucha contra la autoridad paterna y que las raíces de esa lucha van hasta la antigua lidia entre los sistemas sociales del matriarcado y del patriarcado. Edipo, lo mismo que Hemón y Antígona, representa el principio del matriarcado; los tres

8 Erich Fromm, *op. cit*, p. 149.
9 *Ibid.*, p. 151.
10 *Ibid.*, p. 153.

> atacan un orden social y religioso basado en el poder y los privilegios del padre.[11]

Esta demostración es inspirada a Fromm por los trabajos de Bachofen sobre la mitología griega. En su *Mutterrecht* publicado en 1861, fundándose sobre el análisis de documentos religiosos de la Antigüedad griega y romana, concluye que la supremacía de las mujeres –en el inicio de la historia de la humanidad en que las relaciones sexuales no estaban reglamentadas y en que sólo el parentesco maternal estaba fuera de duda– se expresaba no sólo en la organización social y familiar sino también en la religión. Pero en una época muy lejana los hombres vencieron a las mujeres, las sometieron y se volvieron amos en la jerarquía social.

> El sistema patriarcal que establecieron se caracteriza por la monogamia (al menos en lo que a las mujeres se refiere), por la autoridad del padre en la familia, y por el papel dominante de los hombres en una sociedad jerárquicamente organizada. [...] En lugar de las diosas madres los supremos gobernantes del hombre fueron dioses masculinos, lo mismo que el padre era el supremo gobernante de la familia.[12]

Fromm se detiene sobre ese matriarcado, del que es necesario destacar que igualmente interesó a Freud y a los primeros psicoanalistas (Lou Andreas Salomé, por ejemplo).

> Para el mundo matriarcal únicamente hay un solo lazo sagrado, el que une a la madre con el hijo y por consiguiente el matricidio es el más grave e imperdonable de los crímenes. [...] En el concepto matriarcal, todos los hombres son iguales ya que cada cual es hijo de una madre y todos hijos de la madre tierra.[13]

La tesis de Bachofen y del americano Morgan no sedujeron a los antropólogos, prosigue Fromm; pero un debate sobre *Las Madres* (cf. un libro de R. Briffault titulado así y aparecido en Nueva York en 1927) se abría y por largo tiempo. El 2/6/1932, en una carta dirigida a Stephan Zweig, Freud relata la desventura acaecida a Breuer en el momento del episodio del seudoembarazo de Anna O. Lamenta su huida ante las ruidosas manifestaciones de la transferencia de Anna:

11 *Ibid.*, pp. 153-154.
12 *Ibid.*, pp. 154.
13 *Ibid.*, p. 155-156.

> En aquel momento tuvo él en la mano la llave que hubiera abierto las "puertas a las madres", pero la dejó caer [...].[14]

Así, en 1932, citando al Fausto, hay para Freud un secreto de las Madres. Acaba de renovar su presentación de la *Sexualidad femenina* en 1931 y su sorpresa es grande ante la importancia del apego temprano a la madre.

> La intelección de la prehistoria preedípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante al que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la griega.
>
> En este ámbito de la primera ligazón-madre todo me parece tan difícil de asir analíticamente, tan antiguo, vagaroso [*schattenhaft*], apenas reanimable, como si hubiera sucumbido a una represión particularmente despiadada.[15]

Fromm reconoce que un elemento del mito de Edipo que parece contradecir su posición es la figura de Yocasta. Al suponer que ella simboliza el principio materno, ¿porqué la madre es vencida, destruida en lugar de conseguir la victoria? La respuesta es la siguiente, su crimen es no haber cumplido su deber de madre: había deseado matar a su hijo para salvar a su esposo. Así, la madre puede revestir un aspecto peligroso, esto forma parte del secreto, y es justamente este aspecto el que retiene Goethe en su *Fausto*, citado igualmente por Fromm.

Mefistófeles dice:

> De mala gana revelé un excelso misterio.
> Las *Diosas* están en soledad entronizadas,
> Sin espacio que las rodee, ni menos sitio ni tiempo;
> *Sólo hablar de ellas perturba*:
> ¡*Son las madres*![16]

En resumen, vemos que Fromm hace del mito de Edipo un coletazo de las sociedades matriarcales, en relación con lo que el complejo de Edipo freudiano, según él, confirma de una sociedad patriarcal sin alma en la que dominarían los conflictos de poder.

14 Sigmund Freud, *Epistolario (1873-1939)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1963, Carta 265, p. 457.

15 Sigmund Freud, "Sobre la sexualidad femenina" [1931], en *Obras completas*, v. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 228.

16 Citado por Erich Fromm, en *op. cit.*, p. 162.

Esta crítica supone que Freud habría encontrado en el mito lo que saca a la luz en la cura y que esta verdad inscrita desde siempre sería lo esencial de su descubrimiento. Ésta no es la posición de Freud, es la de Fromm. Veremos que Freud se contentó con llamar con el nombre de Edipo lo que diez años más tarde hará el complejo nuclear de la neurosis. En Fromm hay un error sobre la importancia del mito para Freud y esto compromete seriamente su demostración. No obstante, una vez más Erich Fromm atrae la atención sobre un punto importante de la doctrina freudiana: el papel central jugado por la relación con la madre como polo del deseo.

Pero es para formular inmediatamente otra crítica: el deseo del niño por la madre no es un deseo exclusivamente sexual. El asunto es espinoso porque pone sobre el tapete el pedestal sexual del *Wunsch* freudiano. Examinemos este segundo punto.

En un tardío conjunto de textos en los cuales resume sus tesis, titulado *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Fromm observa a propósito del complejo de Edipo que

> el gran descubrimiento de Freud en este caso es el hecho de la intensidad del apego del niñito a su madre o a una figura materna.[17]

Para él, el apego a la madre dura toda la vida y esto no tiene nada de sorprendente, puesto que ella simboliza para el hombre la protección y la seguridad.

> El apego a la figura materna y la dependencia frente a ésta es más que el apego a una persona. Es anhelar una situación en la que el niño está protegido y es amado, y en la que no tiene aún que cargar con ninguna responsabilidad. Pero no es sólo el niño quien tiene ese anhelo.[18]

Fromm deduce de esto, entonces, que

> bien puede quedar en tela de juicio si el adulto está menos indefenso que el niño. [...] Donde Freud erró, y donde tenía que errar a causa de sus premisas, fue en el aspecto de que entendió el apego a la madre como de carácter esencialmente sexual. [...] No es el deseo sexual el que hace tan intensa y vital la relación con la madre.[19]

17 Erich Fromm, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI, 9a. ed., México, 1991, p. 42.

18 *Ibid.*, p. 43.

19 *Ibid.*, pp. 43-44.

En las elecciones de su vida amorosa, el hombre oscila entre el deseo de reencontrar a su madre y el de alejarse de ella.

> El anhelo por la madre es uno de los más profundos deseos emocionales que se hallan en la raíz de la existencia del hombre.[20]

El conflicto entre el padre y el hijo, muy bien visto por Freud, es un tema de una sociedad patriarcal, no el resultado de los celos amorosos. El apego de las hijas a su madre no fue verdaderamente esclarecido por Freud y sigue siendo muy difícil de captar.

A ésto no se le puede decir nada, sino que falta la argumentación y que entre Freud y Fromm el punto de vista es diferente. Donde Fromm describe, Freud formula una hipótesis sobre las fuerzas pulsionales en juego en ese deseo por la madre. Concretamente, dice que la seguridad no puede ser el objeto de una pasión. Se vuelve a encontrar el debate metapsicológico en torno a las pulsiones sexuales y las pulsiones del yo, a las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte; y ahí Freud va mucho más lejos que Fromm. Fromm indica el doble aspecto benefactor y mortal del lazo con la madre en una sociedad sin padre. Su relación con el simbólico lo aproxima a Jung, quien se separó de Freud en este terreno. El asunto será retomado por Lacan más tarde, porque lo importante en la niña y el niño es la naturaleza de esa ligazón pulsional con la madre.

Una manera de abordar este interrogante, consiste en retomar la historia de la actualización por Freud del Edìpo como complejo, y el estudio de las apuestas pulsionales presentes cuando sobreviene ese giro estructural. Esta otra vertiente del interrogante me parece abordada por Lacan en el artículo sobre *La familia*, aparecido en la *Enciclopedia Francesa* en 1938. Ahí, retoma, para ampliarlos, la noción de complejo y la de imago, ligada a él, esenciales para la construcción del yo. Lacan jamás renuncia a referirse al complejo de Edipo, como punto de referencia, incluso si se deslinda tan claramente de él hasta vaciarlo de su sustancia. Como siempre, una vuelta hacia atrás contribuye a reabrir los interrogantes que se creían resueltos y esto implica consecuencias.

20 *Ibid.*, p. 45.

CÓMO FREUD TERMINA POR HABLAR DEL COMPLEJO DE EDIPO

Incluso si en Freud la importancia de lo que está en juego aparece desde el inicio, toda clase de etapas jalonan el trayecto de la aparición hasta la nominación del famoso *shibbóleth*[21] –¿contraseña? ¿referencia vital?– del psicoanálisis. Esto requirió 13 años.[22]

Regresaremos entonces a los titubeos de Freud a propósito del Edipo –para utilizar ese único significante– antes que se pueda, verdaderamente, hablar de un concepto. Ese viático esencial en el equipaje del psicoanalista freudiano no siempre estuvo ahí. Hizo falta "el tiempo al tiempo", y Freud no se apresuró para cerrar este asunto que de por sí necesitaba una lenta maduración.

Se encuentran las primeras huellas de ésto en la *Correspondencia de Freud con Fliess*, en el curso de 1897.

Así el 31 de mayo de 1897:

> [Un presentimiento] me dice, empero, como si yo lo supiera ya –pero nada sé–, que próximamente descubriré la fuente de la moral [...]
>
> No hace mucho soñé con unos sentimientos hipertiernos hacia Mathilde, pero ella se llamaba Hella, y luego volví a ver "Hella" impreso en negrita frente a mí.[23]

Freud comenta así ese sueño: una sobrina americana lleva por nombre Hella, Mathilde debería haberse llamado Hella ya que virtió tantas lágrimas amargas por las derrotas griegas; ese sueño realiza bien su deseo pues muestra que el padre es el promotor de la neurosis. A esta carta la acompaña el *manuscrito N* propuesto a la lectura de Fliess; trata, entre otros temas, de las pulsiones hostiles respecto de los padres (deseo de su muerte), parte integrante de las neurosis.

21 Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual* [1905], en *op. cit.*, v. VII, p. 206, n. 28.

22 En un trabajo en cierta medida cercano a éste, Miguel Sosa llama la atención sobre un error de Freud en cuanto a la fecha de la primera aparición del "Complejo de Edipo". Al ubicar este término en la *Traumdeutung*, Freud se equivoca en realidad por diez años, ya que *Odipuskomplex* aparece en 1910, en "Psicología de la vida amorosa".

23 Sigmund Freud, "Fragmentos de la correspondencia con Fliess" [1892-99], en *op. cit.*, v. I, p. 295.

> Parece como si en los hijos varones este deseo de muerte se volviera contra el padre y en las hijas contra la madre. Una muchacha de servicio hace de ahí la transferencia de desear la muerte de su patrona para que el señor pueda casarse con ella. (Observación del sueño de Lisl con referencia a Martha y a mí.)[24]

A pesar del tierno sueño, en el momento de teorizar todo comenzaría por la manifestación del odio y de los sentimientos hostiles.

El 3 de octubre de 1897, Freud es más preciso, pero la responsabilidad es desplazada:

> pues mi "causante" [de neurosis] fue una mujer fea, vieja pero sabia, que me contó muchas cosas sobre el buen Dios y sobre el infierno y me instiló una elevada opinión sobre mis propias capacidades; que luego (entre los dos años y los dos años y medio) se despertó mi libido hacia *matrem*, y ello en ocasión de viajar con ella de Leipzig a Viena, en cuyo viaje pernoctamos juntos y debo haber tenido oportunidad de verla *nudam* (tú hace tiempo has extraído la consecuencia de ello para tu hijo, como me lo dejó traslucir una observación tuya); que yo he recibido a mi hermano varón un año menor que yo (y muerto de pocos meses) con malos deseos y genuinos celos infantiles, y que desde su muerte ha quedado en mí el germen para unos reproches.[25]

El 15 de octubre de 1897 Freud cuenta a Fliess que obtuvo precisiones de su madre sobre la anciana niñera que se ocupaba de él y que de un día para otro había sido despedida porque robaba. Phillipp mismo, su hermano mayor, había ido a buscar al agente de policía.

> Si la vieja se me ha desaparecido así de pronto, es preciso que se registre en mí la impresión de ello. ¿Dónde está pues?» Entonces se me ocurrió una escena que desde hacía veintinueve años afloraba en ocasiones en mi recuerdo consciente, sin comprenderla yo. Mi madre no se encuentra, yo berreo como desesperado. Mi hermano Philipp (veinte años mayor que yo) me abre una canasta [*kasten*], y como tampoco hallo ahí dentro a mi madre, lloro todavía más, hasta que ella entra por la puerta, bella y de fina silueta. ¿Qué significa esto? ¿Por qué mi hermano me abre la canasta, sabiendo que mi madre no está dentro, y por tanto no me calmará? De pronto lo comprendo: yo se lo he exigido. Cuando eché de menos a mi madre temí que me desapareciera lo mismo que poco antes la vieja. Es que debo de haber creído que la vieja estaba encerrada y por eso creí que mi madre lo estaba también, o mejor, que estaba "encanastada", pues mi hermano Philipp, que hoy tiene 63 años,

24 *Ibid.*, p. 296.
25 *Ibid.*, p. 303.

> hasta el día de hoy es amigo de tales expresiones en chanza. Que yo me dirigiera justamente a él es prueba de que yo estaba bien al tanto de la parte que le cupo en la desaparición de la niñera.[26]

Así, la presencia/ausencia de la madre no sólo es mencionada por la alternancia simbólica de sus vaivenes, sino también de manera más cruel por la imagen del cofre* [*kasten*], de donde ella podría salir como la nana había sido metida ahí. Es de notar la inscripción de ese recuerdo, a la vez, por el significante "enjaulado" [*kasten*] y por la imagen del cofre [*kasten*] que lo figura en el sueño.

> Un solo pensamiento de validez general me ha sido dado. También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre, y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana. [...] Si esto es así, uno comprende el cautivador poder de *Edipo Rey* [...] pero la saga griega captura una compulsión que cada quien reconoce porque ha registrado en su interior la existencia de ella. Cada uno de los oyentes fue una vez, en germen y en la fantasía, un Edipo así, y ante el cumplimiento de sueño traído aquí a la realidad objetiva retrocede espantado, con todo el monto de represión (esfuerzo de desalojo y suplantación) que divorcia su estado infantil de su estado actual.[27]

Esta generalización no excluye que cada espectador signifique igualmente cada espectadora, pero esto no está precisado. Freud asimila el fenómeno localizado esta vez en su conjunto a una compulsión de origen infantil destinada a una represión.

En 1900, bajo formas diversas, Freud retoma esta idea y la somete a sus lectores en diferentes puntos de la *Traumdeutung*.

En el capítulo V, "Material y fuentes de los sueños", Freud presenta ciertos sueños llamados típicos, que conciernen a la muerte de seres queridos:

> [...] los sueños de muerte de los padres recaen con la máxima frecuencia sobre el que tiene el mismo sexo que el soñante; vale decir que el varón sueña con la muerte del padre y la mujer con la muerte de la madre. [...] Dicho groseramente, las cosas se presentan como si desde muy temprano se abriera paso una preferencia sexual [*eine sexuelle Vorliebe*], como

26 *Ibid.*, p. 306 [N. de T.: La palabra alemana *kasten* se traduce en Amorrortu como "canasta", pero en francés por "cofre"; en el original hay un juego de palabras con "*Il se fait coffrer*": hacerse meter en la cárcel].

27 *Ibid.*, p. 307.

> si el varón viera en el padre, y la niña en la madre, competidores en el amor, cuya desaparición no les reportaría sino ventajas.[28]

> Los deseos sexuales (*die sexuellen Wünsche*) del niño –si es que en este estado germinal merecen tal nombre– despertaron muy temprano y que la primera inclinación de la niña atendió al padre y los primeros apetitos infantiles del varón apuntaron a la madre. [...] Es regla que la preferencia sexual (*die sexuelle Auswahl*) se imponga ya en los propios; un impulso natural vela por que el hombre halague a su pequeña y la madre favorezca al varón.[29]

La naturaleza sexual de los deseos o de la predilección del lado de los niños y de los padres, aunque avanzada con precaución por Freud, no produce ninguna duda.

> En apoyo de esta idea, la Antigüedad nos ha legado una saga [*Sagenstoff*] cuya eficacia total y universal sólo se comprende si es también universalmente válida nuestra hipótesis sobre la psicología infantil. Me refiero a la saga de Edipo rey y al drama de Sófocles que lleva ese título.[30]

> Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual [*die erste sexuelle Regung*] hacia la madre y el primer odio y deseo violento [*den ersten Hass und gewalttätigen Wunsch*] hacia el padre [...].[31]

Ese "todos [nosotros]" permanece impreciso durante mucho tiempo y bien podría designar tanto al niño como a la niña.

> Como Edipo, vivimos en la ignorancia de esos deseos que ofenden la moral, de esos deseos que la naturaleza forzó en nosotros, y tras su revelación bien querríamos todos apartar la vista de las escenas de nuestra niñez.[32]

Y agrega en una nota posterior:

> Ninguno de los descubrimientos de la investigación psicoanalítica ha provocado una oposición tan acerba, una negativa tan feroz ni unos malabarismos tan divertidos por parte de la crítica como esta referencia

28 Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* [1900 (1899)], en *op. cit.*, v. IV, p. 265.
29 *Ibid.*, pp. 266-267.
30 *Ibid.*, pp. 269-270.
31 *Ibid.*, p. 271.
32 *Ibid.*, pp. 271-272.

> a las inclinaciones incestuosas infantiles, conservadas en lo inconsciente.[33]

La cuestión queda oculta en las publicaciones que aparecen entre 1901 y 1905. En la *Psicopatología de la vida cotidiana*,[34] *El método psicoanalítico de Freud*,[35] *Sobre psicoterapia*,[36] *El chiste y su relación con lo inconsciente*,[37] Freud desarrolla el aspecto lingüístico de la interpretación de los sueños y de los actos fallidos. Los comentarios técnicos responden a preguntas implícitas sobre el Psicoanálisis, pero no quería enfrentarse con su auditorio.

Hay que esperar a 1905 y los *Tres ensayos de teoría sexual* para que Freud se arriesgue de nuevo a describir al niño como "perverso polimorfo". Todo comienza por la descripción de los lazos estrechos del niño y su madre. Si se omiten las notas agregadas en 1915 y en 1920, la sola alusión a la fábula de Edipo (*Ödipusfabel*) se encuentra en una nota en la tercera parte, cuando se trata de fantasías netamente incestuosas traducidas por una atracción sexual del niño hacia sus padres, "la del varón hacia su madre y la de la niña hacia su padre".[38]

En 1905 igualmente, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria*, Freud señala:

> En otros lugares he expuesto cuán temprano se ejerce la atracción sexual entre padres e hijos, y he mostrado que la fábula de Edipo debe entenderse probablemente como la elaboración literaria de lo que hay de típico en estos vínculos.[39]

La referencia remite a la *Traumdeutung* y a los *Tres ensayos*; "adaptación poética" ["elaboración literaria" en la versión de Amorrortu] es un eufemismo.

Como lo reflejan las *Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*, los primeros psicoanalistas, reunidos los miércoles a la noche en la casa de Freud, discuten a veces del incesto, tema de moda. El 10 de octubre de 1906 (se trata de la primera sesión presentada), Otto Rank toma la palabra sobre ese tema. El informe que rinde relata la crítica de Freud:

33 *Ibid.*, p. 272, n. 25.
34 Sigmund Freud, *op. cit.*, v. VI
35 Sigmund Freud, *op. cit.*, v. VII, pp. 233 y ss.
36 *Ibid.*, pp. 243 y ss.
37 Sigmund Freud, *op. cit.*, v. VIII.
38 Sigmund Freud, *op. cit.*, v. VII, p. 207.
39 *Ibid.*, p. 50.

> Freud piensa en el siguiente esquema: Edipo debería ser presentado como núcleo y modelo; así, el método de presentación ensayado y verificado consistiría, por un lado, en agrupar el material en torno de ese núcleo, y, por el otro, en desarrollar progresivamente el tema desde ese núcleo hasta sus últimas ramificaciones.[40]

Para los primeros discípulos de Freud el Edipo como etapa del desarrollo psíquico no tiene realidad. Es un punto de doctrina que suscita muchas reticencias y Freud es muy didáctico sobre el tema.

No obstante la idea sigue su camino y en 1907, en una carta abierta dirigida a un tal Dr. M. Fürst, redactor en jefe de un periódico dedicado a la medicina e higiene sociales,[41] carta convertida en un artículo titulado "El esclarecimiento sexual del niño", Freud se apoya en su texto de 1905 para confirmar el interés del niño por su sexo y el de los miembros de su familia, el que les atribuye a los animales y a las máquinas que forman parte de su medio ambiente. El interés del niño da un giro narcisista y se desplaza hacia otra pregunta fundamental: ¿de dónde vienen los niños?

> Esta es la pregunta más antigua y más quemante de la humanidad infantil; quien sepa interpretar mitos y tradiciones, puede escucharla resonar en el enigma que la Esfinge de Tebas planteó a Edipo. Las respuestas usuales en la crianza de los niños menoscaban su honesta pulsión de investigar [...].[42]

Se puede comprobar que retoma el mito de Edipo mediante una astucia pedagógica: la vuelta, para cada uno, a los recuerdos de infancia. Freud mismo conoce la perennidad de ellos, como lo muestra la siguiente anécdota. Jones cuenta[43] que por sus 50 años, los discípulos de Freud le regalaron, el año anterior, una medalla grabada, que llevaba de un lado su perfil y al reverso, un motivo representando a Edipo cuando respondía a la Esfinge. Sobre el borde de la medalla aparecía en relieve, el verso del *Edipo rey* de Sófocles: "Aquel que descifró el famoso enigma y fue varón muy poderoso". Según Jones, al leer Freud la

40 Herman Numberg y Ernst Federn (comp.), *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*, t. 1, 1906-1908, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979, p. 36.

41 Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Colección Psicoanálisis, Hormé, Buenos Aires, 1976, v. 2, p. 49.

42 Sigmund Freud, "El esclarecimiento sexual del niño (Carta abierta al Dr. M. Fürst) [1907], en *op. cit.*, v. IX, p. 119.

43 Ernest Jones, *op. cit.*, v. 2, p. 24.

inscripción palideció, se agitó, y con una voz ahogada preguntó quién había tenido la idea del regalo. Federn respondió que él mismo había elegido la cita y Freud reveló que cuando estudiaba en Viena había imaginado volverse célebre y había fantaseado ver su propio busto entre aquéllos de los más famosos ex profesores de la Universidad. Ese busto tendría exactamente las mismas palabras que se encontraban en el medallón.

Evidentemente esta inscripción sobre la piedra hace pensar en la palabra "Hella", trazada en grandes caracteres en el primer sueño de corte edípico y en la placa de mármol imaginada por Freud, la que fijada sobre su casa le recuerda que:

> Aquí, el 24 de julio de 1895
> se le reveló al doctor S. Freud
> el enigma de los sueños.[44]

De un enigma al otro, a Freud le gusta ser el adivino; las inscripciones en plano y en relieve lo atestiguan. Señalemos que las cosas avanzan pero que no siempre es cuestión de un complejo, incluso si el término compulsión ya fue utilizado.

La referencia a Jung y al complejo data de 1908, con la aparición del artículo "Sobre las teorías sexuales infantiles":

> como lo ha expresado C. G. Jung, [los neuróticos] enferman a raíz de los mismos complejos con que luchamos nosotros, los sanos.[45]

De este modo, en relación con la investigación de los niños respecto de dónde vienen los hijos, de dónde vienen ellos, las resistencias de los adultos a informarles engendran un primer conflicto psíquico. Notemos que ese conflicto implica poner en juego saber y verdad.

> Queda de esta manera constituido el complejo nuclear de la neurosis[46]

En 1909, en la penúltima de las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* pronunciada en la Clark University de Worcester, Freud hace del complejo un nudo de sentimientos contrastados que afecta a todos los miembros de la familia.

44 Jeffrey Moussaieff Masson (comp.), *Correspondencia Sigmund Freud-Wilhelm Fliess*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994 (carta del 12 de junio de 1900).

45 Sigmund Freud, "Sobre las teorías sexuales infantiles" [1908], en *op. cit.*, v. IX, p. 188.

46 *Ibid.*, p. 191.

> El vínculo del niño con ambos [progenitores] en modo alguno está exento de elementos de coexcitación sexual, según el testimonio coincidente de la observación directa del niño y de la posterior exploración analítica. El niño toma a ambos miembros de la pareja parental, y sobre todo a uno de ellos, como objeto de sus deseos eróticos. Por lo común obedece en ello a una incitación de los padres mismos, cuya ternura presenta los más nítidos caracteres de un quehacer sexual, si bien inhibido en sus metas. El padre prefiere por regla general a la hija, y la madre al hijo varón; el niño reacciona a ello deseando, el hijo, reemplazar al padre, y la hija, a la madre. Los sentimientos que despiertan en estos vínculos entre progenitores e hijos, y en los recíprocos vínculos entre hermanos y hermanas, apuntalados en aquellos, no son sólo de naturaleza positiva y tierna, sino también negativa y hostil. El complejo así formado está destinado a una pronta represión, pero sigue ejerciendo desde lo inconsciente un efecto grandioso y duradero. Estamos autorizados a formular la conjetura de que con sus ramificaciones constituye el complejo nuclear (*Kernkomplex*) de toda neurosis, y estamos preparados para tropezar con su presencia, no menos eficaz, en otros campos de la vida anímica. El mito del rey Edipo, que mata a su padre y toma por esposa a su madre, es una revelación muy poco modificada todavía, del deseo infantil, al que se le contrapone luego el rechazo de la barrera del *incesto*. El *Hamlet* de Shakespeare se basa en el mismo terreno del complejo incestuoso, mejor encubierto.[47]

El origen del carácter sexual del lazo, esta vez, parece volver a los padres. Sin embargo, la naturaleza apremiante de los deseos que forman ese lazo constituye el complejo.

Es absolutamente sorprendente buscar en vano, en 1909, una referencia al Edipo en el caso del *pequeño Hans*. A lo sumo, trata del enigma de la Esfinge de Tebas, a propósito del problema que se le presenta a él: ¿de dónde vienen los niños? Los sentimientos en juego en el complejo son ampliamente desarrollados. En particular, Freud se detiene en los lazos de deseo entre Hans y su madre, y la relación de éstos con los "estados" en que él se encuentra.

> Dice lo que sabe, que por la calle le falta la mamá con quien pueda hacerse cumplidos, y que no quiere apartarse de la mamá. Deja traslucir así, con toda sinceridad, el sentido primero de su aversión a andar en la calle. [...]

47 Sigmund Freud, "Cinco conferencias sobre psicoanálisis" [1909], en *op. cit.*, v. IX, p. 43.

> En cambio, es por completo transparente que al anochecer [Hans] se angustia mucho, pues antes de meterse en cama lo asalta, reforzada, la libido, cuyo objeto es la madre y cuya meta podría ser dormir junto a la madre. Es que ha hecho la experiencia de que en virtud de esos talantes podía, en Gmunden, mover a la madre a que lo acogiera en su lecho, y le gustaría conseguir lo mismo en Viena.[48]

El mismo señalamiento a propósito de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, publicado en 1910. Freud describe ampliamente la primera infancia de Leonardo solo con su madre y los lazos indestructibles que lo unen a ella, la parte del erotismo oral en la fantasía del buitre, pero insiste sobre la pulsión de investigación que hace de Leonardo, el Fausto italiano.[49] Él tiende a sobrepasar a su padre y la ambigüedad de sus elecciones amorosas no son razón suficiente para que Freud se refiera al Edipo.

A pesar del avance logrado en los *Tres ensayos*, cuando se trata de un niño, Freud prefiere describir el deseo de la madre y el nudo corredizo que constituye para el niño, más que reducir el asunto a una ya clásica "historia edípica". Su prudencia resulta en poner el acento sobre el deseo del lado de la madre.

En 1909, en una larga nota de *El hombre de las ratas*, Freud regresa sobre el caso del *pequeño Hans* y precisa su posición en relación con ese complejo central. Admite que

> quien fantasea sobre su infancia *sexualiza sus recuerdos*.[50]

Lo cual no es una razón para disminuir la importancia de la sexualidad infantil y reducirla al interés sexual de la pubertad. Sin embargo, matiza respecto a las declaraciones sostenidas anteriormente. Para *Hans*,

> cuando uno se internaba a mayor profundidad en la interpretación de los sueños del paciente referidos a este asunto, hallaba las más nítidas referencias a una poetización que cabía llamar épica, en que las concupiscencias sexuales hacia madre y hermanas, y la muerte prematura de estas hermanas, eran conjugadas con aquel castigo del pequeño héroe por el padre. No se consiguió destejer hilo por hilo esta trama de

48 Sigmund Freud, "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" [1909], en *op. cit.*, v. X, p. 23-24.

49 Sigmund Freud, "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" [1910], en *op. cit.*, v. XI, p. 70.

50 Sigmund Freud, "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" [1909], en *op. cit.*, v. X, p. 162, n. 39.

> envoltorios de la fantasía; justamente el éxito terapéutico fue aquí el obstáculo. [...]
>
> El contenido de la vida sexual infantil consiste en el quehacer autoerótico de los componentes sexuales predominantes, en huellas de amor de objeto y en la formación de aquel complejo que uno podría llamar el *complejo nuclear* (*Kernkomplex*) *de la neurosis*, que abarca las primeras mociones tanto tiernas como hostiles hacia padres y hermanos, después que se ha despertado el apetito de saber del pequeño, las más de las veces por la llegada de un nuevo hermanito. A partir de la uniformidad de este contenido y de la constancia de los influjos modificadores posteriores, se explica con facilidad que universalmente se formen las mismas fantasías sobre la infancia, no importa cuán grandes o pequeñas contribuciones aporte a ello el vivenciar efectivo. Responde por entero al complejo nuclear infantil que el padre reciba el papel del oponente sexual y del perturbador del quehacer autoerótico, y la realidad efectiva tiene habitualmente buena participación en ello.[51]

El papel del padre ahora está claramente definido. El hecho de que el niño sea desalojado de su posición por el nacimiento de un hermano o de una hermana se convierte en algo muy importante.

Freud consagra toda su atención al lazo con la madre cuando en la Sociedad de los miércoles presenta, el 19 de mayo de 1909, su conferencia titulada *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*. La sesión anterior la había dedicado al controvertido asunto de la educación sexual de los niños. El enigma de esa elección paradójica para un hombre, ligada con la fijación particularmente larga de la libido a la madre, viene en cierta forma a sostener la tesis de la necesidad de informar al niño para, sencillamente, no prohibir la sexualidad del adulto.

> A menudo observamos que las personas jóvenes realizan evaluaciones sexuales sobre la base de dos lineamientos diferentes: por un lado, sienten gran respeto por las mujeres que puede llegar hasta la exaltación; ocasionalmente también se enamoran; pero de manera muy poco sensual. Han separado el amor psíquico del amor sensual, en la educación que han recibido, se les presentó el amor puramente sensual como prohibido y desdeñable.[52]

En sus notas, Rank sólo utiliza la palabra complejo a propósito del complejo de salvación que forma parte de la descripción y significa

51 *Ibid.*, p. 163.
52 Herman Numberg y Ernst Federn, *op. cit.*, t. 2, 1908-1909, p. 224.

salvar a su madre a cambio del don de la vida, pero también a propósito del hecho de escapar a la influencia del *Wasserleiche*, el cadáver inflado de agua, símbolo de la madre encinta.[53] Ese punto particular del valor simbólico de la madre encinta merece nuestra atención.

El artículo que le sucede titulado *Contribuciones a la psicología del amor*, incluye una primera parte, aparecida en 1910, que retoma el título de la conferencia de Freud. El término de Complejo de Edipo (*Ödipuskomplex*) lo utiliza Freud ahí por primera vez, según Strachey. De hecho el complejo es mucho menos unitario que lo que parece.[54] Freud utiliza también en este artículo (¿por vez primera?) los términos de complejo materno (*Mutterkomplex*) y de complejo parental (*Elternkomplex*).[55] En el tipo particular de elección de objeto descrita, al ligarse a una mujer perteneciente a otro hombre y cuya vida sexual tiene una mala reputación, lo que pone en juego celos que aparecen como una necesidad, esos hombres, sin embargo, tratan al objeto de su amor como si revistiera para ellos el más elevado valor, y de ese hecho derivaran la mayor exigencia de fidelidad. No obstante el carácter compulsivo de esta pasión amorosa implica su repetición en sucesivas pasiones que constituyen una larga serie, siendo una, imagen (*Abbild* significa imagen, reflejo, reproducción) exacta de la otra.[56] Los amantes de este tipo tienden a salvar a la mujer amada. Freud mostrará que, a pesar de las paradojas todo esto orienta hacia un origen único.

> Esa elección de objeto de curioso imperio y esa rara conducta tienen el mismo origen psíquico que en la vida amorosa de las personas normales; brotan de la fijación infantil de la ternura a la madre y constituyen uno de los desenlaces de esa fijación. [...] los objetos de amor elegidos después llevan el sello de los caracteres maternos y todos devienen unos subrogados de la madre fácilmente reconocibles. Aquí se impone la comparación con la forma del cráneo del recién nacido: si el parto es prolongado, cobrará la que le imprima la abertura pelviana de la madre.[57]

Esta metáfora del moldeado es muy frecuente en Freud, pero toma aquí una fuerza extraña para dar cuenta de lo que también llama complejo materno.

53 *Ibid.*, p. 226.

54 Como bien lo ha puesto en evidencia Miguel Sosa.

55 Sigmund Freud, "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor I)" [1910] en *op. cit.*, v. XI, pp. 164 y ss.

56 *Ibid.*, p. 161.

57 *Ibid.*, p. 162.

Este complejo tiene un carácter doble:

> Pero justamente ese nexo de la más tajante oposición entre la «madre» y la «mujer fácil» nos incitará a explorar la historia de desarrollo y el nexo inconsciente de esos dos complejos; en efecto, desde hace tiempo sabemos que en lo inconsciente a menudo coincide en una misma cosa lo que en la conciencia se presenta escindido en dos opuestos.[58]

Al remontarse a la época en que el muchacho adquiere un primer conocimiento completo de las relaciones sexuales entre los adultos, la puesta en relación con sus propios padres le provoca la más fuerte impresión. Finalmente, deberá admitir que la diferencia entre la madre y la puta no es tan grande.

> En efecto, aquellas comunicaciones de esclarecimiento le han despertado las huellas mnémicas de sus impresiones y deseos de la primera infancia y, a partir de ellas, han vuelto a poner en actividad ciertas mociones anímicas. Empieza a anhelar (*begehren*) a su propia madre en el sentido recién adquirido y a odiar de nuevo al padre como un competidor que estorba ese deseo; en nuestra terminología: cae bajo el imperio del complejo de Edipo.[59]

Es verdaderamente sorprendente que la traducción francesa de Jean Laplanche no utilice aquí el término de complejo que se encuentra con todas sus letras –*Ödipuskomplex*– en el texto de Freud.[60]

La tendencia a salvar a la mujer amada, que forma parte del complejo, es considerada como un retoño autónomo del complejo materno, pero también del complejo paterno. Notemos la regularidad con la cual Freud asocia estos dos complejos. El niño quiere restituir a sus padres el don de la vida, salvar al padre que él siente amenazado.

> «rescatar a la madre» cobra el significado de «obsequiarle o hacerle un hijo», desde luego, un hijo como uno mismo es. [...] Este solo deseo, el de *ser su propio padre,* satisface toda una serie de pulsiones: tiernas, de agradecimiento, concupiscentes, desafiantes, de autonomía.[61]

> Cuando en el sueño un hombre rescata del agua a una mujer, eso significa que la convierte en madre, lo cual, de acuerdo con las anteriores

58 *Ibid.*, p. 163.
59 *Ibid.*, p. 164.
60 Sigmund Freud, "*Über einen besonderen Typus der Objektwahl*", en *Schriften über Liebe und Sexualität*, Frankfurt am Main Fischer Taschenbuch Verlag, 1994, p. 99 [en castellano, *ibid.*, p. 164].
61 Sigmund Freud, "Sobre un tipo particular...", v. XI, p. 166.

> elucidaciones tiene el mismo sentido que «convertirla en su propia madre». Si una mujer rescata del agua a otra persona (a un niño), con ello se confiesa su madre, la que lo ha parido, como la hija del rey en la leyenda de Moisés.[62]

Entonces, tenemos que admitir que la vida amorosa normal tiende a hacer revivir un lazo dual con la madre que prescinde de toda intervención paterna. Esa fantasía no siempre se encuentra presente en su totalidad, pero el lazo primitivo con la madre tiene valor de matriz. Estos textos nos muestran que Freud, con esta idea de la fidelidad a un prototipo buscado con un verdadero automatismo, da lugar a la noción de un más allá de la madre. Es el registro simbólico que humaniza el real del lazo con la madre. Veremos que esto no funciona sin la puesta en juego de un intermediario, la imago, término que encontramos bajo las plumas de Jung, Freud y Lacan.

Para regresar al error de memoria cometido por Freud con respecto al término *Ödipuskomplex*, este error sugiere la idea de que para él el Edipo es un complejo desde siempre. Hemos visto que éste no fue el caso y que el significante Edipo tiene una historia en Freud, como lo confesó en el momento de la entrega de la medalla.

Freud, que cree en su destino excepcional, imagina –lo hemos visto en dos casos– pruebas en un sueño, bajo la forma de un texto, sobre una placa de mármol (grabado en bajo relieve), después en el relieve de un medallón. La inscripción que le recuerda es la materia misma de su indagación: reparar, extraer y descodificar las estructuras en capas superpuestas. Su trabajo se asemeja al del arqueólogo, pero también al del escritor. Más tarde, el 14 de abril de 1925, escribirá a Stephan Zweig:

> Hace ya mucho que me rompía la cabeza para encontrar un equivalente de su manera de trabajar. Finalmente, ayer encontré uno, evocado por la visita de un amigo epigrafista y arqueólogo. Es un procedimiento comparable al de calcar una inscripción en una hoja de papel. Se aplica, es muy conocido, una hoja de papel húmedo sobre la piedra y se obliga a esa materia maleable a adherirse a las mínimas cavidades de la superficie que llevan la inscripción. No sé si esta comparación lo dejará satisfecho.[63]

62 *Ibid.*, p. 167.

63 Sigmund Freud-Stéphan Zweig, *Correspondance*, Rivages, París, 1991, p. 38 [no hay traducción castellana de esta carta].

Freud no dice que una copia calcada es ¡una imagen invertida para leer en un espejo! He aquí que nos aleja de las reduplicaciones de la imagen de la madre y nos introduce a otra dimensión y a otro punto de vista. Freud está en el volumen, las formas, los llenos, los huecos, es su estructura la que habla.

Señalemos que el complejo paterno, así nombrado (*Vaterkomplex*), no aparece sino más tarde, es decir en 1911, con el caso de Schreber[64] y en 1913 con *Tótem y Tabú*.[65] Una primera etapa del complejo materno –el deseo de la madre– parece haber sido necesaria para darle su alcance.

Otras cuestiones surgen. La universalidad del complejo de Edipo propuesta por Freud, ¿hace necesaria su presencia desde siempre? El complejo materno marca al niño y afecta su identificación sexuada: para un hombre, el deseo por la madre prepara el deseo por una mujer. No obstante, sabemos que hay varias maneras de responder al interrogante del destino –la aparición y la desaparición– del complejo de Edipo. Siguiendo los momentos de su enseñanza, para Freud el giro se sitúa en el curso del tercer año, pero puede durar hasta el quinto, si se lo refiere al artículo de 1931 *Sobre la sexualidad femenina*.[66] Para M. Klein, en un artículo de 1928 sobre los "Estadios tempranos del conflicto edípico",[67] sus huellas están presentes en el niño desde finales del primero e inicios del segundo año.

La nostalgia por la madre siempre tiene un carácter regresivo, pero bien podría, bajo esta forma de nostalgia, acompañar al ser humano durante toda su vida. Un apego profundo a su madre perdura en un número importante de hombres y de mujeres adultos. Peor aún, este apego crece con los riesgos de perder con la edad a aquélla que es su objeto. La muerte de la madre es con frecuencia un momento de profunda turbación. Se conoce, en los adolescentes e incluso en los ancianos, la clínica de esos duelos ocultos que se vuelven crónicos. Este aspecto trivial de sentimientos comunes casi no nos retiene. Los "estragos" de la relación con la madre a menudo están en el primer plano bajo su forma tónica.

64 Sigmund Freud, "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente [1911 (1910)], en *op. cit.*, v. XII, p. 52.

65 Sigmund Freud, "Totem y tabú" [1913], en *op. cit.*, v. XIII, pp. 56-57.

66 Sigmund Freud, "Sobre la sexualidad femenina" [1931], en *op. cit.*, v. XXI, p. 227.

67 Melanie Klein, en *Contribuciones al psicoanálisis*, Hormé, Buenos Aires, 1964, pp. 179-189.

Conocemos también, entre ciertos hombres o mujeres ya de cierta edad, esos lazos estrechos con la madre con la cual viven desde siempre y a quien cuidan celosamente. Nada más habitual que hablar aquí de un apego edípico profundo. Ese muy precoz lazo vital, ¿acreditaría la tesis de un apego no sexual a la madre? El complejo de salvación, tanto en favor del padre como en favor de la madre es, lo hemos visto, un justo retorno de las cosas en favor de aquéllos que han sacado al niño de la *Hilflosigkeit*. La apuesta es narcisista. En términos freudianos, las pulsiones de conservación están en juego. Salvando a mis padres me salvo a mí mismo.

El complejo materno de Freud, como tal, no fue taquillero. Si la Standard Edition no lo menciona (a la inversa del *Father Complex*), las ocurrencias a propósito de *Mother* son en extremo numerosas. Sin embargo, esta noción me parece operativa en otra forma, y plantea bien el problema de lo que más frecuentemente actúa durante la vida en el apego a la madre y en los lazos de una mujer con sus hijos.

DEL COMPLEJO A LA IMAGO EN FREUD

A decir de Freud mismo, el término "complejo" sería debido a Bleuler y a la escuela de Zurich. En las consideraciones teóricas que acompañan los "Estudios sobre la histeria", J. Breuer habla de

> complejos de representaciones, conexiones, recuerdos de incidentes exteriores, series de ideas que actúan inconcientemente.[68]

Esos "complejos ideativos" regresan, a veces, concientemente al pensamiento. Para Jung el complejo está en relación con las imagos y es sorprendente que ese término haya sido retomado por Freud tardíamente.

El traductor francés parece tener una particular intolerancia por "imago", transformada muy frecuentemente en "imagen" o "imaginación", mientras que en Freud el término remite a un uso muy preciso: justamente, el de Jung. Al punto que cuando habla de imago después de su desavenencia con Jung, Freud no deja de referirse explícitamente a él.

68 Joseph Breuer y Sigmund Freud, "Estudios sobre la histeria" [1893-95], en *op. cit.*, v. II, p. 241.

La primera ocurrencia de esto se encuentra en 1912 –como continuación del trabajo de puesta al día precedente– en el artículo titulado "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa", segunda parte del texto de Freud dedicado a "La psicología de la vida amorosa". Freud se interesa en el destino de la "elección de objeto infantil primario".

> De ella inferimos que las pulsiones sexuales hallan sus primeros objetos apuntalándose en las estimaciones de las pulsiones yoicas, del mismo modo como las primeras satisfacciones sexuales se experimentan en las funciones corporales necesarias para la conservación de la vida. La «ternura» de los padres y personas a cargo de la crianza [...] rara vez desmiente su carácter erótico.[69]

Una poderosa corriente sensual se agrega ahí en la pubertad.

> Pero como tropieza ahí con los obstáculos de la barrera del incesto, levantada entretanto, exteriorizará el afán de hallar lo más pronto posible el paso desde esos objetos, inapropiados en la realidad, hacia otros objetos, ajenos [*diese fremden Objekten*], con los que pueda cumplirse una real vida sexual. Es cierto que estos últimos se escogen siempre según el arquetipo (la imago) [*der Imago*] de los infantiles, pero con el tiempo atraerán hacia sí la ternura que estaba encadenada a los primeros. El varón dejará a su padre –según el precepto bíblico– y se allegará a su mujer; así quedan conjugadas ternura y sensualidad.[70]

Así pues, la elección de objetos depende de la imago de los objetos infantiles. ¿Es decir que la imago guía la sensualidad como los objetos infantiles guiaron la ternura? La naturaleza de esos nuevos objetos llamados "objetos ajenos" se plantea en cuanto son elegidos según un prototipo.

Cuando Freud describe el mismo año "La dinámica de la transferencia", generaliza su señalamiento. Todo individuo insatisfecho en su necesidad de amor se torna hacia todo nuevo personaje que entra en su vida.

> De acuerdo con nuestra premisa, esa investidura se atendrá a modelos, se anudará a uno de los clisés preexistentes en la persona en cuestión o, como también podemos decirlo, insertará al médico en una de las «series» psíquicas que el paciente ha formado hasta ese momento. Responde a los vínculos reales con el médico que para semejante

69 Sigmund Freud, "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)" [1912], en *op. cit.*, v. XI, p. 174.
70 *Ibid.*, p. 175.

> seriación se vuelva decisiva la «imago paterna» –según una feliz expresión de Jung–. Empero, la transferencia no está atada a ese modelo; también puede producirse siguiendo la imago materna o de un hermano varón.[71]

Clisés, series psíquicas, el objeto no es sólo una imagen mental sino que se sitúa en interfase, como lo sugiere el ejemplo del calcado propuesto por Freud a Zweig. Más adelante, a propósito de la expresión "introversión de la libido", regresa a Jung y comenta:

> La libido (en todo o en parte) se ha internado por el camino de la regresión y reanima las imagos infantiles.[72]

El lazo con el complejo lo hace en una nota:

> Más cómodo sería decir que ella ha re-investido los «complejos» infantiles. Pero sería incorrecto; únicamente se justificaría si se enunciara «las partes inconcientes de esos complejos».[73]

Mucho más tarde, en 1924, retoma el asunto de la imago en el artículo titulado "El problema económico del masoquismo".

> En el curso del desarrollo infantil, que lleva a la progresiva separación respecto de los progenitores, va retrocediendo la significatividad personal de éstos para el superyó. A las imagos que restan de ellos se anudan después los influjos de maestros, autoridades, modelos que uno mismo escoge y héroes socialmente reconocidos [...].[74]

Aquí, una nota de la Standard Edition recuerda la deuda a Jung, lo que Freud no hace más en 1924.

Al fin, en 1932, en la 31ª de las *Nuevas Conferencias sobre el Psicoanálisis*, retoma estos temas, acentuando el aspecto particular de las identificaciones surgidas de las primeras imagos.

> En la época en que el complejo de Edipo deja el sitio al superyó, ellos [los padres] son algo enteramente grandioso; más tarde menguan mucho. También con estos padres posteriores se producen después identificaciones, pero lo común es que ellas brinden importantes contribuciones a la formación del carácter; en tal caso, afectan sólo al yo, y no

71 Sigmund Freud, "Sobre la dinámica de la transferencia" [1912], en *op. cit.*, v. XII, p. 98.

72 *Ibid.*, p. 100.

73 *Ibid.*, n. 6.

74 Sigmund Freud, "El problema económico del masoquismo" [1924], en *op. cit.*, v. XIX, p. 173.

> influyen más sobre el superyó, que ha sido comandado por las primerísimas imagos parentales.[75]

En compensación de la pérdida sufrida al renunciar a las investiduras libidinales concernientes a los padres, las antiguas identificaciones se encuentran así reforzadas en el yo por la constitución del superyó. El superyó se encontraría, de este modo, cargado de libido, a lo que seguramente la clínica no le quita valor.

La segunda tópica confirma así el carácter sexual de los primeros lazos a los padres, incluso si esto deba ser resituado en el registro imaginario de las identificaciones. El término "imago" le conserva al complejo la polivalencia de su impacto. Mucho más tarde, "un sueño de Freud" para Lacan,[76] el complejo de Edipo todavía no ha dicho la última palabra.

LACAN RETOMA EL ASUNTO DE LOS COMPLEJOS Y DE LAS IMAGOS

Mucho antes de esta afirmación, en 1938, aún en vida de Freud, Jacques Lacan retoma el interrogante que plantean la imago y el complejo, interrogante que mucho más tarde incluirá el lazo entre imagen, objeto y significante.

Ese texto fue escrito por Lacan para el tomo VIII de la *Enciclopedia francesa* consagrado a la "La vida mental". Ocupa, con el título "La familia", la sección A de la segunda parte "Circunstancias y objetos de la actividad psíquica". Jacques Alain Miller lo presentó a la Editorial Navarin "restituyéndole" otro título –*Los complejos familiares en la formación del individuo*– y una continuidad.

En el primer capítulo titulado "El complejo, factor concreto de la psicología familiar", Lacan pone de entrada los puntos sobre las íes: una investigación sobre la familia que quiera dar cuenta de lo concreto, especialmente cuando se dirige a hechos de "la familia como objeto y

75 Sigmund Freud, "Nuevas conferencias de introducción al psiocoanálisis" [1933 (1932)], en *op. cit.*, v. XXII, p. 60.

76 Jacques Lacan, *La psychanalyse a l'envers* ["El reverso del psicoanálisis"], Seminario de 1967-1968, sesión del 11 de marzo de 1970, últimas palabras de la conclusión.

circunstancia psíquica", nunca objetiva instintos sino siempre complejos.

> El complejo, en efecto, une en una forma fija un conjunto de reacciones que puede interesar a todas las funciones orgánicas, desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto. Lo que define al complejo es el hecho de que reproduce una cierta realidad del ambiente; y lo hace en forma doble.
>
> 1°. Su forma representa esta realidad en lo que tiene como objetivamente distinto en una etapa dada del desarrollo psíquico; esta etapa especifica su génesis.
>
> 2°. Su actividad repite en lo vivido la realidad así fijada. [...] Esta definición, por sí sola, implica que el complejo está dominado por factores culturales; en su contenido, representativo de un objeto; en su forma, ligada a una etapa vivida de la objetivación; por último, en su manifestación de carencia objetiva frente a una situación actual, es decir bajo su triple aspecto de relación de conocimiento, de organización afectiva y de prueba de confrontación con lo real, el complejo se comprende en su referencia al objeto.[77]

El complejo se distingue del instinto. Aunque la definición que da de él no excluye que "el sujeto tenga conciencia de lo que representa". Lacan recuerda que

> Freud, sin embargo, lo definió [al complejo] en un primer momento como factor esencialmente inconsciente. En efecto, bajo esta forma su unidad es llamativa y se rebela en ella como la causa de efectos psíquicos no dirigidos por la conciencia, actos fallidos, sueños, síntomas. Estos efectos presentan caracteres tan distintos y contingentes que obligan a considerar como elemento fundamental del complejo esta entidad paradójica: una representación inconciente, designada con el nombre de imago. Complejo e imago han revolucionado a la psicología, en particular a la de la familia, que se reveló como el lugar fundamental de los complejos más estables y más típicos.[78]

Los complejos tienen así un papel de organizadores en el desarrollo psíquico; pero su fórmula generalizada propuesta permite incluir en ellos fenómenos concientes, sentimientos familiares e incluso creencias delirantes.

77 Jacques Lacan, *La familia*, Biblioteca de psicoanálisis, Argonauta, Buenos Aires/Barcelona, 2a. ed., 1982, pp. 26-27 [en el original: *Les complexes familiaux*, Navarin, París 1984, p. 22].

78 *Ibid.*, p. 29 [*ibid.*, p. 24].

Con Lacan, el tono cambió. Se trata de describir hechos, sistemas relacionales, conectar sujetos y objetos. Al inicio del artículo no es asunto de padre, madre, ni de niño. Esto es manifiesto cuando, antes que nada, Lacan describe el complejo del destete.

> El complejo del destete fija en el psiquismo la relación de la cría, bajo la forma parasitaria exigida por las necesidades de la primera edad del hombre; representa la forma primordial de la imago materna. [...] Abordamos en este caso el complejo más primitivo del desarrollo psíquico que se integra a todos los complejos ulteriores.[79]

Aunque en el psiquismo represente una función biológica, el complejo del destete no tiene nada que ver con un supuesto instinto materno que Lacan rechaza. El destete en el hombre está sometido a una regulación cultural.

> Traumático o no, el destete deja en el psiquismo humano la huella permanente de la relación biológica que interrumpe. Esta crisis vital, en efecto, se acompaña con una crisis del psiquismo, la primera sin duda, cuya solución presenta una estructura dialéctica.[80]

Lacan ve ahí, incluso por fuera de un yo constituido, una aceptación o un rechazo que no pueden ser asimilados a una elección, "una actitud ambivalente por esencia".

> El rechazo del destete es el que instaura lo positivo del complejo; nos referimos a la imago de la relación nutricia que tiende a restablecer. El contenido de esta imago está dado por las sensaciones características de la primera edad, pero su forma no existe hasta el momento en que ellas se organizan mentalmente.[81]

Un intertítulo del artículo de la Enciclopedia, "La imago del seno materno", está suprimido en la edición continua de Navarin. Sin embargo, es de suma importancia saber si una imago del seno, en una acepción global, está en juego desde ese momento.

> Muy pronto [...] algunas sensaciones exteroceptivas se aíslan esporádicamente en unidades de percepción. Estos elementos de objetos corresponden, como se podría preveer, a los primeros intereses afectivos. Lo demuestran la precocidad y la electividad de las reacciones del niño ante el acercamiento y el alejamiento de las personas que se ocupan de él. Sin embargo se debe mencionar aparte, como un hecho de estructura,

79 *Ibid.*, pp. 30-31 [*ibid.*, pp. 25-26].
80 *Ibid.*, p. 32 [*ibid.*, p. 27].
81 *Ibid.*, p. 33 [*ibid.*, p. 28].

> la reacción de interés que manifiesta el niño ante el rostro humano: es extremadamente precoz, ya que se observa desde los primeros días, antes incluso de que las coordinaciones motrices de los ojos se hayan desarrollado plenamente. [...] De todos modos, estas reacciones electivas permiten considerar que en el niño existe un cierto conocimiento muy precoz de la presencia que llena la función materna.[82]

Esas sensaciones organizan lo que Lacan, mediante un juego de palabras claudeliano, llama «*co-nacimiento/co-nocimiento*» [«*conaissance*»], él mismo

> plenamente comprometido con la satisfacción de las necesidades correspondientes a la primera edad y en la ambivalencia típica de las relaciones mentales que se bosquejan en ella. Esta satisfacción aparece con los signos de la mayor plenitud con que puede colmarse el deseo humano, por poco que se considere al niño ligado al pecho.[83]

Ese deseo humano puede entonces ser colmado.

> Las sensaciones propioceptivas de la succión y de la prensión constituyen, evidentemente, la base de esta ambivalencia de la vivencia que surge de la situación misma: el ser que absorbe es plenamente absorbido y el complejo arcaico le responde en el abrazo materno. No hablaremos aquí, como lo hace Freud, de autoerotismo, ya que el yo no se ha constituido aún, ni de narcisismo, ya que no existe ninguna imagen del yo; ni menos aún de erotismo oral, ya que la nostalgia del seno nutricio, en relación con lo cual la escuela psicoanalitica se ha equivocado, se relaciona con el complejo del destete sólo a través de su reestructuración por parte del complejo de Edipo. «Canibalismo», pero canibalismo fusional, inefable, al mismo tiempo activo y pasivo, siempre presente en los juegos y palabras simbólicas que, aún en el amor más evolucionado, recuerden el deseo de la larva (estos términos nos permitirán reconocer la relación con la realidad en la que reposa la imago materna).[84]

Subrayemos que por el momento no se trata más que de imago de la relación nutricia y de imago materna.

> Esta base misma no puede ser desligada del caos de las sensaciones interoceptivas de la que emerge. La angustia, cuyo prototipo aparece en la asfixia del nacimiento; el frío, relacionado con la desnudez del tegumento, y el malestar laberíntico, que se corresponde con la satisfacción al ser acunado, organizan a través de su tríada el tono penoso de la

82 *Ibid.*, pp. 34-35 [*ibid.*, p. 28-29].
83 *Ibid.*, p. 35 [*ibid.*, p. 29].
84 *Ibid.*, p. 26 [*ibid.*, p. 29-30].

> vida orgánica que, según lo señalan los mejores observadores, domina los primeros seis meses del hombre. [...]
>
> Esta concepción concuerda con la que el psicoanálisis encuentra en la experiencia como fondo último de la imago del seno materno. Bajo las fantasías del sueño, al igual que bajo las obsesiones de la vigilia, se dibujan con impresionante precisión las imágenes del habitat intrauterino en el umbral anatómico de la vida extrauterina.[85]

La imago del seno materno no es una relación de objeto. Es una formación compleja, marcada por caracteres tan contradictorios como: la ambivalencia, la plenitud, el desamparo, el bienestar más grande, el malestar más profundo, la fusión y la noción de umbral. Teniendo en cuenta la no mielinización de los centros nerviosos superiores en el recién nacido, Lacan no acepta la idea de un traumatismo psíquico del nacimiento. Pero esto no le impide ligar la ablactación, el destete en sentido estricto, como su primera expresión psíquica y la más adecuada a

> la imago más oscura de un destete anterior, más penoso y de mayor amplitud vital; el que separa en el nacimiento al niño de la matriz [...].
>
> Así constituida la imago del seno materno domina toda la vida del hombre. Por su ambivalencia, sin embargo, puede saturarse en la inversión de la situación que representa , lo que estrictamente, sólo se realiza en oportunidad de la maternidad. En el amamantamiento, el abrazo y la contemplación del niño, la madre, al mismo tiempo, recibe y satisface el más primitivo de todos los deseos. [...] Sólo la imago que imprime en lo más profundo de la psiquis el destete congénito del hombre puede explicar la intensidad, la riqueza y la duración del sentimiento materno.[86]

Estos textos pueden sorprender, pero en mi opinión, su interés reside en la reversibilidad de las posiciones que señalan. Ellos solos ubican a la niña en una situación particular respecto del complejo.

La imago de la madre resulta de las profundidades del psiquismo. Su sublimación es particularmente difícil y su persistencia se convierte en factor de muerte, pero imaginar un instinto de muerte como lo hace Freud es denunciado por Lacan como el prejuicio del biólogo que exige que toda tendencia se relacione con un instinto. Para Lacan, el complejo es una explicación más satisfactoria:

85 *Ibid.*, pp. 36-37 [*ibid.*, p. 30].
86 *Ibid.*, pp. 38-39 [*ibid.*, pp. 31-32].

> [el complejo] es una unidad funcional de este psiquismo, no corresponde a funciones vitales sino más bien a la insuficiencia congénita de estas funciones.[87]

Lacan propone otro complejo, el complejo de intrusión, ligado a los celos infantiles.

> El complejo de intrusión representa la experiencia que realiza el sujeto primitivo, por lo general cuando ve a uno o a muchos de sus semejantes participar junto con él en la relación doméstica; dicho de otro modo, cuando comprueba que tiene hermanos. [...]
>
> Los celos infantiles han llamado la atención desde hace mucho tiempo: «He visto con mis ojos, dice San Agustín, y observado a un pequeño dominado por los celos: todavía no hablaba y no podía mirar sin palidecer el espectáculo amargo de su hermano de leche» (*Confesiones* I, VII). [...]
>
> [...] los celos, en su base, no representan una rivalidad vital sino una identificación mental.[88]

La experiencia de la guardería, los juegos de mimetismo y de adaptación de conductas, de niños cuya diferencia de edad es inferior a seis meses, pone en evidencia

> que en ese estadio la identificación específica de las conductas sociales se basa en un sentimiento del otro, que sólo se puede desconocer si se carece de una concepción correcta en cuanto su valor totalmente *imaginario*.[89]

El texto de la Enciclopedia lleva aquí el intertítulo "La imago del semejante", suprimido en la Editorial Navarin, que introduce esta pregunta:

> ¿Cuál es entonces la estructura de esta imago? [...] Se comprueba que la imago del otro está ligada a la estructura del cuerpo propio y más precisamente a sus funciones de relación, por una cierta semejanza objetiva.[90]

Apoyándose en la doctrina del psicoanálisis, Lacan ve

> en el hermano, en el sentido neutro, al objeto electivo de las exigencias de la libido que, en el estadio que estudiamos, son homosexuales [...]

87 *Ibid.*, p. 41 [*ibid.*, p. 33].
88 *Ibid.*, pp. 44-45 [*ibid.*, pp. 35-36].
89 *Ibid.*, p. 47 [*ibid.*, p. 38], subrayado en el original.
90 *Ibid.*, pp. 47-48 [*ídem*].

> Pero insiste también acerca de la confusión en este objeto de dos relaciones afectivas, amor e identificación, cuya oposición será fundamental en los estadios ulteriores.[91]

Esta "imago del semejante" esclarece "la imago del otro", facilita la comprensión de lo que se pone en juego en los celos fraternos. Ahora es cuestión de objeto. No se trata de celos a propósito del seno o de la madre, sino de un deseo de identificación con la beatitud de un estado que ya no es actual, pero que se encuentra reactivado por la imagen del hermano.

Con el juego del *Fort-Da*, Lacan también nos indica el otro sentido de esa repetición:

> [...] lo que el sujeto se inflije nuevamente es lo patético del destete.[...]
>
> La imagen del hermano no sometido al destete sólo suscita una agresión especial que repite en el sujeto la imago de la situación materna y, con ella, el deseo de la muerte. Este fenómeno es secundario a la identificación.[92]

Aparece una conexión entre la intrusión de un hermano, la imago de otro, la imago de un semejante, el deseo de muerte y el complejo materno.

En este artículo, Lacan innova sobre la cuestión de la identificación afectiva, evidenciada por el psicoanálisis a propósito del complejo de Edipo. Intenta suplir, mediante el término de "estadio del espejo", la imprecisión del empleo del término "complejo de Edipo", al tratarse del estadio que estudia aquí: el declinamiento del destete al fin de los 6 meses, dominado por lo prematuro del nacimiento.

> [...] el reconocimiento por parte del sujeto de su imagen en el espejo es un fenómeno [...] doblemente significativo: El fenómeno aparece después de los 6 meses y su estudio en ese momento revela en forma demostrativa las tendencias que constituyen entonces, la realidad del sujeto. La imagen especular, precisamente a causa de las afinidades con esa realidad, otorga un buen símbolo de ella; de su valor afectivo, ilusorio como la imagen, y de su estructura, reflejo, como ella, de la forma humana.

91 *Ibid.*, p. 48 [*ibid.*, p. 38-39].
92 *Ibid.*, p. 51 [*ibid.*, p. 41].

> La percepción de la forma del semejante como unidad mental se relaciona, en el ser viviente, con un nivel correlativo de inteligencia y de sociabilidad.[93]

En el animal la imagen especular también provoca un comportamiento construido con tentativas de aprehensión manual, pero en el hombre la imagen especular viene en auxilio de "una propioceptividad que entrega el cuerpo como despedazado".[94]

> Desde un comienzo, la tendencia por la que el sujeto restaura la unidad perdida de sí mismo surge en el centro de la conciencia. Ella constituye la fuente de energía de su progreso mental, progreso cuya estructura se encuentra determinada por el predominio de las funciones visuales. La búsqueda de su unidad afectiva da lugar en el sujeto a las formas en que se representa su identidad, y la forma más intuitiva de ella está constituida en esta fase por la imagen especular. Lo que el sujeto saluda en ella, es la unidad mental que le es inherente. Lo que reconoce, es el ideal de la imago del doble. Lo que aclama es el tiempo de la tendencia salvadora. [...]
>
> El mundo [propio] que caracteriza a esta fase es un mundo narcisista.[95]

Es decir, que los celos ¿no han tenido ningún efecto, más que el de producir nuevas imagos, como la del "ideal de la imago del doble"?

> [...] ese mundo, como lo veremos, no contiene al prójimo. [...] la imagen se limita a añadir la intrusión temporaria de una tendencia extraña. Designémosla como intrusión narcisista; de todas maneras, la unidad que introduce en las tendencias contribuirá a la formación del yo.[96]

El artículo de 1949 sobre "El estadio del espejo como formador de la función del yo" operará una clarificación saludable que es bueno recordar incidentalmente.

> Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*.[97]

93 *Ibid.*, p. 52 [*ibid.*, p. 42].
94 *Ibid.*, p. 54 [*ibid.*, p. 43].
95 *Ibid.*, p. 55 [*ibid.*, p. 44].
96 *Ibid.*, p. 56 [*ibid.*, p. 45].
97 Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos 1, op. cit.*, p. 87 ["Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans

La introducción de un tercer objeto está ya, sin embargo, desde 1938.

> El yo se constituye al mismo tiempo que el otro en el drama de los celos. [...] De ese modo, apresado en los celos por identificación, el sujeto llega a una nueva alternativa en la que se juega el destino de la realidad: la de reencontrar al objeto materno y aferrarse al rechazo de lo real y a la destrucción del otro; o sino, conducido a algún otro objeto, recibirlo bajo la forma característica del conocimiento humano como objeto comunicable, puesto que la concurrencia implica rivalidad y acuerdo a la vez; al mismo tiempo, sin embargo, reconoce al otro con el que se compromete la lucha o el contrato, es decir, en resumen, encuentra al mismo tiempo al otro y al objeto socializado.[98]

Después de haber descrito esos diferentes complejos, Lacan presenta el complejo de Edipo de una manera que se podría calificar de clásica en la teoría psicoanalítica. A una pubertad psicológica, que él sitúa hacia los cuatro años, le sucede la pubertad fisiológica. La atracción por el padre del sexo opuesto y la puesta en juego del complejo de castración es ejemplar sólo para el niño. No obstante, aparece paradigmática para lo que espera al niño y a la niña: la prohibición del regreso a la madre, el asentimiento a la autoridad de un padre en la familia. Esta estructura familiar no es aceptable bajo la forma de una hipotética familia primitiva, concebida como una horda que un macho dominaría, porque

> el orden de la familia humana tiene fundamentos que son ajenos a la fuerza del macho.[99]

La aceptación de la autoridad no es incompatible con el hecho de que

> el progenitor del mismo sexo se le aparece simultáneamente al niño como el agente de la prohibición sexual y el ejemplo de su transgresión.[100]

Para resumir las cosas:

> El movimiento del Edipo, en efecto, se opera a través de un conflicto triangular en el sujeto; hemos visto ya que el juego de las tendencias surgidas del destete producía una formación de este tipo; es también la madre, objeto primero de estas tendencias, como alimento a absorber e incluso como seno en el cual reabsorberse, la que se propone inicial-

l'expérience analytique". *Écrits*, p. 94].

98 Jacques Lacan, *La familia*, pp. 57-58 [*Les complexes...*, p. 46].

99 *Ibid.*, p. 69 [*ibid.*, p. 55].

100 *Ibid.*, p. 63 [*ibid.*, p. 50].

> mente al deseo edípico. Se comprende así que este deseo se caracterice mejor en el varón, pero también que proporcione una oportunidad muy singular revelando la reactivación de las tendencias del destete, es decir, a una regresión sexual. Estas tendencias, en efecto, no constituyen sólo un callejón sin salida psicológico; se contraponen además particularmente aquí a la actitud de exteriorización, conforme a la actividad del sexo masculino.[101]

Así, el deseo de la madre –"la madre objeto primero de esas tendencias"– es un deseo fundamentalmente operatorio y de manera durable. Está estructuralmente barrado, pero tiene, en el marco del complejo, "efectos de sexualización".

> Muy por el contrario, en el otro sexo, en el que estas tendencias presentan un desenlace posible en el destino biológico del sujeto, el objeto materno, al desviar una parte del deseo edípico, tiende, sin duda, a neutralizar el potencial del complejo y, de ese modo, sus efectos de sexualización; pero, al imponer un cambio de objeto, la tendencia genital se libera en mayor medida de las tendencias primitivas, tanto más fácilmente cuanto que nunca se ve obligada a invertir la actitud de interiorización heredada de estas tendencias, que son narcisistas.[102]

Las fantasías de fragmentación del cuerpo que preceden las fantasías de castración las esclarecen retrospectivamente.

> El examen de estas fantasías revela que su serie se inscribe en una forma de penetración con sentido destructivo e investigador, a la vez, que busca el secreto [del] seno materno.[103]

Para Lacan el interés de esas fantasías –bien estudiadas por Melanie Klein– es su arcaismo y que no se relacionan con ningún cuerpo real. Pero hay que reconocer allí –sobre el dominio del cuerpo propio– el objeto narcisista condicionado por el antecedente en el hombre de formas imaginarias del cuerpo. Para él:

> La fantasía de castración se relaciona con este mismo objeto. Su forma, originada con anterioridad a todo discernimiento del cuerpo propio, con anterioridad a toda distinción de amenaza del adulto, no depende del sexo del sujeto y determina en mayor medida de lo que sufre las fórmulas de la tradición educativa. Representa la defensa que el yo narcisista, identificado con el doble especular, contrapone al resurgimiento de la angustia que en el momento inicial del Edipo tiende a

101 *Ibid.*, p. 71 [*ibid.*, p. 56].
102 *Ibid.*, pp. 71-72 [*ídem*].
103 *Ibid.*, p. 76 [*ibid.*, p. 60].

> quebrantarlo; crisis que no es causada tanto por la irrupción del deseo sexual en el sujeto sino por el objeto que él reactualiza, la madre.[104]

Al final de los *Complejos familiares*, en el drama edípico –según Lacan–, la imago de la madre traiciona la interferencia de las identificaciones primordiales y marca con sus formas y con su ambivalencia tanto el ideal del yo como el superyó, mientras que la imago del padre polariza en los dos sexos las formas más perfectas del ideal del yo.

La imago permanece como una referencia habitual de Lacan hasta el *Informe de Roma*, en 1953. Se la vuelve a encontrar en 1951 en la "Intervención sobre la transferencia", donde muestra cómo Dora escapa a la fragmentación que constituyen sus síntomas de conversión.[105] A partir de la nominación del ternario simbólico, imaginario, real, Lacan utiliza el término enigmático de imagen. El imaginario tiene su lugar al lado del juego de los significantes que aseguran la determinación del Sujeto en relación al Otro. La estructura combinatoria del cuestionamiento del sujeto en su existencia se soporta en tres significantes, donde puede identificarse al Otro en el complejo de Edipo, el Padre, la Madre, el Ideal del yo (P, M, I, del ternario simbólico del esquema R). El sujeto entra en el juego, como viviente, sirviéndose de un *set* de figuras imaginarias a propósito de las cuales Lacan comenta así el esquema R:

> La relación polar por la que la imagen especular (de la relación narcisista) está ligada como unificante al conjunto de elementos imaginarios llamado del cuerpo fragmentado, proporciona una pareja que no está solamente preparada por una conveniencia natural de desarrollo y de estructura para servir de homólogo a la relación simbólica Madre-Niño. La pareja imaginaria del estadio del espejo, por lo que manifiesta de contranatura, si hay que referirla a una prematuración específica del nacimiento en el hombre, resulta ser adecuada para dar al triángulo imaginario la base que la relación simbólica puede en cierto modo recubrir.[106]

La base del triángulo imaginario hace referencia, a la vez, a las relaciones madre-niño en relación al falo, como Lacan lo desarrolla el 22 de enero de 1958 en su seminario sobre *Les formations de l'inconscient* ["Las

104 *Ibid.*, p. 77 [*ibid.*, p. 60-61].

105 Jacques Lacan, "Intervención sobre la transferencia" en *Escritos 1*, p. 210 ["Intervention sur le transfert", *Écrits*, p. 221].

106 Jacques Lacan, "De un cuestión preliminar..." en *Escritos 2*, pp. 533-534 ["D'une question préliminaire...", *Écrits*, p. 552].

formaciones del inconsciente"][107] y en el estadio del espejo. Ya el artículo de 1938 anunciaba esta referencia de las identificaciones preliminares

PARA CONCLUIR

El deseo de la madre, sin mayúsculas, permanecerá siempre presente en la enseñanza de Lacan. La escritura Deseo de la Madre, en el momento en que surgió, toma en cuenta a la vez el complejo y lo poco de objeto entrante en la composición de las imagos. De Jung a Lacan, pasando por Freud, la coacción del complejo, de la estructura, se dibuja con nitidez. La marca del destino tomará el camino del sujeción al orden del lenguaje y la marca del significante en el cuerpo. Sin embargo, el alcance de la imago no me parece agotado todavía, como lo profetizaba Lacan en 1946, en "Acerca de la causalidad psíquica".

> Más inaccesible a nuestros ojos, hechos para los signos del cambista, que aquello cuya huella imperceptible sabe ver el cazador del desierto, la pisada de la gacela en las peñas; pero algún día se revelarán los aspectos de la *imago*.[108]

Se conoce el brillante porvenir del proverbio árabe al cual alude: quedará en Lacan como una reminiscencia de esa época lejana. Así el 13 de mayo de 1975, cuando sus preocupaciones actuales parecen distantes de ella, en la última sesión del seminario RSI, Lacan comienza con este señalamiento:

> No hay estados del alma, hay decir por demostrar [...] Este año dije R S I, ¿porqué no uno, dos, tres? [...] ¿Porqué R S I fueron dadas como letras? Que sean tres, se puede decir segundo. No es más que porque son tres por lo que hay un (redondel) que es el real [...]. El número tres ha de demostrarse como lo que es, si él es el real, es decir lo imposible. Es la clase más difícil de demostración. Lo que se quiere demostrar en el decir tiene que ser imposible, condición exigible para el Real. Él ex-siste como imposible. Pero hace falta demostrarlo, no solamente mostrarlo.

107 Jacques Lacan, Séminaire inédit 1957-58 *Les formations de l'inconscient* séance du 22 janvier 1958.

108 Jacques Lacan, "Acerca de la casualidad psíquica", en *Escritos 1*,. pp. 182-183 ["Propos sur la causalité psychique", *Écrits*, p. 193].

Demostrarlo compete al Simbólico. Si el Simbólico toma así la delantera respecto al Imaginario, esto no basta, no da más que el tono. Y a fin de cuentas no hay que fiarse del tono, sino del número. Esto es lo que trato de poner a prueba. Pero un número anudado, ¿es aún un número o es otra cosa? He aquí dónde estamos.

A lo largo del año los retuve alrededor de un cierto número de *flashes*. Estoy en esto sólo por pocas cosas, determinado como sujeto por el inconsciente o bien por la práctica, una práctica que implica el inconsciente como supuesto. Es decir que ¿como todo supuesto sea imaginario? ¿Es el sentido mismo de la palabra sujeto, supuesto como imaginario?

¿Qué hay en el Simbólico que no se imagine? Lo que quiero decirles es que hay agujero [...] según una forma que incluso no es mía, es picasiana como todos saben, "no busco, encuentro". [...] encontré el agujero, el agujero de Soury, si me atrevo a expresarme así, por donde estoy reducido a pasar. ¿Tiene que ver con lo que imaginamos que lo determina, a saber, el círculo? Un círculo puede ser un agujero, pero no siempre lo es.[109]

Al anudar aplanando estos tres redondeles presas del nudo borromeo, haciéndolos imagen, al realizar las relaciones de los "tres" R S I, Lacan encuentra inesperadamente lo que exponía en 1946.

Mientras esté ahí, en ese tema, recordaría lo que ya se encuentra en los últimas líneas de mi "Acerca de la causalidad psíquica", un proverbio árabe que enuncia que hay un cierto número de cosas (nombra tres, también) sobre las cuales nada deja huellas: "el hombre en la mujer" dice desde el prinicipio, "ciertamente, el paso de la gacela en las rocas". Yo lo precedo, evocando ese tercer término, que lo finaliza con una coma "más inaccesible a nuestros ojos" (esta huella) "hecha para los signos del cambista", es el tercer término: no hay huella sobre la moneda que ha sido tocada, sólo huella de usura. Y es aquí donde viene a resultar (hay que decirlo) lo anudado de lo que se trata. Encuentro bastante para tener que fomentar el círculo que del agujero no es más que la consecuencia, encuentro bastante para tener que circular.[110]

Eso "anudado" viene en lugar de los diferentes "aspectos de la imago" anunciados una veintena de años antes. Desde entonces el Real se impuso como primero. ¿Cambió por ello lo que estaba en juego? La imago se había revelado como el motor del complejo, la focalización de las tendencias en un momento dado, el polo y el origen del deseo.

109 Jacques Lacan, Séminaire inédit 1974-75 *R S I* séance du 13 mai 1975.
110 *Ídem*.

Ella tomaba en cuenta a la vez, lo hemos visto, la insuficiencia congénita de las funciones y la carencia del objeto. Al demostrarse insuficiente la relación de objeto, el interés de la imago será el de poner a Lacan sobre la pista del objeto de la fantasía, que lo acercará a la reescritura del Edipo. La cascada de imagos se origina en la imago del seno materno, la cual no se superpone al seno como objeto a.

La imago no estaba más que del lado de la forma, pero se encontraba comprometida en un sistema de equivalencias propicias para una presentación lógica del destino edípico. Igualmente, la metáfora paterna es un ensayo en esta dirección. El Deseo de la Madre está planteado ahí como deseo del falo, que obliga al niño a desear deseo de la madre, pues ese deseo tropieza ahí con el suyo. Si él renuncia a ser el falo, como su madre le propone, podrá tenerlo bajo reserva gracias a la intervención del padre que, por ese hecho, lo sitúa en el orden simbólico del Nombre del Padre.[111]

Al tomar el deseo de la madre del lado del niño, he operado a contrapelo de la presentación clásica, apoyándome sobre lo que llamé la doble vertiente de esta escritura, Deseo de la Madre. El Deseo de la Madre así planteado, se apoya en la imago del seno materno concebida como coacción pulsional original, y ha conservado bajo este ángulo toda la problemática ligada a la articulación de las primeras simbolizaciones de ella y sus reorganizaciones edípicas. La parte concedida al real de la madre da más consistencia al Deseo de la Madre en la metáfora. En el origen de las primeras simbolizaciones, reinicia el servicio en el Edipo y marca de una manera indeleble la evolución futura del sujeto.

Estrasburgo, 28 de julio de 1994

Traducción: Inés Emilse Ramos

111 Jacques Lacan, Séminaire inédit 1957-58, *Les formations de l'inconscient*, bajo el titulo de La metáfora paterna, del 22 al 29 de enero 1958.

la madre de este contrarresta el Deseo de la Madre en la medida en. En

en es un ensayo en esta dirección. El Deseo de la Madre está plante

A PROPÓSITO DE ERICH FROMM, ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL PSICOANALISTA

Manuel Hernández García

1.

Algo que caracteriza la situación del psicoanálisis desde hace algún tiempo es la efervescencia de textos sobre su historia. Si bien es cierto que en muchas disciplinas (o inclusive ciencias) la labor histórica es un modo de suplir un vacío de elaboraciones innovadoras, en psicoanálisis la aparición de esta índole de trabajos tiene un doble interés. Por una parte ofrecen, reunido, material indispensable para la fabricación de casos; además, cuando se trata de quienes operaron el surgimiento del psicoanálisis, se presenta la oportunidad de esclarecer los problemas de los orígenes de éste y de su transmisión.

En México no abundan ese tipo de estudios. Sin embargo, hay un caso que por ciertos motivos ofrece un interés sobresaliente: Erich Fromm.

Fromm hizo el recorrido de formación de psicoanalista en Berlín, justamente en los años en que ésta se estandarizó en la IPA, y cuyo lugar preponderante, acaso más que Viena, era precisamente Berlín. Fromm, hasta el final de su vida, se reclamó del freudismo,[1] y ello pese a que terminó su vida fomentando la sustitución del psicoanálisis por el auto-análisis,[2] ¿hay alguna contradicción entre esas dos posiciones?

Fromm tomó los textos de Freud para interpretar casi todo, desde un caso clínico hasta la vida social. Sin embargo, desacreditaba la importancia de la sexualidad. Esta selección dependió de su posición particular frente a la clínica: lo hastiaba la práctica de la clínica psicoanalítica, y por eso la transformó en otra cosa. Este trabajo intentará desplegar esa afirmación.

¿En qué aspectos transformó Fromm, en su práctica, a la clínica psicoanalítica? En todos y cada uno de esos puntos que Allouch propuso como elementos del método freudiano.[3] Este método no es aplicar las lecturas psicoanalíticas como lo hacía Fromm que, al mismo tiempo, terminó por recomendar y a practicar el "auto-análisis", es decir, por eliminar al psicoanalista. Sin embargo, como se verá, a Fromm no le faltaron buenas razones para llegar a esta posición.

2.

El psicoanálisis llegó a México por Erich Fromm, mucho más que por la obra de Freud. Tal vez por eso, la cantidad de libros de Fromm publicados en español es impresionante. A juzgar por el número de sus reimpresiones es indudable que se venden, tal vez incluso se leen. El gran público compra esos libros, como libros de un psicoanalista y, por tanto, está en relación con lo que dijo Fromm. Al menos en México es cierto que su nombre, su persona y sus libros han pasado al público

1 S. Millán y Gojman de S. Millán (comp.) *Erich Fromm, y el psicoanálisis humanista*, ed. s. XXI, México, D.F. 1981. p. 227. (Tomado de Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus Ediciones, 1973, p. 153).

2 Erich Fromm, *Del tener al ser*, Paidós, Barcelona, 1991. Especialmente el capítulo IV.

3 Jean Allouch, "La fonction secrétaire, élément de la méthode freudienne" en "La part du sécretaire", *Revue du littoral* 34-35, EPEL, París, 1992.

como los de un psicoanalista.[4] Se imponen entonces las siguientes preguntas: ¿los libros de Fromm responden a la experiencia freudiana?, ¿la práctica frommiana es "radical" en el sentido en que lo fue la freudiana?

Erich Fromm fue resultado de la formación psicoanalítica freudiana practicada por la I.P.A. a finales de los años veinte y principios de la década de los treinta, es decir, lo que Fromm llegó a ser está en relación con un momento específico del psicoanálisis. Freud estaba vivo y publicaba en esa época un texto como "¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?"[5] en donde afirma la necesidad de que los psicoanalistas tuvieran una formación específicamente psicoanalítica, independientemente de la carrera universitaria que hubieran (o no) hecho. En ese texto indicó dos lugares concretos y específicos para quienes a la sazón se interesaran en formarse como psicoanalistas: el Instituto de Berlín, recién formado por Max Eitingon y la Sociedad Psicoanalítica de Viena.

Fue precisamente en Berlín, con Hans Sachs, donde Erich Fromm decidió formarse como psicoanalista. En ese sentido, Fromm es *uno* de los resultados posibles de la formación psicoanalítica de la institución de Freud. En la misma situación estuvo Rudolph Loewenstein, formado en ese Instituto de Berlín y que también hizo un análisis con Hans Sachs. Loewenstein después sería enviado por el mismo Eitingon a París, para supervisar la constitución de la naciente Sociedad Psicoanalítica de París, así como para asegurar el apego de la formación psicoanalítica, que ahí se impartiría, a los lineamientos de la IPA.

Rudolph Loewenstein se convertiría en el principal didacta de la SPP. Precisamente con él Lacan decidió hacer su análisis, que duró seis años, y por su intermedio se convirtió en miembro titular de la SPP en 1938.[6] Así pues, los recorridos de Fromm, de Loewenstein y de Lacan tuvieron en su origen la formación más clásica de la IPA. Se sabe que tiempo después Loewenstein, Kris y Hartman, serían los adalides de la Psico-

4 Lacan decía en una conferencia en Londres que el nombre de Erich Fromm estaba en el psicoanálisis, mientras que éste parecía ignorar la existencia de Lacan. Conferencia de Lacan el 3-II-75, el único registro existente está en español. Fotocopias disponibles en Biblioteca Lacaniana.

5 Sigmund Freud, "¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?", Amorrortu, t. XX, Buenos Aires.

6 Cf. Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*, EPEL, París, 1990, p. 161; versión en español de próxima aparición en Epeele, México.

logía del Yo; el recorrido de Lacan fue muy distinto, y no menos el de Fromm ¿Cómo es posible que una formación orientada por las mismas reglas haya podido dar posiciones tan disímiles entre sí?

Entre la enseñanza de Lacan y las posiciones de Fromm hay diferencias radicales, y existe un criterio suficiente para diferenciar la posición de cada uno con respecto a la IPA: Lacan practicó al psicoanálisis renovándolo, mientras que Fromm lo abandonó.

Esta afirmación puede parecer forzada o paradójica en la medida en que, como se dijo, Fromm mismo se declaró "freudista" hasta el final de su vida. En una carta a Martin Jay decía que nunca había abandonado el freudismo, a menos que se identificara a Freud con su teoría de la libido.[7]

¿En qué consistió el freudismo de Fromm?

Para desplegar esta pregunta propongo aprovechar la distinción entre método –freudiano en este caso– y el saber que se elabore a partir de ese método. Freud elaboró cierto saber con el método freudiano, pero el mismo método puede ser fuente de saberes distintos entre sí.[8]

Algo distinto ocurre cuando alguien es proclive a aceptar el saber que Freud produjo a partir del método freudiano. Quien se pronuncia de esa manera, sin someterse[9] al método freudiano, probablemente se diga "freudista" o "freudiano", pero no por ello está en condiciones de operar como psicoanalista.

Fromm tomaba de Freud aquellas propuestas que convenían a la construcción de su pensamiento y desechaba otras, como la teoría de la libido, ¿qué llevó a Fromm a tomar algunas y a abandonar esa en particular? ¿Es posible decir en función de qué operó esa selección?

3.

Al revisar los textos de Fromm y otros sobre él, me intrigó algo: no se hacía ninguna mención a su formación como psicoanalista: ¿con quién o con quiénes se había analizado? ¿cómo fue su encuentro con el

7 S. Millán y Gojman de S. Millán, *op. cit.*, p. 227.

8 Piénsese por ejemplo en la aplicación del método deductivo.

9 En cuanto a la lógica de ese "sometimiento" cf. Jean Allouch, *En estos tiempos*, Epeele, México, 1993.

psicoanálisis? ¿había o no alguna razón que pudiese explicar esta aparente omisión de sus comentadores?

El libro de R. Funk, *Fromm. Vida y obra*,[10] aporta ciertas respuestas.

Fromm tuvo cuatro encuentros con psicoanalistas como paciente. Encontró en Frieda Reichmann a su primer analista y... esposa.

En su lista de analistas siguió Wittenberg, luego Karl Landauer y finalmente Hans Sachs.

Fromm, como es sabido, rechazó la posición de Freud respecto de las pulsiones, ¿hay acaso algún vínculo entre este hecho y los avatares de la formación de Fromm como analista? Avanzar un paso para responderlo implica avanzar varios en la historia de Fromm. A partir de la publicación de su biografía (por Funk), esta historia es pública y permite sacar algunas consecuencias.

Erich Fromm era judío. Su familia, por el costado paterno estaba inserta en esa tradición tanto como ello es posible. Su abuelo y su bisabuelo eran rabinos.

De acuerdo con Funk "el bisabuelo paterno era objeto de una particular idealización". ¿Quién era ese hombre? Se trata del rabino de Würzburg.

Fromm relataba gustosa y repetidamente una anécdota sobre este bisabuelo, erudito en las Escrituras e investigador del Talmud, que ganaba su sustento con un pequeño comercio, del que obtenía magros ingresos:

> ... cierto día recibió una oferta: podría ganar algo más si estuviera dispuesto a viajar un poco. Naturalmente tenía muchos hijos y ello no hacía que la vida fuera más fácil; entonces su mujer le dijo: "¿Y bien? ¿No deberías pensar en aprovechar la oportunidad? sólo estarías ausente tres días al mes y tendríamos algo más de dinero..." A lo que él contestó: ¿Crees que debería hacerlo, cuando perdería más de tres días al mes para estudiar? y no se habló más del asunto.[11]

Así, su bisabuelo se pasaba el día sentado en su negocio estudiando el Talmud y cuando llegaba un cliente se levantaba enojado y le decía "¿es que no hay otro comercio?"

10 R. Funk, *Fromm. Vida y obra*, Paidós, Barcelona, 1987.
11 Funk, *op. cit.*, p. 8.

Sobre esto, Fromm afirmaba: "este mundo era para mí el real. El mundo moderno me resultaba extraño". Así pues el mundo del bisabuelo era el mundo real para Fromm, aunque nunca lo conoció personalmente, sólo supo de él por los relatos del abuelo y del padre ¿De qué realidad se trataría entonces? ¿no se trata de esa realidad que Freud llamó "psíquica"?[12]

En contraparte, Fromm recordaba que desde niño encontraba

> ... muy extraño que la gente dedicara su vida a hacer dinero, y me sentía muy incómodo cuando alguien tenía que admitir en mi presencia que era un hombre de negocios; en otras palabras, que pasaba su tiempo haciendo dinero. Sentía vergüenza por él, por el hecho de que estuviera obligado a hacer semejante confesión.[13]

Fromm jamás perdonó a su abuelo, el Dr. Seligmann Fromm, su decisión de renunciar al cargo de rabino del condado de Bad Homburg de Höhe en pos de más dinero y convertirse en maestro y rabino en la casa particular de un noble. Funk también dice que su relación "poco afectuosa" con su padre podía tener que ver con el hecho de que éste fuera un bodeguero y comerciante en vinos, y así pasara su vida como hombre de negocios –no muy exitoso– mientras que el hijo, Erich Fromm, quería a toda costa seguir las huellas de sus antecesores y ser maestro de Talmud.

Es imposible subrayar demasiado esta forma de inserción de Fromm en la trama familiar paterna. La oposición "maestro de Talmud-hombre de negocios" tiene como correlato una idealización del bisabuelo, opuesta a una relación "poco afectuosa" con el padre, del que sentía vergüenza, en tanto que era un "hombre de negocios" dedicado a hacer dinero.

En esta trama de la familia paterna hay que indicar que el apellido "Fromm" viene del abuelo Seligmann Fromm, que se casó con una hija del bisabuelo Seligmann Bär Bamberger. El segundo rabino, el abuelo, como el padre de Fromm, también había tenido su "traspiés" religioso al interesarse por el dinero, en detrimento de su labor pública como rabino.

12 Lacan también le dio un lugar a esa realidad, cf. Seminario *R.S.I.*, 1974-1975, disponible en fotocopias.

13 Funk, *op. cit.*, p. 9.

En la oposición "hombre de negocios-maestro de Talmud" el "hombre de negocios", encuentra, pues, a su figura primordial en el padre de Fromm, Naftali Fromm, en oposición al bisabuelo idealizado, mítico, rabino, estudioso del Talmud y desdeñoso del dinero.[14]

Fromm continuó por la vía de su deseo de convertirse en maestro de Talmud, como su bisabuelo; en su camino encuentra diversos maestros, entre los cuales sobresale el rabino Rabinkow, por quien tuvo acceso al jasidismo.[15] Aún en 1971 tenía presente a este hombre de su adolescencia, pues escribió algo con el nombre de "Recuerdos del Rav. Salman Baruch Rabinkow"[16] en donde expone las ideas del rabino Rabinkow, diciendo que su posición quizá pudiera ser denominada "radical humanista", o sea, la posición misma de Fromm.

De hecho, las posiciones ulteriores de Fromm son una continuación de las enseñanzas recibidas de estos maestros rabinos. Funk lo señala:

> Sobre este trasfondo se nos vuelve más claro qué ha intentado Fromm más adelante con su doctrina del carácter de orientación humanista. Fromm ha introducido una praxis de vida específicamente judía en lo antropológico y en lo empírico y ha vuelto aceptables en términos de ciencias humanas las determinantes de una praxis de vida religiosa. De este modo, mediante un giro hacia lo científico-humanista ha universalizado el contenido humano de una religión practicada en una comunidad de vida segregada, y lo ha vuelto comunicable entre todos los hombres de orientación humanista.[17]

Ahora bien, Fromm mismo describió más claramente su posición en relación con sus maestros rabinos en un libro llamado *Y seréis como dioses*:

> No siendo un judío practicante (o "creyente"), estoy por supuesto en una posición muy diferente a la de ellos, y por nada del mundo me atrevería a hacerlos responsables por los puntos de vista expresados en este libro. Sin embargo mis puntos de vista han surgido de sus enseñanzas y es mi convicción que en ningún punto se ha interrumpido la continuidad entre sus enseñanzas y mis propios puntos de vista.[18]

14 Sin embargo ¿cómo ignorar frente a esto que el apellido de la primer analista de Fromm se apellidara Reichmann, que puede ser oído por un germanohablante como "hombre-rico"?

15 Funk, *op. cit.*, p. 45.

16 Obra inédita, citada por Funk, *op. cit.*, p. 50.

17 Funk, *op. cit.*, p. 56.

18 Funk, *op. cit.*, p. 58.

Hay pues, una continuidad, reconocida por Fromm mismo, entre sus puntos de vista y las enseñanzas de estos maestros. Sus enseñanzas las adquiere en su búsqueda de convertirse en maestro de Talmud, como su bisabuelo.

El libro en cuestión, *Y seréis como dioses*, lleva por título la frase con la que la Serpiente convence a Adán y a Eva de comer el fruto prohibido. Ahí, Fromm establece la "filiación" de sus puntos de vista, filiación rabínica, que tiene como punto de arranque a un Padre, a saber, el rabino de Wurzburgo, su bisabuelo, Padre idealizado en tanto que está muerto; es el Padre simbólico de *Tótem y tabú*.

Sus puntos de vista son, entonces, una versión del Padre.

Una versión del Padre en la que Fromm pone en juego el Apellido del Padre.[19] ¿En qué sentido pone en juego ese apellido? ¿Acaso no lo muestra toda la obra de Fromm? ¿Acaso no es el *sentido* del apellido del padre lo que está en juego? Miguel Sosa lo hizo notar ya hace algunos años, "Fromm" en alemán quiere decir "devoto", "piadoso", "religioso".[20]

Así, lo que se pone en juego es el *sentido* del apellido del padre, que entonces es tratado como una palabra común y corriente, es decir, traducible.

El conjunto de las obras de Fromm parece ser una realización del sentido de su apellido "Fromm"/"religioso". Si esto es así, entonces su obra es una teoría que es una versión del Padre.[21]

Es así que su obra por la vía del apellido del padre, "Fromm" tomado como "fromm", es una presentificación del Padre, tanto por la vía del sentido del apellido de su padre, como por la realización de una muy particular puesta en relación con el Padre simbólico, encarnado por el bisabuelo paterno.

19 Así habría que traducir *Nom-du-Père*, al menos en este caso.

20 Miguel F. Sosa, "L'amour de Fromm", *Littoral* 11/12, Erès, Toulouse, 1984.

21 Fromm se apoyó, sin ceder un paso, en la hipótesis de Bachoffen sobre la existencia del matriarcado, insistió en ello, pese a que la Antropología contemporánea a Fromm (no a Bachoffen que vivió a mediados del siglo XIX) había demostrado ya la inexistencia del matriarcado. Es imprescindible abrir aunque sea una pregunta que interrogue a la teoría del matriarcado como un punto de anclaje para Erich Fromm: ¿qué creencia estaba ahí en juego?

Es necesario recordar que ese Padre simbólico (rabino estudioso del Talmud) se oponía en Fromm a su padre (comerciante). Con su propio padre Fromm sostuvo una relación particular: sentía que tenía que defender a su madre de él. Ahora bien, la madre de Fromm no se andaba con tientos, todo lo bueno de su hijo Erich correspondía a las cualidades "Krause", el apellido de soltera de ella misma, todo lo malo de su hijo era "Fromm", el apellido de su padre. No es que desconociera la existencia de ese apellido, sino que lo rechazaba, digamos que lo vomitaba como algo desagradable, repudiable.

¿Qué decía Fromm de su relación con su padre? Él se sentía objeto de lo que llamó nada menos que una transferencia de su padre,[22] que le transfería, decía, su sentimiento de inferioridad. Como prueba, o como ejemplo, contaba que su padre, en ocasión de su examen profesional, había viajado hacia el lugar donde su hijo se examinaba, pues temía que no se recibiera y se suicidara.

Ahora bien, ¿qué ocurrió con ese apellido tan solicitado y tan maltratado? Fromm tuvo cuatro compañeras y sin embargo nunca tuvo hijos; él mismo fue hijo único, es decir: con él se detuvo la transmisión del apellido del padre en línea directa. El apellido del padre, *après-coup,* resultó no-transmitido por Erich Fromm. Los hechos indican que lo que sí ocurrió, en cambio, fue una difusión de lo religioso por toda su obra, es decir, resultó una expansión del *sentido* de ese apellido, sentido que refiere a la tensión entre el Padre simbólico, origen de la inserción de Fromm en lo religioso, y el Padre imaginario, objeto de rivalidad.

Ahora bien, ¿cómo llegó Fromm al psicoanálisis?

Después de terminar el bachillerato y "dado que no podía realizar el sueño de hacerse maestro de Talmud", como nos dice Funk,[23] Fromm comenzó a estudiar Derecho en Francfort, cambió de estudios y en Heidelberg estudió Sociología, Psicología y Filosofía.

Ahí mismo, en Heidelberg, Frieda Reichmann había inaugurado en 1924 un centro terapéutico en donde se ponía en práctica el psicoanálisis. Ya antes, en 1923, Frieda Reichmann había hecho un análisis didáctico con Hans Sachs en Berlín. Mientras ella se analizaba, Fromm estaba comprometido con Golde Ginsburg, quien a su vez era amiga

22 Frunk, *op. cit.*, p. 25.

23 Aunque no nos dice por qué, y con ello se crea un gran hueco en la biografía que hizo.

de Frieda Reichmann. Cuando Frieda llega a Heidelberg para instalarse, ya Golde se había casado, pero no con Fromm, sino con un amigo de éste, Leo Löwenthal. Pese a todo, Golde y Fromm siguen siendo amigos y debido a las visitas de Golde al Centro terapéutico de Frieda Reichmann, Fromm conoce a la que sería su analista y esposa.[24]

Frieda Reichmann había abierto un "sanatorio que era una especie de pensionado y de hotel judeo-psicoanalítico"[25] en el que imperaba una atmósfera casi de culto y en donde todos eran analizados por ella. En este centro "torapéutico", era natural que se obsevaran estrictamente las leyes de alimentación judías.

Fromm había encontrado así a su primer analista y comienza su análisis en 1924, en ese centro en donde la ortodoxia judía era respetada cuidadosamente. Por eso, se evitaba la comida no *kosher,* especialmente carne de cerdo y mucho menos un embutido hecho con esa carne.

Sin embargo, en 1926, Fromm fue a Munich y "frente a un quiosco, inhaló el aroma del chorizo de cerdo que estaba sobre la parrilla, dudó un rato, se dio ánimo y lo compró para comerlo".[26]

Al hacerlo, Fromm comió el fruto prohibido para cualquier judío ortodoxo, y aún más para un hombre devoto, religioso: "fromm".

Tras este gesto, viene una cadena de eventos relacionados con él.

En diciembre de 1926, en el mismo año en que Fromm prueba el cerdo por primera vez, Frieda Reichmann disertó en Berlín sobre *el ritual de comidas judío* (texto que después publicó en *Imago* en 1927). Comunicó su observación de que los analizantes judíos ortodoxos abandonaban gustosos los rezos diarios, para luego dejar de observar también la legislación sobre la alimentación.

Por su parte, la *primera publicación* de Erich Fromm (*Der Sabath*) en 1927 trata, también, del ritual de comidas judío. Específicamente, de los "efectos" del psicoanálisis en la observancia de ese ritual.

24 Dado que Lowenthal indica que "todo el que pasaba por ahí" estaba en análisis con Reichmann, ¿habría que pensar que las visitas de Golde eran sólo amistosas o acaso ella también estaba en análisis con Frieda?

25 Funk, *op. cit.*, p. 65. Funk está citando a Leo Löwnental que evidentemente tenía algo que *hacer saber* al respecto ¿qué era eso? ¿por qué razones? No es posible responder por el momento a estas preguntas; sin embargo, es difícil desconocer que él mismo estaba implicado en la relación transferencial Fromm - Reichmann.

26 Funk, *op. cit.*, p. 58.

Así pues, el gesto de Fromm de *comer cerdo* hay que considerarlo como *un evento del análisis de Fromm con Frieda Reichmann.* Las publicaciones de uno y otro así lo indican, aunque sólo fuera porque ambos, contemporáneamente, ponen ese hecho en relación con el tratamiento analítico. Además, por supuesto, hay que indicar el vínculo entre que Fromm comiera cerdo y el respeto a la tradición *kosher* en la institución regida por su analista.

También en 1926 Erich y Frieda se casan. Ese matrimonio implicó que Frieda Reichmann introdujera una operación, una intervención que concernía al nombre de Fromm. Con ese matrimonio introdujo en su propio nombre el apellido "Fromm" y desde entonces, aún después de su divorcio y hasta su muerte, esta mujer firmaba con su nombre y apellidos de casada: Frieda Fromm-Reichmann.

Comer el chorizo de cerdo era un gesto inmerso en la transferencia que la duda previa al acto, la inhibición de Fromm, marca como un *acting-out*. Ese *acting-out* consistía en romper con la praxis judía ortodoxa promovida por su analista. Y con ese gesto Fromm atentaba contra su posición de hombre devoto, religioso. Con su gesto convocaba a su propio apellido: "Fromm".

Frieda Reichmann respondió a ese *acting-out* con una intervención sobre el apellido de Fromm, pero incluyéndolo, no en el análisis, sino en su propio nombre.

Reichmann abandonó el lugar del analista al quedar atrapada en la escena del *acting-out* de Fromm. Dejó desierto ese lugar del analista pues incluyó el nombre de Fromm en su propio nombre, yuxtaponiendo una escena matrimonial a la escena transferencial.

Su pasaje al acto, la escena transferencial, tuvo por consecuencia un cambio de apellido que Frieda publicó en *Imago* (1927) cuando firmó su artículo como Frieda *Fromm*-Reichmann.

En ese movimiento, el pasaje del análisis al matrimonio, hay un costado que hay que considerar como una operación sobre el apellido de Fromm, pero que en lugar de operarse como una intervención analítica, recae sobre Frieda.

Lo que estaba en juego cuando Fromm se come el chorizo de cerdo era la transferencia, era un acto perverso, *père-vers*, como lo escribe Lacan, tan perverso como lo son todas las pulsiones parciales, en este caso la oral.

El hecho de comer el fruto prohibido para un hombre "religioso", "Fromm", convocaba al apellido de Naftalí Fromm, su padre genitor, pero el gesto queda sin una efectuación simbólica del real del acto y, en cambio, prevalece el sentido de "Fromm", es decir, una relación de simbólico e imaginario. La punta significante del acto nunca se habrá realizado en ese análisis, así, el lugar del padre real, genitor, su simbolización, quedó en suspenso.[27]

Con un sólo pasaje entre Simbólico y Real, Imaginario sale. ¿Acaso no se trata de esto –de nominación– en el doble pasaje del Real sobre el Simbólico para formar el nudo borromeo? El primer pasaje es el acto de concepción en donde el Simbólico de la sexuación interviene en el Real. El segundo pasaje sería de integración a la genealogía, dar el nombre y apellido, con lo cual se construye el nudo de tres, equivalente a tres separados y unidos por el Apellido del Padre.

Erick Fromm rompió así con la ortodoxia religiosa. ¿Cuál es la especificidad de su gesto de comer un embutido de cerdo? Comerlo era un gesto transferencial, un *acting-out,* es decir una transferencia sin análisis, según la indicación de Lacan. Cuando se rompe su análisis con Frieda, Erich Fromm comienza una errancia para encontrar un analista. Pasa algo rápidamente por Wittenberg y Landauer hasta llegar a Hans Sachs, miembro del "comité secreto" de Freud y que, como los demás miembros de ese comité, excepto Ferenczi y Jones, jamás estuvieron en el diván de un analista.

En 1930, Fromm abría, a su vez, su propio consultorio, ¿qué o quien le metió esa idea en la cabeza?, ¿acaso es posible excluir la posibilidad de que se instalara como analista como efecto de una identificación a ese rasgo de Frieda Reichmann o inclusive de Hans Sachs? Y es que justamente en ese año comienza su análisis con Hans Sachs. *Lejos de haber pasado efectivamente al lugar del analista, Fromm confirma que en el momento de abrir su consultorio, su posición es la de analizante, pues al mismo tiempo inicia su análisis con Hans Sachs.*

En su primer encuentro con Sachs, Fromm se dice a sí mismo que él es un discípulo concienzudo y que sabe que hay que decir todo. ¿Qué es lo primero que Erich Fromm le dijo a Sachs? Esta primera ocurren-

27 Sin embargo, R.S.I. estaban enlazados por la Realidad psíquica, mítica, del bisabuelo.

cia[28] de Fromm es extremadamente importante para ubicar la especificidad transferencial del gesto de comer embutido de cerdo. He aquí las palabras de Fromm: "Ya que tengo que decir todo, quiero decirle que cuando lo vi, pensé que usted tiene cara de cerdo."[29]

Así, *après-coup,* tenemos noticia de que cuando Fromm devoró el chorizo, ese objeto que está hecho de cerdo y que, por ser esa misma palabra la que encontró para Hans Sachs, ocurrió que al devorar a ese objeto de cerdo también se comía al significante, al significante que localizaba al analista para Fromm: "cerdo" = S_9

Todo indica que fue ese significante el que funcionó para que Fromm localizara a Sachs como analista; ese significante localizaba a la transferencia para Erich Fromm. Podemos ahora leer el gesto de Fromm, y nos enteramos de que al comer chorizo de cerdo estaba devorando, en ese objeto, a quien ocupaba el lugar del analista, localizado por un significante cualquiera, pero particular: "cerdo" en este caso. Fromm devoró, junto con el objeto, al significante que sostenía a la transferencia.

Se trata de la pulsión oral llevada al acto en su forma perversa característica, es decir, apelando al apellido del padre de Fromm que, por el equívoco significante, estaba en cuestión. Lo religioso, "fromm", con minúscula, era retado, y con ello se convocaba al apellido "Fromm" con mayúscula.

Al comer cerdo, Fromm devoró también al significante "cerdo" que localizaba a la transferencia. Actuó la pulsión oral y devoró a su analista.

A ese *acting-out* Frieda Reichmann respondió incluyendo al Apellido del Padre pero, y ahí está el punto problemático, para incluirlo, no en el análisis, sino en su propio nombre, que pasó a ser Frieda Fromm-Reichmann.

Por su parte, Hans Sachs respondió de otra manera al aparecer el significante "cerdo". Fromm mismo lo relataba. Tras haberle dicho a Sachs que tenía cara de cerdo y comenzar así su análisis poniendo en juego al significante de la transferencia, cuenta Fromm que

28 Cf. los consejos de iniciación del tratamiento de Freud respecto de las primeras ocurrencias.

29 Funk, *op. cit.*, p. 75.

> El Dr. Sachs contestó de manera muy estúpida, como no lo haría un analista muy experimentado, pero estaba muy lastimado, debió haber tenido sus propios problemas con su cara; dijo: "No creo que yo le disgustara. Afuera, en el guardarropas, usted puso su abrigo cerca del mío".[30]

Al encauzar así su interpretación, Sachs no se ocupaba del texto de lo que Fromm decía. Dejaba irse la oportunidad de tomar nota de ese texto y de que con ello se abriera la oportunidad de localizar ese significante "cerdo" en su relación con otro significante. En cambio, se impusieron sus preocupaciones por su propia imagen corporal. Sin embargo Fromm no había dicho que le gustara o le disgustara su cara, su imagen personal, pero Sachs llevó el análisis al terreno de sus propios problemas con su cara, hipotecando así la localización de ese significante "cerdo".

Aquí, efectivamente, las resistencias son del imaginario, es decir del Yo, del Yo del analista. La preocupación de Sachs por su Yo, es decir, por los avatares de su propia imagen corporal, le impidio atender al discurso del analizante. Específicamente en ese punto, no estuvo en condiciones de dar una respuesta pertinente, analítica, a la transferencia.

La serie de estos avatares del manejo de la transferencia de los analistas de Fromm, muestra que la pulsión oral en la transferencia sólo pudo pasar como *acting-out*. Frieda Reichmann respondió con un pasaje al acto al contraer matrimonio con su analizante; de los encuentros con Wittenberg y Landauer no se sabe prácticamente nada y el análisis con Sachs, que comenzó por la mejor vía, quedaba comprometido en un punto crucial por el Yo del analista.

Asimismo, la serie de estos y otros eventos deja ver que quienes tal vez habría que considerar los dos analistas de Fromm, Reichmann y Sachs, dejaron desierto el lugar del analista.

De Reichmann es claro. Por su parte, Sachs emigró hacia E.U. en 1932, a donde el mismo Fromm se mudaría un año después, sin retomar jamás su análisis.

30 *Ibid.* Víctor Saavedra, quien en vida de Fromm fuera cercano a éste en el Instituto Mexicano de Psicoanálisis, nos hizo saber que, aun al final de su vida, en México, Fromm solía relatar ese primer evento de su análisis con Sachs. Comunicación personal de Víctor Saavedra.

Ninguno de estos dos analistas respondió con pertinencia a la transferencia de su analizante. Dejaron a la deriva, en los hechos, la transferencia de Fromm.

El acto analítico se desvaneció para convertirse en un pasaje al acto matrimonial y en un hecho de emigración. ¿Con qué consecuencias? La cuestión tiene un altísimo interés en tanto que no es imposible localizar esas deserciones del lugar del analista bajo formas inclusive similares a las que nos ocupan, el "retiro", o el pasaje al acto de sostener relaciones sexuales con un analizante.[31] La deserción del lugar del analista bajo la forma de "dar de alta"; filosofar; la psiquiatrización o la psicologización del caso, pueden ser menos espectaculares, pero siguen siendo formas de deserción que acarrean consecuencias para cada analizante.

Los analistas de Fromm desertaron de su lugar con lo que la transferencia perdía su localización, al desaparecer, en tanto tales, los analistas que la habían aceptado. Una segunda consecuencia de ello fue que, como ya señalamos, la pulsión oral en la transferencia sólo pudo pasar como *acting-out*.

Fromm alzó en sus textos todo un sistema contra la pulsión sexual. No solamente intentó desecharla de su sistema, sino que produjo una teoría que acaso podemos llamar perversa, en cierto sentido, pues versa sobre el Padre. Este sistema que versa sobre el Padre se desenvuelve en el tono del "deber", que vira rápidamente hacia el "ideal".

Fromm escribió *Y seréis como dioses;* se trata de la frase que induce a la devoración del fruto prohibido, al pecado original. En este libro, Fromm se entrega a promover la experiencia *"x", sustituto del Nombre de Dios*. Al hacerlo difunde precisamente, –por el juego que hay entre mayúscula y minúscula– su propio *apellido* de "Fromm": "religioso"; y así, lo promueve. La promoción de su propio nombre lo lleva a formular sus tablas de la ley:

> La experiencia *x*, teísta o no, está caracterizada por la reducción y, en su forma más completa, por la desaparición del narcisismo. Para poder estar abierto al mundo, para trascender mi ego. Yo *debo* ser capaz de reducir o de abandonar mi narcisismo. Yo *debo* más aún, abandonar toda forma de fijación narcisista y de avaricia; Yo *debo* superar mi

31 Y ciertamente la solución a esto no es la moral estoica, la *apathia* estoica. En un análisis no se trata de excluir las pasiones del analista, como el amor y el odio, sino de cierta relación de sus pasiones con su deseo.

> destructividad y tendencias necrofílicas. Yo *debo*[32] ser capaz de amar la vida. Yo *debo* también tener un criterio para diferenciar entre una experiencia *x* falsa, arraigada en la histeria y otras formas de enfermedad mental, y la experiencia no patológica de amor y unión. Yo *debo* tener un concepto de verdadera independencia, *debo* ser capaz de distinguir entre autoridad racional e irracional, entre idea e ideología, entre disposición para sufrir por mi convicción, y masoquismo.[33]

La nota a pie de página a estas frases reza: "Es interesante notar que Maimónides postuló a la salud física y mental como requisitos para un profeta". En efecto, Fromm pretendía la salvación de la humanidad.[34]

El abandono del lugar del analista de Reichmann y de Sachs conservó el apellido Fromm como un significante común, creando sentido y marcando a su obra como religiosa.

¿Tuvo esto alguna consecuencia en la posición de Fromm respecto del psicoanálisis?

Fromm era un viajero. En 1933 deja Alemania; en 1934 va de Chicago a Nueva York; en 1949 intempestivamente se queda a vivir en México; en 1974 se va a Suiza, sin volver nunca a México. Hay versiones de que Fromm *suspendió* su práctica a principios de la década de los setenta. Al emigrar, aparentemente, Fromm abandonaba también el lugar del analista, dejando abandonadas las transferencias de sus analizantes.

Esto, antes que un reproche a Fromm, es una consecuencia de los avatares de su formación analítica particular. Fromm por su parte, continuó haciendo el trabajo del analizante, pero sin analista. Nunca cesó de hacer su auto-análisis pues al menos en dos ocasiones se quedó sin analista. ¿No es ello motivo para ya no buscar un analista más? Y al mismo tiempo, ¿no es suficiente razón para que el lugar del analista le fuese, a su vez, insostenible?

Tras lo que aquí se ha dicho, es posible avanzar la tesis de que los análisis de Fromm quedaron truncos y lo fijaron en una posición de auto-analizante, desde la que desarrolló un sistema teórico-perverso.

32 El texto en inglés es aún más fuerte: I *must*. Los subrayados son míos.

33 Erich Fromm, *You shall be as gods*, Fawcet Publications Inc., Greenwich, Conn., E.U., p. 49.

34 Cf. Por ejemplo *Del tener al ser*, Paidós, p. 27, 29, etc.

Promovió un sistema que desembocó en la creación del perfil ideal de un hombre: productivo, con pensamiento crítico, capaz de dar, capaz de amar, etc. Esto sería *el* hombre. Fromm señaló una imagen ideal como meta del final de un análisis: el hombre productivo. En ese sentido su posición frente al psicoanálisis es adaptativa, adaptativa a un Ideal del Yo.

Sin embargo, Fromm consideraba que su ideal no podía alcanzarse con un análisis, sostenía que la "salud" sólo sería posible con un "cambio en las esferas de la organización industrial y política, de la orientación espiritual y filosófica, de la estructura del carácter y de las actividades" y que "la centralización del esfuerzo en alguna de estas esferas, con la exclusión o descuido de las restantes, destruye cualquier cambio."[35]

¡Vaya designio! Para que hubiera posibilidades de *un* cambio, había que cambiarlo todo. La tarea desmesurada de cambiar todo para que fuera posible un cambio cualquiera, esa creencia un poco delirante, desembocó en un libro recientemente publicado en español, en donde la fuente de esa creencia ya muestra abiertamente su cara, en un punto muy especial:

> Dicho de otra manera, la propiedad privada es consecuencia del *pecado original*, del mismo modo que la dominación del varón sobre la hembra y la lucha entre el hombre y la naturaleza.[36]

Todo lo que para Fromm era el mal en el mundo, lo remite a un solo momento en la historia. Esta creencia un tanto delirante porta su marca de origen: el pecado original. Es decir, haber devorado el *fruto prohibido*.

4.

Tanto la respuesta de Reichmann (el pasaje al acto matrimonial) al *acting-out* de haber devorado el embutido de cerdo durante su análisis, como la resistencia imaginaria de Sachs a la aparición transferencial del significante "cerdo", tuvieron consecuencias en la vida de Fromm.

35 Funk, *op. cit.*, p. 170.

36 Fromm, *Del tener al ser*, Paidós, p. 127. Este texto es un establecimiento de Funk de notas de Erich Fromm. Es notoria la ausencia absoluta de comillas.

Fromm tenía una teoría sexual, de la relación entre los sexos: el hombre domina a la mujer;[37] y creyó que la causa de esa relación era el pecado original (haber comido el fruto prohibido). Esta creencia y esa teoría, ¿son ajenas a sus avatares con sus analistas? Difícilmente, puesto que lo que está en juego es una "explicación" de la relación sexual por el objeto (a), el fruto prohibido de la pulsión oral, componente de la fantasía (a) que está en el lugar del real de la no-relación sexual.

Los efectos de la recepción matrimonial de su "pecado original", así como la que tuvo el significante de la transferencia que localizaba al objeto (a) en Sachs, fueron la elaboración de una teoría y la creación de una creencia.

Dado que presenta una idea de la relación (posible) entre el hombre y la mujer, la teoría de Fromm efectivamente es sexual, y sus alcances son tales que llega a producir una creencia que explica su ontología y un aspecto de la economía (la lucha entre el hombre y la naturaleza, por un lado; la propiedad privada por otro). La economía, la lucha del hombre con la naturaleza, y la dominación, fueron tres temas centrales en la obra de Erich Fromm. Es posible decir que su obra evolucionó a partir de un *acting-out* y del objeto (a) que involucró, que en dos ocasiones no fueron recibidos analíticamente. *Y seréis como dioses,* título de uno de sus libros, indica suficientemente cómo su obra teórica estuvo organizada metonímicamente por el pecado original y el fruto prohibido. Hasta su muerte, la obra de Fromm fue la expansión de una teoría sexual y de la creencia en ella y en su objeto.

5. EXILIO DEL MÉTODO

Además de que en algún momento fue expulsado de la I.P.A., Erich Fromm se encontró en el exilio del método freudiano. Ese hecho, en su caso, es consecuente con el rumbo que tomaron las teorías que sustentaba. Veamos en qué puntos Fromm abandonó el método freudiano.

37 Fromm luchó siempre contra su teoría, pues es posible luchar, incluso toda una vida, en contra de la propia teoría sexual, precisamente porque *se cree* en ella.

1) La asociación libre

Fromm sostenía que el método de la asociación libre "neutralizaba al psicoanálisis" y que Freud había inducido a ello con la idea de decir todo lo que a uno se le ocurre.

> Él [Freud] supuso que de esa manera se dirían las cosas que surgían de lo profundo, las totalmente auténticas y significativas. Sin embargo, en muchos análisis las personas se limitan entonces a parlotear sin ton ni son y a descargarse por centésima vez del marido o sobre los padres y todo lo que estos hicieron. De eso no resulta absolutamente nada, siempre volvemos a lo mismo, salvo que hay alguien que oye. El paciente tiene la sensación de que con eso gana algo y que la situación terminará por cambiar. Con sólo hablar de esa manera nadie llega a cambiar absolutamente nada.[38]

Ésta es la respuesta de Erich Fromm a lo que le ocurrió en su primera sesión de análisis con Hans Sachs. A esa sesión él acudió sometiéndose al método pero, en efecto, no sirvió de mucho. La respuesta de Sachs neutralizó totalmente la eficacia de la norma fundamental, pues no reconoció que en ese punto apareció un enigma: ¿"cerdo"? Formular de esa manera el enigma hubiera podido abrir –en algún momento de ese análisis– la posibilidad de analizar el *acting-out* del que nos hemos ocupado, es decir, darle un lugar analítico a la transferencia que, con Sachs, comenzaba por el mejor de los caminos.

Sachs no tomó el texto que Fromm desplegaba cuando se sometía a la asociación libre. Su interpretación apuntó a algo del orden de "le gusto / le disgusto", es decir, al reconocimiento imaginario, lo que obturó la subjetivación del significante "cerdo", como un significante que localizaba al objeto causa de deseo y que convocaba al Apellido del Padre.

La respuesta de Fromm a esa interpretación de Sachs no parece haber ocurrido en el análisis, sino en la teoría: Fromm rechazó la asociación libre como algo inservible, lo que para él, en efecto, fue así. ¡Cuánta razón tuvo Lacan cuando indicó que la responsabilidad del mantenimiento de la asociación libre es del analista!

Por su parte, Fromm no las pasaba bien como analista. Se sentía hastiado[39]

38 Erich Fromm, *El amor a la vida*, Paidós, México, 1992 p. 140.
39 *Ibid.*, p. 172, "hastío": repugnancia hacia la comida.

> ... me sentaba ahí y hacía todo *como si lo hubiera aprendido*. No me quedaba dormido [...]. Pero yo observé que me cansaba y luego de seis, siete, ocho horas de trabajo quedaba deshecho.[40]

La razón era que "no llegaba a tomar contacto con la vida" y entonces cambió su forma de hacer las cosas para aproximarse "a lo que *me* parecía decisivo, es decir, a la relación del hombre con otro hombre, a las pasiones específicamente humanas, que no se fundan en instintos, sino en la existencia del hombre como hombre".[41] Pero eso tenía un costo, pues muchas veces no había ninguna mejoría de los síntomas; sin embargo, eso no le importunaba, pues conduciendo así las "conversaciones"[42] el paciente contaba las horas analíticas "entre las horas más estimulantes que éste haya tenido en su vida"[43]

El punto importante, para Fromm, era que se hablara de algo que a *ambos* hombres les interesara de alguna manera.

2) La interpretación

En la *Interpretación de los sueños* se encuentra uno de los elementos fundamentales del método freudiano: la interpretación. Los sueños para Freud son enigmas que requieren un desciframiento de su sentido, para ello la interpretación es indispensable.

En el método freudiano, la interpretación de los sueños es imposible sin un apego textual al relato, al texto del discurso del analizante. Es decir, la interpretación es posible solamente a partir de los elementos textuales, y aquellos relacionados con el texto del sueño que aparecen en las asociaciones del analizante. Ése es un elemento crucial del método freudiano. Hay que decir que no fue así, forzosamente, como lo practicó Freud que, en ocasiones, no dudaba en hacer interpretaciones de "recetario" y que eran sus interpretaciones de "símbolos".

Por su parte, Fromm eligió desechar la vía de la *interpretación* para comprometerse con la de la *comprensión*, de ahí el título de uno de sus libros: *The forgotten language. An introduction to the understanding*

40 *Ibid.* El subrayado es mío.
41 *El amor a la vida, op. cit.*, p. 173. El subrayado es mío.
42 *Ibid.*, p. 140.
43 *Ibid.*, p. 173.

of dreams, fairy tales and myths.[44] Este título no es accidental, como el autor lo indica en la Introducción:

> El término una introducción a la *comprensión* de los sueños, etc. fue elegido intencionalmente, en vez de usar el término más convencional de *interpretación*. Si, como voy a tratar de mostrar en las páginas subsiguientes, el lenguaje simbólico es un lenguaje por derecho propio, de hecho el único lenguaje universal que la raza humana haya desarrollado jamás, entonces el problema es de hecho de comprensión más que de interpretación como si uno se las viera con un código secreto, manufacturado artificialmente.[45]

No se trata aquí tanto de discutir la pertinencia de la vía elegida por Fromm como de mostrar cómo esa vía no es la del método freudiano, pues explíciatamente escogió la imaginación poética.

> Hay muchos sueños en los que la censura no pasa de ser el lenguaje poético y simbólico con que se expresa su contenido, pero sólo a las personas con poca imaginación poética les puede parecer tal "censura". Para quienes poseen un sentido poético natural, la naturaleza simbólica del lenguaje de los sueños mal podrá explicarse como censura.[46]

De esta manera, la interpretación del sueño de un paciente quedaba librada a la "imaginación poética" de Fromm. En lugar de que se trate del sentido propio del sueño, con Fromm se trataba de un sentido ajeno al sueño, el que le daba su propia imaginación poética.

El abandono de la interpretación como elemento del método tiene otra consecuencia, como es de esperarse, con respecto a la concepción y manejo de la transferencia.

Fromm sostenía que la transferencia surgía del hecho del desamparo y de la "impotencia"[47] del niño, que originarían su dependencia hacia los padres, y eso sería la transferencia. O, en el adulto, "indefenso en su lucha contra los peligros naturales, en la lucha contra las clases sociales y naciones mejor armadas y poderosas, la lucha contra las enfermedades y, finalmente contra la muerte".[48]

44 Rinehart & Co., Inc. New Yor-Toronto, 1951.

45 *Ibid.*, p. iv. Los subrayados son de E. Fromm. La traducción del ingles es mía.

46 Erich Fromm, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI, México, 1981, p. 115.

47 *Ibid.*, p. 59.

48 *Ibid.*

No es extraño que se trate de lucha y que ésta sea contra la impotencia y la muerte si Fromm, por ejemplo, *interpretó* la actitud de su padre como una transferencia hacia él de su sentimiento de inferioridad, cuando su padre hizo un viaje porque temía que su hijo Erich no pasara su examen y se suicidara. Si para Fromm esto era transferencia, frente a un hecho así, su interés estaba en desmentir la "transferencia" de su padre, que imaginariamente lo hacía impotente, y en hacerlo ver la "realidad". Efectivamente, esa era su posición con respecto al manejo de la transferencia: "lo que yo sugiero es que cuanto más real sea el analista para el analizado y en cuanto mayor grado pierda su carácter fantasmagórico, tanto más fácil le será al analizado abandonar su postura de desamparo y enfrentarse a la realidad".[49] Para Fromm no se trataba de la efectuación de la transferencia o de incluirla de alguna manera en el tratamiento. Se trataba de evitarla, por eso para Fromm no había práctica simbólica de la transferencia. ¿Acaso esto es independiente del hecho de que Sachs haya cristalizado la transferencia en el registro imaginario?

3) Caso por caso

Este elemento del método freudiano también puede ser abordado por la "comprensión" de los sueños que intentaba Fromm y con lo que fundamentaba esa comprensión. El elemento de método que nos ocupa implica que cada caso es singular. Para Fromm era universal, pues para él

> el lenguaje simbólico es un lenguaje por derecho propio, de hecho el único lenguaje universal que la raza humana haya desarrollado jamás, [...][50]

De ahí que su conclusión fuera la siguiente

> de ahí que yo crea que la comprensión del lenguaje simbólico debería ser enseñada en nuestras escuelas de bachillerato y universidades como otro "idioma extranjero", como parte de su currículum. Uno de los objetivos de este libro es contribuir a la realización de esta idea.[51]

49 *Ibid.*, p. 60.
50 E. Fromm, *The Forgotten Language*, *op. cit.*, p. vi.
51 Erich Fromm, *op. cit.*, p. vi.

La singularidad de cada caso quedaba diluida en una presunta univer(sal)idad del "lenguaje" onírico (estas comillas obedecen a que Fromm aquí confundió al lenguaje con los idiomas, con lo que cualquier ventaja que podría haber extraído del título de su libro –que permite interrogarse por la estructura del lenguaje– se perdió por esa confusión). Al partir Fromm de esta premisa, implicaba que es posible conocer el lenguaje-idioma de antemano y que la respuesta al enigma del sueño está en el lenguaje-idioma y no en la serie de letras, una por una, caso por caso, del texto del sueño.

4) Exclusión de la sugestión

A mi entender, éste es un elemento crucial del método freudiano, pues fue justamente cuando Freud decidió excluir la sugestión de sus procedimientos cuando abandonó la hipnosis y comenzó a practicar el psicoanálisis.

Fromm, por su parte, no se privaba, ni mucho menos, de la sugestión ¿cómo entender de otra manera sus mandamientos?:

> La experiencia *x*, teista o no, está caracterizada por la reducción y, en su forma más completa, por la desaparición del narcisismo. Para poder estar abierto al mundo, para trascender mi ego. Yo *debo* ser capaz de reducir o de abandonar mi narcisismo. Yo *debo* más aún, abandonar toda forma de fijación narcisista y de avaricia; Yo *debo* superar mi destructividad y tendencias necrofílicas. Yo *debo* ser capaz de amar la vida. Yo *debo* también tener un criterio para diferenciar entre una experiencia *x* falsa, arraigada en la histeria y otras formas de enfermedad mental, y la experiencia no patológica de amor y unión. Yo *debo* tener un concepto de verdadera independencia, *debo* ser capaz de distinguir entre autoridad racional e irracional, entre idea e ideología, entre disposición para sufrir por mi convicción, y masoquismo.[52]

El método freudiano tiene por efecto la subjetivación; en cambio, cuando Fromm lo abandona, queda abierto el camino para efectuar, como ya se vio, una práctica de la sugestión movilizada y organizada por el ideal del yo.

52 Erich Fromm, *You shall be as gods*, Fawcet Publications Inc., Greenwich, Conn., E.U., p. 49.

5) Formalización y caso

Este elemento del método está casi ausente de la obra de Fromm. El "casi" se debe a que si en alguna ocasión Fromm se aproximó a un intento de formalización, fue en su libro *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*,[53] aplicando la estadística (en donde justamente la particularidad del caso es anulada en favor del estudio de la norma). En este trabajo, que es de lo más próximo en la obra de Fromm a un estudio de casos, Fromm comienza[54] y termina[55] su libro haciendo exposiciones de método que, ciertamente, difieren totalmente del método freudiano (cuestionarios escritos, Rorscharch, cálculos estadísticos). Aún más, Fromm se proponía "probar un *nuevo método* que permite la *aplicación de la teoría psicoanalítica* al estudio de grupos sociales sin psicoanalizar a miembros individuales del grupo".[56]

El texto es explícito: se trata de abandonar el método freudiano, de sustituirlo por otro nuevo y de aplicar la "teoría psicoanalítica" a un campo en el que el psicoanálisis debe, por principio, estar ausente.

En este sentido, el recorrido de Fromm es una prueba de que el método define un campo: Fromm, al abandonar el método, también abandonó el campo de problemas del psicoanálisis.

6) Función de secretario

La función secretario fue localizada como tal, por primera vez, por Jacques Lacan, en su seminario de los años 1955 y 1956. Es una manera lacaniana de recibir el texto psicótico. Por otra parte, la formalización nunca la practicó Freud, salvo que sus contados dibujos alguien pueda considerarlos como formalizaciones, lo que sería por lo menos muy audaz. Así, hay por lo menos dos elementos de lo que Allouch sitúa como método freudiano que *no son freudianos* y en lo que me concierne no veo cuál es la necesidad de atribuirle a Freud lo que es mucho más

53 Erich Fromm, y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973. Libro que, siguiendo su costumbre, Fromm publicó primero en inglés y en EE.UU. en 1970, bajo el título *Social Character in a Mexican Village*.

54 *Ibid.*, p. 43.

55 *Ibid.*, p. 297.

56 *Ibid.*, los subrayados son míos.

de Lacan. Es por ello que sólo es posible aceptar con grandes reservas y provisionalmente la adjetivación de "freudiano" para dicho método.

Establecida dicha reserva, lo que aquí se ha desarrollado permite constatar que, dada la manera de proceder de Fromm, estaba excluido que funcionara como secretario. La inyección de sentido que daba, por ejemplo, al texto de un sueño, excluía su lectura literal que permite al analizante reencontrar sus significantes, es decir, su estructura en tanto que deseante.

6. MÉTODO Y PSICOANALISTA

Fromm se reclamaba del freudismo y se presentaba públicamente como "psicoanalista", y por eso hubo quienes lo tomaron como tal. Para ellos, Fromm era "psicoanalista" y eso es indiscutible, pero ¿puede haber psicoanálisis prescindiendo del método freudiano? Si resulta imposible tomar la teoría de Erich Fromm como el desarrollo de un psicoanalista, es debido a que Fromm se exilió del método freudiano, abandonó el psicoanálisis hasta el punto en que, al final de su vida, proponía el "auto-análisis": su exilio fue tal que para efectuar un "análisis", promovió la desaparición del psicoanalista. Primero había que estar con un analista por un corto tiempo, 6 meses, yendo 2 horas por semana.[57] Después, habría que dejar a ese analista, para "evitar la dependencia excesiva", y entregarse al auto-análisis.[58] Buenas razones tenía para recomendar evitar la dependencia excesiva, si el resultado era que sus analistas se desentendían definitivamente de su lugar y de la transferencia. En cambio, esta manera de eliminar al analista es del orden del cambio de lugares que se opera en el *Fort-Da*, en donde Fromm dejaba de ser el abandonado y pasaba a ser el que abandona. Se trataba de una repetición.

Hay que subrayar que el exilio de Fromm del método freudiano es completamente compatible con su aceptación del saber de Freud. A partir de que prescindió del método, Fromm, como le ocurriría a cualquier otro, se encontró desarraigado del campo de problemas de la clínica analítica. La consecuencia fue que estuvo "libre" para utilizar el saber de Freud y efectuar cualquier popurrí teórico imaginable para

57 Erich Fromm, *Del tener al ser*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 89.
58 Cf. Erich Fromm, *El amor a la vida*, *op. cit.*, p. 144.

interpretar problemas no-analíticos: el hombre, la lucha de clases, la religión, la batalla de los sexos, etc.

En Fromm, ese saber se desprendió del método que lo engendró, dado que la transferencia, en sus análisis, no encontró su efectuación. La consecuencia de ello fue la aparición de su costado de "pensador" y de auto-analizante.

LA SINGULARIDAD DE LA TRANSFERENCIA DE ERICH FROMM

María Celia Jáuregui Lorda

A partir de las intervenciones de Lacan tanto en el ejercicio del psicoanálisis como en la doctrina psicoanalítica ha quedado abierta una brecha –en el campo del psicoanálisis– para interrogar y precisar aquellas cuestiones clínicas que hacen a la fabricación del analista.

Una de las innovaciones introducidas por Lacan en este punto es la de haber localizado la función del analista al dar fundamento a la transferencia por medio de articularla sobre la base del sujeto supuesto saber.

A raíz de este fundamento podemos hoy afirmar que la singularidad del caso en psicoanálisis –tan privilegiada por Freud– se refiere a la manera peculiar de como alguien se dirige al sujeto supuesto saber. En el punto de mayor singularidad de un caso, en el punto de la singularidad transferencial, ahí funciona el analista.

Debido al estatuto eminentemente clínico de esta cuestión, la vamos a abordar por la presentación de un hallazgo que hice sobre la particularidad del planteo transferencial, es decir la peculiar relación de Erich Fromm con el saber –alguien en quien estuvo en juego el acceso al lugar de analista– y exponer, por medio de algunas hipótesis, las razones por las cuales en este caso la singularidad de su transferencia quedó oscurecida y sin efectuar.

Hay algo revelador en esta manera de abordar la singularidad de un caso ya que –para dar cuenta de esta situación– se hace innecesario

recurrir a datos de la historia personal o a datos de la historia del psicoanálisis.

"¿CÓMO ES POSIBLE?"

¿Por qué y cómo se acercó Fromm al psicoanálisis? Por la vía de la pregunta"¿ Cómo es posible?". En *Más allá de las cadenas de la ilusión* (*Beyond the chains of illusion*), libro considerado por Fromm como su autobiografía intelectual, relata el recuerdo de un incidente que tuvo cuando tenía 12 años y que propició su interés en Freud, el cual se manifestó diez años más tarde:

> He aquí tal incidente: Conocí a una joven, amiga de la familia. Tendría tal vez veinticinco años de edad, era hermosa, atractiva, además de ser pintora –la primera que jamás conocí. Recuerdo haberme enterado de que había estado comprometida en matrimonio pero que algún tiempo después había roto el compromiso; recuerdo que casi invariablemente acompañaba a su padre viudo. Según la imagen que tengo de éste, era un hombre viejo, poco interesante y sin mucho atractivo, o por lo menos así me parecía (tal vez mi valoración estaba un tanto distorsionada por los celos). Un día me enteré de la fatal noticia: su padre había muerto, e inmediatamente después ella se había suicidado dejando una nota en la cual expresaba su deseo de ser enterrada junto con su padre.
>
> Jamás había oído hablar del complejo de Edipo ni de las fijaciones incestuosas entre hija y padre, pero me sentí profundamente conmovido. La joven me había atraído bastante; y había sentido honda aversión hacia el padre que tan poco atractivo me parecía; nunca antes había sabido que nadie se suicidase. Me consumía pensar: '¿Cómo es posible?' ¿Cómo es posible que una joven y bella mujer pudiese amar tanto a su padre que prefiriese ser enterrada junto a él, que vivir para los placeres de la vida y del arte?
>
> Ciertamente no pude contestar porqué, pero el '¿cómo es posible?' se me quedó grabado. Y cuando conocí las teorías freudianas, éstas parecieron encerrar la respuesta a una experiencia aterradora y enigmática que me sacudió en una época en que empezaba a entrar en la adolescencia.[1]

1 Erich Fromm, *Más allá de las cadenas de la ilusión*, Herrero Hermanos, México, 1968, pp. 13-14.

Lacan sostuvo en 1978 en las jornadas de Deauville que

> sin embargo, es necesario decir que para constituirse como analista es necesario estar graciosamente chiflado: chiflado por Freud principalmente, es decir creer en esa cosa absolutamente loca que se llama el inconsciente y que yo traté de traducir por el sujeto supuesto saber.[2]

Es innegable que Fromm fue graciosamente chiflado por Freud[3] y se volvió creyente no solamente en el inconsciente de Freud –condición suficiente en aquel entonces para acceder al lugar de analista– sino además en las teorías de Freud.

Fromm, creyente en las teorías freudianas de la sexualidad y del complejo de Edipo tal como fue su uso transmitido por los discípulos de Freud,[4] intentó –de una manera absolutamente loca– dar respuesta a la pregunta "¿cómo es posible?" que lo enfrentaba a cuestiones delicadas de la sexualidad y la muerte.

La manera absolutamente loca del intento de Fromm residió en creer que los aspectos más generalizantes y psicologizantes de la obra de Freud solucionarían su pregunta. Porque las generalizaciones son justamente las que dejan afuera la posibilidad de subjetivar cualquier significante. Esta persistencia en una serie de concepciones y creencias está en una cercanía sorprendente con algunos aspectos de la experiencia paranoica. En efecto, Serieux y Capgras, cuando describen el mecanismo de la interpretación, sostienen que la fijeza inmutable a un cierto número de conceptos, los estereotipos que presentan los interpretadores, son el resultado no tanto de un debilitamiento intelectual sino de la inmobilización definitiva de concepciones que pasan al estado de creencias.[5]

Por supuesto que el desenlace para constituirse como analista no termina en ser un chiflado por Freud... o quedar en una inmovilización definitiva de ciertas concepciones freudianas. Si Lacan en un principio

2 Jacques Lacan, "Conclusions des journées de Deauville de l'EFP", *Petits écrits et conferences*, p. 174, 1978.

3 Para ampliar sobre este punto ver Jean Alouch, "Perturbacion dans pernépsy", *Littoral 26*, Érès, Toulouse, 1988, pp. 78-82.

4 Ver el artículo de Miguel Sosa en este número de *Artefacto*, "El Complejo de Edipo, la publicidad del psicoanálisis y una pifia de Fromm".

5 P. Serieux y J.Capgras, *Les folies raisonnantes, Le délire d'interpretation*, Laffitte Reprints, Marsella, 1982, p. 228.

transliteró el *Unbewusst* (inconsciente) como *l'une bévue*[6] (equívoco, metida de pata) y luego lo tradujo por sujeto supuesto saber y el sujeto supuesto saber es lo que cae al final de un análisis, se presenta, por lo tanto, la posibilidad de una salida más movida y hasta divertida del análisis, con la condición de que el analista no esquive su función en la transferencia de soporte del sujeto supuesto saber, o sea del equívoco y la metida de pata.

En Fromm sucedió lo contrario: del equívoco, nunca pudo salir. La creencia en las teorías freudianas lo dejó en una inmovilización definitiva y dejó sin respuesta su pregunta.

UN OSCURECIMIENTO RADICAL

Podemos plantear como hipótesis si el oscurecimiento radical de la función del analista en la transferencia traería como consecuencia la proliferación de creencias y generalizaciones psicologizantes basadas en algunos aspectos de la obra de Freud y si sería factible considerar freudiana a la transmisión que es consecuencia de esos efectos.

Por lo menos en Fromm hay dos razones que nos llevan a asentir estas hipótesis. Por un lado la posición en la cual Fromm queda chiflado por Freud y por otro lado la transmisión que hizo de la práctica freudiana del autoanálisis.

La posición en la cual Fromm queda adherido a Freud y a la transmisión que hizo de sus teorías es la posición del interpretador. ¿Cómo? Sí, de un interpretador. Al colocarse en esa posición, Fromm sostiene que

> corresponde a los seguidores de Freud, que viven dentro de un distinto marco de ideas, el interpretar al 'maestro', haciendo la distinción entre sus pensamientos 'con originalidad' y aquellos que fueron convencionales, así como analizando las contradicciones que aparecen entre lo nuevo y lo viejo, en vez de tratar de armonizar las contradicciones con todo tipo de subterfugios.[7]

6 Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile á mourre*, seminario inédito, no establecido, sesión del 16 de noviembre de 1976.

7 Erich Fromm, *Grandezas y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI, México, 1991, p. 15.

Como buen interpretador, para la revisión de Freud propone un sistema de interpretación basado en el periodo histórico como posibilidad de llegar a la verdad o sea una verdad históricamente (histéricamente) condicionada e incluso hace extensiva su propuesta a la revisión de cualquier autor:

> El hombre sólo puede captar la verdad cuando sabe normar su vida social de una manera humana, digna y racional, sin temores y, por ende, sin codicias; para decirlo haciendo uso de una expresión político-religiosa: sólo en la Era Mesiánica se podrá reconocer la verdad, hasta donde sea reconocible.[8]

La posición del interpretador fue descripta de manera ejemplar en los textos de la psiquiatría clásica, especialmente en *Les folies raisonnantes* de Serieux y Capgras, sobre el delirio de interpretación:

> Los interpretadores son aquellos sujetos que, más que otros, ponen de relieve la asociación extraña de la razón y de la locura y merecen el calificativo de 'locos razonantes'.[9]

En otro texto, "Delire d'interpretation", los mismos autores describen los siguientes rasgos del interpretador:

> El interpretador no inventa todas las piezas de los hechos imaginarios: no elaboran ficciones sin fundamento y no se abandonan a los sueños de una imaginación enfermiza. Se contentan seguido con desfigurar, disfrazar y amplificar los hechos reales: su delirio se apoya en la mayor parte sobre los datos exactos de los sentidos y la sensibilidad interna. De ahí proviene el carácter, la mayoría de las veces verosímil, de sus acusaciones o pretensiones. La inanidad o la absurdidad de sus juicios no aparecen inmediatamente. Generalmente se mantienen en el dominio de lo posible: bromas, prejuicios, robo, adulaciones, fastidios.[10]

Y más adelante agregan:

> El interpretador saca sus inducciones o sus deducciones sea del mundo exterior, sea de las sensaciones orgánicas o de los fenómenos psíquicos. El incidente más insignificante a los ojos comunes se vuelve para la perspicacia del interpretador en el más importante de los presagios. Una

8 *Ibid.*, p. 16.

9 P. Serieux y J. Capgras, *op. cit.*, p. 8.

10 P. Serieux y J. Capgras, "Delire d'interpretation", *Analytica 30, Classiques de la Paranoïa*, Navarin, París, 1982, p. 104.

> mirada, una sonrisa, un gesto, los gritos y las canciones de los niños, la tos del vecino, los pedazos de papel encontrados en la calle toman la significación de una amenaza o de una advertencia.[11]

Sostienen los autores que dentro de las concepciones delirantes de los interpretadores se encuentran aquellas que acentúan las ideas de superioridad. Los interpretadores se pueden presentar con las características de inventores o reformadores que descubren un sistema de explicación de determinadas situaciones.[12]

Afirman que en muchas ocasiones la interpretación de los hechos actuales no es suficiente. Entonces ellos escarban en el fondo de su memoria para buscar nuevos motivos a sus males y comienzan a revivir recuerdos viejos (delirios retrospectivos); por ejemplo, ciertas frases insignificantes pronunciadas hace tiempo vienen a confirmar los propósitos de hoy y a esclarecer los malentendidos.

CONCLUSIÓN

Esta descripción del interpretador se acerca a la posición del analizante cuando la función del analista, en la cura, está sostenida por el sujeto supuesto saber. Por el contrario, cuando la transferencia está orientada por las imagos parentales la posición del interpretador está ubicada en el lugar del analista.

Nos referimos aquí a la posición del analizante como una condición necesaria y ¿suficiente? para acceder al lugar de analista. Lacan precisó esta posición en la Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela al presentar la escritura de la transferencia y especificar aquello que ocurre con el sujeto supuesto saber tanto para el analizante como para el analista al fin del análisis. Afirma que el psicoanalista por venir –es decir el analizante– está listo, como conse-

11 *Ibid.*, p. 105.

12 Es oportuno mencionar algunos de los títulos de los textos publicados por Fromm: *El dogma de Cristo; El lenguaje olvidado; El arte de amar; Budismo Zen y psicoanálisis; Más allá de las cadenas de la ilusión; El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal; Y seréis como dioses; La revolución de la esperanza; El amor a la vida; Anatomía de la destructividad humana; Tener o ser.*

cuencia de profesar en su deseo, para reducirse, él y su nombre, al significante cualquiera.[13]

Entonces, podemos concluir que el dejar indeterminada la función del analista en la transferencia –como ocurre en los postulados freudianos– trae aparejado en este caso, junto al aumento de creencias, la perpetuación de la posición de analizante.

13 Ver "Proposition du 9 de octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école", *Scilicet 1*, Seuil, París, 1968, p. 25.

LA TRAVESÍA DE LA PESTE*

Rodolfo Marcos Turnbull

I. FREUD, JUNG: UN MARCO TRANSFERENCIAL

"No saben que les traemos la peste" dice Lacan que Jung le dijo que Freud habría declarado frente al propio Jung y a Ferenczi sobre el puente del *George Washington* al acercarse a los muelles de Nueva York y al amparo de la Estatua de la Libertad. Si Jung verdaderamente dijo eso a Lacan o éste lo inventó, no tiene mayor importancia: es el carácter revelador de las condiciones en que el psicoanálisis habría llegado a América lo que para nosotros adquiere relevancia primordial. Lacan se apoya en la anécdota para hacer referencia, precisamente, a su retorno a Freud: no se trata de un retorno de lo reprimido, dice, sino de "apoyarnos en la antítesis que constituye la fase recorrida desde la muerte de Freud, para demostrar lo que el psicoanálisis no es, y buscar junto con ustedes el medio de poder poner en vigor lo que no ha dejado nunca de sostenerlo en su desviación misma, a saber, el sentido primero que Freud preservaba en él por su sola presencia y que se trata aquí de explicitar".[1]

* Una versión de este trabajo fue presentado en el coloquio "La peste freudiana en México" organizado por la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis el 27 y 28 de junio de 1992. Ha sufrido enormes modificaciones producto de un trabajo con el comité editorial de *Artefacto*. La autoría es, entonces, compartida.

1 Jacques Lacan, "La cosa Freudiana", en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1972, p. 147.

Sin embargo, tratándose de la manera en que se apoyó la introducción y desarrollo del psicoanálisis en los Estados Unidos, la sóla presencia de Freud no fue suficiente debido a varios factores, en primer lugar, a la relación misma entre Freud y Jung: una relación transferencial de alguna manera reconocida pero no aceptada por Freud o, en todo caso, no aceptada como tal. En ocasiones más lúcido Jung al respecto, llegó a confesarla, por lo menos al principio de la relación, pero no hay ningún indicio de que hubieran podido sostenerla como tal. La lectura de este "marco" transferencial, como lo llama Melenotte,[2] sólo se puede hacer *après-coup*, so pena de quedar atrapado en un relato histórico, anecdótico y cronológico. Por parte de Freud la negación de esta relación transferencial se manifestaba, entre otras formas, a través de la desviación de las demandas de Jung, de las expectativas que se hacía respecto del mismo, tanto en lo personal como en lo profesional, y en el papel que éste debería jugar en el futuro del psicoanálisis y con respecto al cual, los Estados Unidos, muy a su pesar, estaban destinados a participar de manera importante. Para Jung, por su parte, su relación transferencial, aun cuando puesta a un lado, se manifestaba también en su desviación a través de una enorme necesidad de reconocimiento, tanto en el terreno personal como en el profesional. En ambos, se escondía por medio de un trato mutuo, no disimulado, de supuestos "padre" e "hijo". Y aunque tanto por parte de ellos, como de sus seguidores, sus familiares y todo el mundo psicoanálitico posfreudiano se quiso hacer pasar el rompimiento como efecto de la discusión y discrepancias teóricas, es la locura, "activa al interior del diálogo", "ignorada" y que "aparecerá" solamente al "momento de la ruptura" como dice Melenotte,[3] la que juega el papel principal de toda la relación y que el marco transferencial pone en evidencia.

II. ¿UNA INFATUACIÓN DE VERAS RELIGIOSA?

Con cierto candor (¿es posible entre psicoanalistas?) Jung da una explicación, ya en una carta de 1907 (49J), "que hubiera preferido no darla"[4] a un reclamo de Freud sobre la tardanza de aquél en escribirle.

2 George-Henri Melenotte, "Una ruptura que revela un error", en *Artefacto* 4, La Locura, septiembre 1993, Epeele, México, pp. 37-38.

3 *Ibid.*, p. 37.

4 Sigmund Freud, Carl Jung, *The Freud/Jung letters The correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung*, edited by William McGuire, Translated by Ralph

La explicación, después de argüir una carga enorme de trabajo, "ha de ser encontrada en el reino del afecto, en aquello que usted ha nombrado mi 'complejo de auto-conservación' –¡concepto maravilloso! Y usted verdaderamente sabe las malas pasadas que este complejo me ha jugado, no encontrándose la menor de ellas en mi libro *Dementia præcox*. Honestamente lo intento, pero el espíritu maligno que (como usted ve) endemonia mi pluma, me impide con frecuencia escribir. De hecho –y le confieso esto luchando– siento una ilimitada admiración por usted tanto como hombre como investigador y no le guardo ningún rencor consciente. Así que el complejo de auto-conservación no proviene de ahí; es más bien que mi veneración por usted tiene algo del carácter de una "infatuación" religiosa. A pesar de que verdaderamente no me molesta (denegación al calce, n. del a), de cualquier manera la siento repugnante y ridícula debido a sus innegables implicaciones eróticas. Este sentimiento abominable proviene del hecho de que, siendo niño, fui víctima de un asalto sexual por un hombre al que alguna vez veneré". Y continúa más adelante "Otra manifestación de ello es que encuentro verdaderamente repugnantes las relaciones con colegas que tienen una fuerte transferencia conmigo producidas por los 'insights' psicológicos. *Por lo tanto, temo su confianza.*[5] También temo la misma reacción por parte de usted cuando le hablo de mis asuntos íntimos".[6]

Sin esperar respuesta de Freud, el dos de noviembre (50J) le escribe: "Estoy sufriendo todas las agonías de un paciente en análisis, enigmatizándome con toda clase de miedos acerca de las posibles consecuencias de mi confesión" y prosigue con la solución de un sueño que ya le había contado a Freud ("Soñé que lo veía, como un *viejo muy muy débil,*[7] caminando junto a mí"), y que éste había interpretado como teniendo que ver con un complejo de rivalidad, interpretación que por lo visto fracasó puesto que Jung le escribe que sólo le hubo encontrado sentido después de haberle hecho la confesión anterior a Freud. "El

Manheim and R.F.C. Hull, Bollingen Series XCIV, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1974, p. 95. (La traducción al español es mía; el número y la letra entre paréntesis equivalen a la numeración original dada por el editor y que en la edición en español se conservan).

5 En itálicas en el original.

6 Sigmund Freud, Carl Jung, *op. cit.* p. 95.

7 En itálicas en el original.

sueño tranquiliza mi mente con respecto a su xxxxx[8] peligrosidad".[9] La carta de respuesta a esta tan asombrosa declaración se ha, lamentablemente, perdido. Pero parece no quedar ninguna duda de que por lo menos en cierto momento, Jung pudo colocarse transferencialmente frente a Freud. Éste por su parte, al mismo tiempo que la reconoce, rechaza la transferencia argumentando que su carácter religioso la haría francamente "desastrosa" (52F) y terminaría forzosamente en "apostasía". Elegante manera de sacarle al bulto: la interpretación de Jung (como complejo religioso) lo proveía de una coartada muy eficaz y poderosa para evitar cualquier intervención psicoanalítica: al desestimar el carácter sexual de la transferencia y someterla a una condición que, en principio para ellos, no ameritaría mayormente su análisis, Freud sacaba la relación con Jung del propio marco transferencial. Resulta altamente incomprensible si consideramos, sobre todo, la *Dinámica de la transferencia*, un artículo de 1912 ya muy cerca del final de la relación con Jung, es decir, cuando finalmente ambos se deciden a tomar la palabra, y en el que, sorprendentemente, hay todavía varias menciones a éste: "Responde [la investidura libidinal] a los vínculos reales con el médico que para semejante seriación se vuelva decisiva la 'imago paterna' –según una feliz expresión de Jung–".[10] Pero además, Freud se planta muy categórico en relación a la naturaleza de las relaciones humanas e indica que él tendría claro, de alguna manera, el carácter de los sentimientos de Jung hacia él: "De estos últimos [sentimientos transferenciales positivos inconscientes] el análisis demuestra que de manera regular se remontan a fuentes eróticas, de suerte que se nos impone esta intelección: todos nuestros vínculos de sentimiento, simpatía, amistad, confianza y similares, que valorizamos en la vida, se enlazan genéticamente con la sexualidad [...] por más puros y no sensuales que se presenten ellos ante nuestra percepción consciente".[11] Cuando la ruptura fue definitiva, Freud se desahogó con Ferenczi quien desde la posición que guardaba –tan discípulo de aquél como Jung, pero a cierta distancia: por lo menos la que da el no ser el heredero designado– se había percatado, en efecto, de que Freud era el analista de Jung, –por lo menos en el sentido en que lo plantea Jean

8 Tachado en el original.

9 Sigmund Freud, Carl Jung, *op. cit.* pp. 95-96.

10 Sigmund Freud, "Dinámica de la transferencia", en *Obras Completas*, t. XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 98.

11 *Ibid.*, p. 97.

Allouch[12] quien establece, siguiendo a Conrad Stein, el verdadero vínculo de la relación entre Althusser y Lacan, es decir, Freud era el "analista de elección" de Jung. Que Freud no haya aceptado la transferencia no quita en un ápice que así haya sido. En la carta de Ferenczi del veinte de enero de 1912 (269Fer), éste puede darse cuenta de las posiciones simétricas de Jung y de él mismo:

> Es notable que mi curiosidad infantil por la intimidad parental ha disminuido considerablemente a últimas fechas. Lo esencial de mi curiosidad era saber manifiestamente si mi padre me amaba. La grande y profunda simpatía que usted me ha manifestado durante estos últimos difíciles días, parece haberme dado seguridad en este sentido.
>
> Es por esto también que puedo pensar ahora en Jung y escribir al respecto sin el menor rastro de celos fraternos. Supongo en él –además del complejo pecunario que usted ha puesto en evidencia– una ambición sin límite y sin freno que se manifiesta frente a usted, usted que ha sido de tal manera superior a él, bajo la forma del odio y de los celos mezquinos. El asunto Hirschfeld lo prueba. Su ambición insatisfecha puede hacerlo, por tal motivo, *peligroso*.[13]
>
> [...]Sería sin embargo un error muy de él hacer esta "gaminerie".[14] La mejor solución, evidentemente, sería una explicación franca (sinceramente, psicoanalítica). Pero para esto sería necesario, sin duda, que usted tomara ahora a Jung *también*[15] en análisis.[16]

La experiencia de Ferenczi en su relación con Freud nos da la pauta: ¿de qué otra manera se puede entender el "también"? El tres de diciembre de 1911 (256Fer), le había suplicado a Freud: "la necesidad urgente de hablarle de mis asuntos personales es un signo seguro de mi posición infantil. Ha bastado que usted me dirija una palabra, explicando su comprensión a mi difícil situación y he aquí que me hace falta contarle todo".[17] Y, ahora sí, o, mejor dicho, en este caso, Freud responde (257F): "Comience por interrumpir el tratamiento (de Elma) y véngase por algunos días a Viena".[18] Todo parece indicar que así lo

12 Cfr. Jean Allouch, *En estos tiempos*, editado en un sólo volúmen con Clément Rosset, *En aquellos tiempos*, Epeele, México, 1993.

13 En itálicas en el original.

14 En francés en el original: travesura, niñería.

15 Subrayado mío.

16 Sigmund Freud-Sándor Ferenczi, *Correspondance*, t. I 1908-1914, Calmann-Lévy, Paris, 1992. p. 351.

17 *Ibid.*, p. 334.

18 *Ibid.*, p. 335.

hizo Ferenczi puesto que la correspondencia se ve interrumpida por una docena de días y se continúa de nuevo por Freud el diecisiete de diciembre (258F) con el agradecimiento por haber dejado, el día de su partida, una botella de vino de Tokay. Pero frente a la sugerencia de Ferenczi de que tome en tratamiento a Jung la respuesta es no.

No se puede aducir, a mi modo de ver, que Freud no se hubiera percatado de la naturaleza de la relación con Jung para explicar su proceder. Se puede argumentar que, en los inicios del psicoanálisis, Freud respondía así a algunas transferencias que suscitaba, como por ejemplo a Tausk, pero no es menos cierto, como lo acabamos de ver, que a otras como a la de Ferenczi, respondía como analista. Para Freud resultaba mucho más importante la difusión, la internacionalización, en una palabra, la supervivencia del movimiento que sostener frente a Jung su lugar de analista. Éste estaba destinado a ser, contra viento y marea, la cabeza visible de la institución psicoanalítica. Ya cuando las relaciones entre ambos eran tirantes, todavía fue Jung reelegido presidente de la Asociación Internacional y sin embargo se creó durante esa época el Comité, a espaldas del propio Jung. No podemos, entonces, invocar una *naïveté* freudiana para justificar la partida que Freud jugó: el análisis de Jung a cambio de la solidez imaginaria del movimiento psicoanalítico internacional.

III. DEMANDAS INTEMPERADAS

Desde el trece de agosto de 1908 (106F), un par de años después de haber iniciado la relación, al anunciar Freud una visita a Zürich a la clínica Burghölzli, donde Jung trabajaba, lo ungió: "Mi intención egoista", le escribe, "francamente confieso, es convencerlo de que usted continúe y complete mi trabajo aplicando a las psicosis lo que he iniciado con la neurosis. Con su carácter fuerte e independiente, con su sangre germana que le permite atraer las simpatías del público más rápidamente que yo, parece estar usted mejor equipado que cualquiera que yo conozco para llevar a cabo esta misión".[19] Es decir, ya desde entonces le formula lo que más adelante, en 1912 (329 F), poco antes del rompimiento, reconocerá Freud, esto es, lo que para él no había sido fácil moderar: sus "demandas a usted"[20] que, como se puede deducir,

19 Sigmund Freud, Carl Jung, *op. cit.*, p. 168.
20 *Ibid.*, p. 523.

no eran poca cosa: hacerse cargo de la psicosis y utilizar su condición no-judía para transmitir el psicoanálisis. Lo que Freud demandaba de Jung, se puede ver, estaba mucho más del lado de lo subjetivo que de lo que ellos llamaban científico: carácter fuerte e independente, sangre germana, simpatía, estar bien equipado. Era a Freud (no sin razón, por otro lado) a quien le importaba que su propia condición de judío obstaculizaba el futuro del psicoanálisis. Lacan anota la importancia que la selección de Jung tenía para Freud ya que con los "judíos no estaba seguro de nada".[21] Podemos avanzar aún más. Si, entonces, el futuro del psicoanálisis descansaba en el desarrollo que Jung pudiera hacer sobre la psicosis y si éste no pudo –en virtud de su posición transferencial– tomar el relevo, Freud habría intentado casi cualquier cosa, quizá hasta traicionar sus fundamentos, con tal de lograrlo. Lo que Freud más le rogó a Jung, desde el principio, fue que no abandonara la teoría sexual: "Mi querido Jung", recuerda éste, "prométame que nunca desechará la teoría sexual. Vea usted, debemos hacer de ello un dogma, un bastión inexpugnable".[22] Jung no supo leer, entre líneas, esta frase. En el fondo Freud admitía cierta heterodoxia mas era inflexible (aunque con Jung tolerante) tratándose de los basamentos sexuales: siempre mantuvo la esperanza de que Jung admitiría finalmente su postura. Lamentablemente para él y para lo que llamaría "el movimiento", no lo logró porque, en efecto, lo que estuvo en el campo de batalla, desde el primer momento, no fueron los principios doctrinarios; fue esa transferencia no reconocida (característica primordial con que la misma está marcada) y que se manifestó, desde un principio, mediante las posturas divergentes e irreconciliables respecto al papel de la sexualidad en la constitución del sujeto: una concepción jungiana, por cierto, que lo habría de dejar fuera del psicoanálisis y poner en su lugar la psicología analítica. Ese inconsciente colectivo que se pretende garantice la absoluta profundidad de una psicología que mediante la total universalización, ignore las vicisitudes del sujeto. Si bien es cierto que, en efecto, las posturas de ambos con respecto a la sexualidad divergían, ¿cómo dar cuenta, entonces, de las idas y venidas de Jung? ¿No sería, más bien, que éstas dependían de la coyuntura de su posición transferencial frente a Freud?

21 Jacques Lacan, *L'etourdit*, en *Scilicet* 4, Seuil, Paris, 1973, p. 20.

22 C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona, cuarta edición, 1986, p. 160.

IV. MÁS ADLERIANO QUE FREUDIANO

El tres de marzo de 1907, después de casi once meses de correspondencia ininterrumpida entre ambos, plagada de elogios mutuos, Freud y Jung finalmente se conocen personalmente en Viena. La simpatía personal que se causaron y la fuerza de la atracción mutua fueron de gran intensidad. Hablaron durante más de trece horas, las primeras tres por parte de Jung, mientras Freud observaba.[23] Después Freud habló y Jung quedó francamente impresionado. "Freud era el primer hombre realmente importante que conocía. Ningún otro hombre de los que entonces conocía podía equiparársele"[24] reconoció Jung, ya tocado por su transferencia, para ratificar, sin embargo, desde ese primerísimo momento tener ciertas reticencias: "Lo que me decía acerca de su teoría sexual, me impresionó. Sin embargo, sus palabras no lograron disipar mis dudas y reflexiones. Se las planteé más de una vez, pero siempre me objetaba mi falta de experiencia. Freud llevaba (sic) razón: entonces no poseía yo la experiencia suficiente para fundamentar mis argumentos. Vi que su teoría sexual era extraordianriamente importante para él, tanto en el sentido personal como filosófico. Ello me impresionó, pero no podía explicarme exactamente hasta qué punto esta valoración positiva dependía en él de premisas subjetivas y hasta qué punto de experiencias concluyentes".[25]

¿Un Freud observante durante tres horas y que no pudo darse cuenta de que Jung no se adhería completamente a sus teorías? ¿Cómo pudo ser posible eso? ¿Qué percepción, entonces, tuvo del encuentro? Aún más, tanto Jung como su acompañante, Ludwig Binswanger, psiquiatra también de la Burghölzli, asistieron a la reunión del miércoles 6 de marzo de la Sociedad y participaron en la discusión (lo que era una obligación de todo asistente[26]) de "un caso psicoanalítico" presentado por Adler cuya discusión versa, principalmente por parte de Freud, sobre los contenidos sexuales del caso y sobre el judaísmo del paciente y sus efectos. En un momento dado Freud interviene para interpretar que unos números que aparecían en el relato del caso (3, 7 y 49) "...tal

23 Linda Donn, *Freud and Jung, years of friendship, years of loss*, Collier Books, MacMillan Publishing Company, New York, 1990.

24 C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos, op. cit.* p. 159.

25 *Ibid.*, p. 159.

26 Herman Nunberg y Ernst Federn, (compiladores), *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, Tomo I: 1906-1908,* Nueva Visión, Buenos Aires, 1979, p. 11.

vez el 3 represente el pene cristiano, el 7 el pequeño pene judío, y el 49 el gran pene judío".[27] Discute, también, la teoría de la inferioridad de Adler no tanto para desecharla, sino para hacer notar que no corresponde al caso clínico en cuestión. Llegado el momento, la intervención de Jung es asombrosa considerando lo que podríamos juzgar que era la postura jungiana, en ese momento, con respecto al psicoanálisis: "El doctor Jung observa que no puede efectuar una crítica detallada porque recién está comenzando a familiarizarse con las ideas de Freud. Jung ve las cosas de manera diferente. Freud ve desde adentro; él, desde afuera. En la elección de números, si bien admite que las constelaciones emocionales ejercen una poderosa influencia, debe también tenerse en cuenta el valor de frecuencia de ciertos números" y añade, "La crítica dirigida contra la doctrina de la inferioridad orgánica la (sic) parece demasiado dura; en su opinión, es una idea brillante, y no se justifica que la critiquemos porque carecemos de experiencia suficiente".[28] Es decir, frente a las teorías freudianas Jung estaba en desventaja porque le faltaba "experiencia"; frente a las adlerianas todos eran iguales. En su primer pasaje a un *publikum* de psicoanalistas, se declaraba adleriano. Freud lo reconocerá años más tarde, poco antes del rompimiento definitivo, cuando en su carta del veintitrés de mayo de 1912 (316F) en la cual, al admitir finalmente en qué puntos las teorías de la libido de uno y otro diferían, le señala que la antípatía que sentía por la de Jung, [se debía] "En segundo lugar ...a su desastrosa similitud con un teorema de Adler".[29] Finalmente la apostasía tan temida por Freud llegaba a su claro reconocimiento: no podía terminar de otra manera en tanto que fue la única forma en que Freud habría reconocido una transferencia no soportada por él. Años después, Jung, curiosamente, va a declarar su rechazo tanto a uno como otro y los igualará, sin mayor atenuante, al psicoanálsis y a su condición de judíos.[30]

Una forma de Jung para hacer frente a su transferencia era la de mantener una distancia intelectual de Freud, al mismo tiempo que requería del reconocimiento sobre tal diferencia; sin embargo, éste decidía no nada más no otorgarlo abiertamente sino, casi al final de la

27 *Ibid.*, p. 161.

28 *Ibid.*, p. 162.

29 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.* p. 507.

30 En carta a James Kirsch, en 1934, le dice: ... que el psicoanálisis (= Freud + Adler) es el espíritu judío. Cfr. C.G. Jung, *Correspondance 1906-1940*, Albin Michel, Paris, 1992, p. 228.

relación, tornarlo en franca impugnación: "En 1912, Jung, en carta que me envió desde Estados Unidos,[31] se gloriaba de que sus modificaciones al psicoanálisis habían vencido las resistencias en muchas personas que hasta entonces no querían saber nada de él. Le respondí que eso no era ningún título de gloria, y cuántas más sacrificase de esas laboriosamente ganadas verdades del psicoanálisis, tanto más vería desaparecer la resistencia".[32]

Después de esa primera visita a Viena y ya de regreso en Zurich, sin embargo, Jung parece enmendar el camino adleriano. Le escribe a Freud el treinta y uno de marzo de 1907:

> Seguramente ha sacado usted conclusiones por la tardanza a mi reacción. Hasta ahora me resistí a escribir porque recién los complejos[33] levantados en mí en Viena estaban todavía en actividad. Sólo ahora que las cosas se han tranquilizado un poco, espero poder escribirle una carta más sensata.
>
> El punto más difícil, su amplia concepción de la sexualidad ha sido asimilada hasta cierto punto y la he comprobado en algunos casos. En general creo que tiene razón. El *autoerotismo* como la esencia de la Dementia præcox me parece cada vez más como una profundización trascendental en nuestro conocimiento –¿dónde verdaderamente se detendrá?[34]

Freud le contesta, entusiasmado, repitiéndole lo que le dijo verbalmente, esto es, que Jung "le inspiraba confianza en el futuro, que me doy cuenta de que soy tan reemplazable como cualquiera y que no podía esperar nadie mejor que usted, de la manera como lo he llegado a conocer, para continuar y completar mi obra".[35] Sordo a la transferencia, insistía en que lo más importante era que Jung fuese el encargado de proseguir la obra. La ruptura fue tan dolorosa –mucho más que la de Adler o de cualquier otro– porque Freud, a la larga, se quedó como el perro de las dos tortas: sin que Jung aceptase la sucesión y habiéndose sustraído del lugar del analista. A Ferenczi le escribe (253F) con cierta

31 Pequeño *lapsus* de Freud, la carta está fechada 11 de noviembre de 1912 y fue enviada desde Zürich.

32 Sigmund Freud, *Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico*, Obras Completas, t. XIV, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976, p. 56.

33 Término introducido en el psicoanálisis por Jung y en el que conjugan sentimientos y representaciones incoscientes que organizan los actos del sujeto.

34 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.*, p. 25.

35 *Ibid.*, p. 27.

amargura: "El hombre no debe querer exterminar sus complejos sino conformarse con ellos ya que son los directores calificados de su comportamiento en el mundo",[36] pero también reconoce su fracaso sucesorio (270F): "Es verdad que su ambición me era conocida, pero yo esperaba que por la posición que le había reservado y que aún le reservo, yo hubiera llevado esta fuerza a mi servicio. La perspectiva de hacer todo solo por el tiempo que me queda de vida y de no dejar un sucesor plenamente capaz, no es muy consoladora".[37]

V. UNA MUJER QUE NO ARRUINA AMISTADES

En septiembre de 1911 se llevó a cabo en Weimar el Tercer Congreso Psicoanalítico Internacional. A él asistieron la mayoría de los allegados a Freud, desde Viena hasta Estocolmo. La "banda" de Adler, como la llamó Freud, ya había sido expulsada de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. La delegación suiza, importante y numerosa, daba peso al Congreso y a los deseos de Freud de dejar el liderazgo del movimiento a un gentil. Jung fue reelegido presidente de la Asociación Internacional a pesar de la desconfianza y envidia de los vieneses.

Existe una muy interesante fotografía de recuerdo del Congreso,[38] cuarenta personas identificadas y ocho no identificadas aparecen en ella. En la primera fila, sentadas, aparecen las damas asistentes, junto con Eugen Bleuler y Poul Bjerre de Estocolmo. En la segunda, al centro, en el lugar de mayor preponderancia se encuentra Freud, rodeado por Jung y Ferenczi a cada lado, y Eitingon y Abraham un poco más allá. Justo abajo de Jung, se observa a una muy joven y bella Emma Jung y dos asientos a su izquierda a Antonia (Toni) Wolff quien en ese momento era una discípula calificada de brillante por el propio Jung y que habría de convertirse en su amante durante una época.[39] No aparece en la foto Sabina Spielrein, quien igualmente habría de ser, o ya habría sido su amante y quien, como veremos más adelante, aparece como un problema que atormentaba mucho a Jung quien hizo intentos de hablar de ello con Freud justo en el momento en que se decidía el viaje a los Estados Unidos. Freud hizo pasar estas confidencias por el

36 Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *op. cit.* p. 330.
37 *Ibid.*, p. 353.
38 *Ibid.*, pp. 444 y 445.
39 Gerhard Wehr, *op. cit.* p. 99.

lado de una generalización, como si se tratase de un problema técnico de la transferencia. No permitió que Jung avanzara más, hasta donde sabemos. Sabina Spilerein habría de convertirse en psicoanalista.

Al regreso de Weimar, Emma Jung, que colaboraba estrechamente con su esposo, aprovechó que éste se encontraba en St. Gaalen para mandarle una carta a Ferenczi (que está perdida). Éste a su vez se la remite a Freud (245Fer) a pesar de la expresa demanda de aquélla de no hacerlo y, quizá, por eso no sin antes externar su temor por haber contravenido la petición: "Uno está", le dice, "de tal manera influido por sentimientos de deber enraizados, que he dudado un momento antes de enviarle la carta adjunta de la Sra. Jung, no sabiendo si debía transmitirla o no, a pesar de su demanda expresa de no hacerlo. Pero mi duda no ha durado más de un momento".[40] Emma Jung, por su parte, nunca le recriminó a Ferenczi haber hecho lo que expresamente le había pedido no hacer, como si éso fuese el resultado esperado. Por cuanto a la carta a Freud, Ferenczi opina que la respuesta debe ser "en colaboración con usted".[41] Propone escribirle una carta tranquilizante en la que le diría que él (Ferenczi) no ha visto traza alguna de resistencia en Freud y que, por tanto, animaría a la Sra. Jung a que se dirigiera a éste directamente sin temor a ser mal comprendida. Le pide que le conteste a vuelta de correo para que le diga si debe incluir otra cosa. Pasa Ferenczi a dar su opinión sobre lo que está pasando con Jung para concluir que puede ver rastros de una transferencia de la Sra. Jung hacia Freud. Éste contesta a Ferenczi (246F) mostrando su total acuerdo con el texto propuesto pero pidiéndole que no mecione nada ni del ocultismo ni del trabajo (de Jung, se entiende) sobre la libido. La respuesta es asombrosa y divertida (247Fer): "Le he escrito a la Sra. Jung en el sentido de la última carta que le envié a usted; he tocado superficialmente el ocultismo y metamorfosis de la libido y la he animado a que le escriba a usted".[42] Más adelante, después de una pausa, le confiesa: "En este punto de mi carta debo tachar una palabra y hacerlo partícipe de una complicación de la que soy inconscientemente responsable. Acabo de releer su carta una vez más y me doy cuenta, profundamente avergonzado, que una mala lectura de una palabra me hizo cumplir su misión completamente al revés".[43] En efecto Ferenczi leyó *Streifen* (rozar, tocar) por *Streichen* (cancelar, tachar). Interpreta el *lapsus*

40 Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *op. cit.* p. 321.
41 *Ibid.*, p. 321.
42 *Ibid.*, p. 323.
43 *Ibid.*, p. 324.

haciendo ver que le incumbe a Freud en tanto que Ferenczi, en su primera carta, ni siquiera había mencionado el asunto del libro o del ocultismo y que Freud, al responder y demandar que no lo hiciera, permitió a Ferenczi (como él mismo dice, "alumno dócil) *suponer*[44] (transferencia de Ferenczi), sin tener ningún apoyo, lo que le mencionó a la Sra. Jung porque, dice él, nunca escuchó de parte de Freud ninguna crítica al trabajo de Jung. Freud responde que es un acto de "falsa obediencia" enteramente responsabilidad de Ferenczi y que las objeciones (al trabajo de Jung) pertenecen a la opinión personal de Ferenczi. Decide esperar la carta de la Sra. Jung. ¿Sería cuestión verdaderamente de Ferenczi? Me parece que la interpretación de éste es correcta. En todo caso viene como soporte a la idea de que si bien se "suponía" la opinión de Freud con respecto a la postura teórica de Jung, aquél no la expresaba abiertamente, por temor al rompimiento, aunque habría indicios suficientes para inferirla.

Emma Jung le trata, en su carta, el asunto de la preocupación que ella siente por el estado de cosas entre Freud y su marido. Le confiesa que no sabe de dónde saca valor para escribirle, pero que le preocupa que la relación entre él y su esposo no "es como debería" y que por tal motivo, hará todo lo que esté de su parte para que sea "como debe ser".[45] Ella supone que quizá la frialdad de Freud se deba a la publicación de *Transformaciones y símbolos de la libido* que ya Jung le había mandado y del cual no había todavía emitido comentario alguno. Tan sospechaba Emma de que se trataba de otra cosa que así se lo pregunta a Freud "¿O se trata de otra cosa? Si es así, por favor, querido profesor dígame qué es, porque no puedo soportar verlo tan resignado e inclusive creo que su resignación tiene que ver no solamente con sus hijos reales...sino con sus hijos espirituales". Le pide, por último que no la considere una de las mujeres que, como alguna vez se lo dijo, arruinan sus amistades (de Freud, desde luego). Jung no debería saber el contenido de la carta ni tenerlo como responsable de ella.

No conocemos la respuesta de Freud pero tenemos a la mano la réplica de Emma del seis de noviembre de 1911, que es sin duda la carta más importante de entre todas las que le mandó. En primer lugar le agradece haberla liberado de las "dudas ansiosas" que le provocaba haber mandado la carta anterior y le agradece, también, la buena voluntad que les muestra a todos. Ya encarrerada, se atreve a plantearle a Freud

44 En itálicas en el original.
45 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.* p. 452.

sus interpretraciones (por cierto, no totalmente desacertadas) sobre la cuestión: si mencionó *"Transformaciones...*, le dice, se debió a que ella sabía cómo Carl esperaba el veredicto de Freud con "trepidación". "Desde luego", agrega, "esto era el residuo de un complejo paternal o (maternal) que *probablemente queda resuelto con este libro,*[46] porque, de hecho, si Carl está seguro de que tiene la razón con respecto a algo, no necesitaría preocuparse por la opinión de nadie. Así que finalmente parece que fue mejor que usted no hubiese reaccionado de inmediato para no reforzar la relación padre-hijo".[47] He aquí, pues, la teoría al servicio de la cura. Y a un Freud contemporizando, a decir, por la alabanza al libro ("Uno de los mejores trabajos que he leido 'otra vez'...Pero es lo mejor que este prometedor autor ha escrito"[48]). En todo caso, habrá que subrayar que, entonces, las supuestas diferencias doctrinales no alcanzan un fin en sí mismas: poco importa, pues, el contenido de ellas. Fueron ésas pero pudieron haber sido cualesquiera otras. Antes de pedirle que no piense en Carl con un sentimiento de padre, "'Él crecerá, pero yo debo disminuírme', sino más bien como un ser humano piensa de otro quien, como usted, tiene su propia ley que cumplir", Emma le pregunta un tanto recriminatoriamente pero también con la puntería bien afinada, si no ve en él [Jung] el sucesor y continuador más de lo que Freud lo necesita. "¿No da uno mucho porque espera quedarse con mucho?" Ella se percataba de que Freud se escamoteaba como psicoanalista frente a Jung en aras del porvenir del psicoanálisis. Pero también que lo que Freud hacía con Jung era perdirle demasiado.

Tampoco tenemos la respuesta a esta carta, así que debemos inferir algunas cosas por la tercera misiva que Emma Jung le mandó a Freud el catorce de noviembre.[49] Hay que enmarcarla, sin embargo, en un comentario que Freud le hace a Ferenczi en relación a esta correspondencia furtiva. Le escribe, el trece de noviembre (251F), lo siguiente: "Con mi respuesta [a la segunda carta] la correspondencia llegará definitivamente a su fin".[50] Lo que parece más bien difícil toda vez que las demandas de Emma se van transformando y lo que en primera instancia era una preocupación por la relación entre Freud y Jung, se convierte en el reconocimiento del lugar que aquél ocupa tanto para

46 Subrayado mío.
47 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.* p. 452.
48 *Ibid.*, p. 459.
49 *Ibid.*, pp. 462-463.
50 Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *op. cit.* p. 327.

Jung como para ella misma: la transferencia que Ferenczi sospechaba desde el principio.

Empieza Emma por aseverarle a Freud, escondiendo la afirmación en una pregunta, que éste se "había verdaderamente molestado con su carta". Ella también, le dice, pero asegura haberse curado de la "megalomanía" y se pregunta porqué demonios el inconsciente tenía que hacer a Freud, de entre todas las gentes, la víctima de esta locura (¿de la de ella, de la de su esposo, de la de Freud?) para proseguir con la confesión, "de mala gana", de que en efecto la última carta estaba dirigida a la "imago del padre". Pero que, sabiendo el aspecto transferencial de su "actitud-frente al padre" que ella tiene hacia Freud, "todo estaría claro y no me haría daño". Algo así como que, de acuerdo a las concepciones de la época, toda relación "padre-hijo" (como la de Jung o la de Emma) llevaba implícita un soporte transferencial. La pregunta inevitable para nosotros es con respecto a qué decidía Freud el analista a aceptar unas e ignorar otras. En el caso de Jung parece claro: todo en aras de la institucionalización del psicoanálsis, ¿pero en el caso de Emma o Tausk? El punto más importante de la carta radica, sin embargo, en la aseveración de que Jung hubiese utilizado el pretexto del miedo a la opinión de Freud para interrumpir el "autoanálisis" que este trabajo significa. No hay duda, entonces, por parte de la esposa de Jung de que lo que anima a *Transformaciones y símbolos de la libido* son cuestiones eminentemente subjetivas: su transferencia con Freud.

Las dos útimas cartas "personales" entre Freud y Jung resumen, a mi modo de ver toda la cuestión de la relación; en la de Jung (338J), fechada dieciocho de diciembre de 1912, éste le reclama, en serio, después de admitir los sentimientos ambivalentes que guarda con respecto a Freud, un sólo punto: "Su técnica de tratar a sus discípulos como pacientes es una *metida de pata* [...] No soy para nada neurótico, toco madera. Me he sometido, *lege artis et tout humblement,* al análisis y soy mejor por ello. Usted sabe, desde luego, qué tan lejos llega un paciente con auto-análisis: no sale de su neurosis –como usted [...] ¿cómo espera que sus esfuerzos por tratar a sus pacientes indulgente y amorosamente *no* vayan acompañados de sentimientos que de alguna manera están mezclados?".[51]

51 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.* p. 535.

Pero entonces si Jung percibía que Freud trataba a sus discípulos como pacientes, ¿cómo es –de no ser por la posición transferencial y no la de seguidor– que no pudo reconocer lo contrario, esto es, que a algunos de sus pacientes los trataba como discípulos? Freud mismo, en la respuesta a esta terrible –por la violencia del odio y el amor acusados– carta le dice: "Su alegato de que trato a mis seguidores como pacientes es demostrablemente falso. En Viena se me reprocha precisamente lo contrario" y continúa: "Es una convención entre nosotros analistas que ninguno se necesita sentir avergonzado de su propio pedacito de neurosis. Pero cuando alguno se comporta anormalmente y se la pasa gritando que es normal, da pie para la sospecha de que carece de insight de su enfermedad". ¡Uf! Finalmente Freud no puede más y explota, reconociendo mediante el reproche que, en efecto, trataba a unos, pacientes o discípulos, como a los otros. Y aún más, que Jung, aquel que se encargaría de hacer para la psicosis lo que él había hecho por la neurosis, era "anormal". El delirio de Jung estalla poco después de la recepción de esta carta. ¡Con razón Emma estaba preocupada! La locura se desencadena justo cuando el sujeto supuesto saber al que Jung se dirigía emite el terrible diagnóstico: "Usted está loco".

La última carta (359J) de esta verdaderamente apasionante correspondencia da la palabra a Jung: con todo, es capaz, veinte años más tarde, de remitir un paciente a Freud, reconociendo de nuevo una transferencia ahí donde hay una: un paciente obsesivo que no admitía su judaísmo, y quien deseaba ser analizado por Freud, de acuerdo a los signos que Jung podía reconocer en el caso, hasta el punto en que el paciente soñaba con Freud. Una carta muy cortés acompaña la demanda junto con un reconocimiento tácito del papel de la sexualidad: "En el curso del tratamiento adquirió un conocimiento más íntimo de sus fantasías sexuales y también de sus [Freud] escritos científicos. Los *insights* que produjeron aliviaron sus síntomas tanto que hasta empezó a soñar con usted. El deseo de ser tratado por usted personalmente fue tan inequívoco que sentí mi obligación hacer todo a mi alance para soportar su recuperación y facilitar el tratamiento con usted".[52]

52 *Ibid.*, p. 553.

VI. ESTA GENTE NO TIENE UNA IDEA DE EN QUÉ ESTAMOS

Es al amparo de esta relación y sus vicisitudes que se encuentra el viaje a los Estados Unidos: precisamente a la mitad cronológica de la duración de la relación. La ambivalencia por parte de Jung se mostraba cada vez más abierta y bastaría un incidente sucedido en el barco, y que trataremos más adelante, para desencadenar lo que a la larga llevaría a la ruptura de Jung.

En las correspondencias de Freud podemos percibir que, desde que recibió la invitación para dar una serie de conferencias en la Universidad de Clark, le habitaban muchas reticencias para enfrentar a un público que le atemorizaba, por un lado, y del cual no esperaba gran cosa. En la carta del uno de enero de 1909 (27F), Freud escuetamente le dice a su colega húngaro: "No he aceptado una invitación de América para el mes de julio".[53]

Al día siguiente, el dos de enero, Ferenczi, interpretando la denegación, le contesta (28 Fer): "Que usted haya 'casi' aceptado el viaje a América me consuela, y hasta 'soy muy capaz' de seguirlo hasta allá. ¡Como usted ve, no se desembaraza tan fácilmente de mí! (le aclaro, ahora, que la humorada 'soy muy capaz' estuvo determinada también por pensamientos pecunarios)".[54]

El motivo que Freud adujo para no aceptar era, en principio, efectivamente pecunario: la Universidad Clark, por conducto de M. Stanley Hall, le ofrecía un estipendo de alrededor de U.S. $400.00 según le escribe a Jung (123F) y suponía dejar de trabajar dos semanas lo que –le dice primero en son de broma– implicaría gastar cinco veces esa cantidad, para agregar después, ya sin ninguna presunción, que de hecho sería de dos y media a tres veces, a lo que Jung contesta que Janet había dado unas conferencias en Harvard hacía algunos años y que la clientela que acudió a él despues de la *tourneé* había compensado ampliamente su gasto. Aún más, añade, Kraepelin dió una consulta en California que le rindió una modesta propina de DM 50,000.00.[55] Las bromas de Freud tanto con Jung como con Ferenczi denotan en todo caso que si bien es cierto que la cuestión de los dineros le preocupaba,

53 Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *op. cit.* p. 37.
54 *Ibid.*, p. 39.
55 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.* p. 194.

habría motivos ulteriores para resistirse a hacer el viaje. A Ferenczi le escribe (30F) el diez de enero que "encuentro que la exigencia de sacrificar tanto dinero en esta ocasión, para dar unas conferencias, es por mucho 'americana'. América debe dejar, no costar, dinero. Además, muy pronto deberemos estar en el índice cuando ellos se den cuenta de los basamentos sexuales de nuestra psicología".[56] A lo que Ferenczi responde (31Fer) "Sin embargo, dentro de algunos años, América le dejará, quizá, dinero para sus conferencias. Allá todo es cuestión de moda".[57] El diecisiete de enero, Freud agrega (32F): "No tengo confianza y *temo* la mojigatería del nuevo continente".[58]

Esta mojigatería tan temida no era, por cierto, únicamente la de los americanos: en efecto, el mismo diecisiete de enero escribe a Jung (125F): "Hay mucho que decir sobre América. Jones y Brill me escriben con frecuencia, las observaciones de Jones son agudas y pesimistas, Brill ve todo color de rosa. Me inclino a estar de acuerdo con Jones. También creo que un vez que descubran el núcleo sexual de nuestras teorías psicológicas, nos abandonarán. Su mojigatería y su dependencia material en el público son demasiado".[59] ¡Pero héte aquí que la verdad, por donde sea, se deja escapar!: uno de los dos hace un *lapsus* que tendrá graves consecuencias o, si no tanto, marca al menos el punto que inicia, de acuerdo a Jung, la ruptura entre ambos: Freud, lee Jung, en vez de escribir *Ihre*, su de ellos, escribe *ihre*, su de usted. En la carta de respuesta, el 19, inmediatamente contesta: "Los americanos son un caballo de otro color. Primero, debo señalarle, con diabólica alegría, el resbalón de su pluma: usted escribió 'su (de usted) mojigatería' en vez de 'su (de ellos) mojigatería'. Hemos notado esta mojigatería que anteriormente era peor que ahora; ahora la puedo digerir. Ya no diluyo en agua la sexualidad".[60] *¿Ya no? Según William* McGuire, editor de la correspondencia Freud-Jung, el asunto es problemático y él intenta más bien desautorizar a Jung. Acude a explicaciones grafoscópicas para demostrar que el "resbalón" no era tal, que Jung hace un lectura material equivocada lo que, evidentemente no es el problema: no se trata de saber si es *lapsus* de escritura de Freud o *lapsus* de lectura de Jung: es la verdad de la postura de Jung respecto a la sexualidad lo que está en juego y la confirmación de Jung lo manifiesta: la "alegría diabólica" no puede ser

56 Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *op. cit.* p. 40.
57 *Ibid.*, p. 42.
58 *Ibid.*, p. 43.
59 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.* p. 196.
60 *Ibid.*, p. 198.

sino producto de un encuentro con una verdad que, desde el inicio de la relación, está ya presente.

"Hasta ahora esta gente sencillamente no tiene la menor idea de en qué estamos".[61] Pero ¿en qué estaban? Entre otras cosas en el asunto Spielrein: "una mujer paciente, a la cual hace años saqué de una neurosis muy pegajosa sin escatimar esfuerzo, ha violado mi confianza y mi amistad en la más mortificante manera posible. Ha hecho un vil escándalo solamente porque me negué el placer de darle un hijo. Siempre he actuado muy caballerosamente hacia ella...pero no me siento muy limpio y es lo que más me duele porque mis intenciones siempre fueron honorables".[62] La carta tiene una especie de posdata curiosa: le pide a Freud que no lo regañe por su descuido. Freud responde (134F) después de mencionar primero el viaje a los Estados Unidos, que un conocido de ambos (Muthmann) le había hablado de una mujer que se había presentado como amante de Jung. Ambos presumieron, continúa, de que se trataba de la neurosis de la paciente. Esto, dice, es algo con lo que hay que tratar dado el "amor" con el que operan. Sin embargo, continúa, le hace ver el estilo teológico con el cual Jung le ha contado el episodio. Éste responde (135J) aliviado y le asegura que nada del tipo Fliess (romper con Freud) le va a suceder. A veces, continúa, cae en infatuación con respecto a Freud "pero", agrega, "su afecto será duradero y confiable"[63] para asegurarle líneas adelante (explicación no pedida...) nunca haber tenido verdaderamente una amante y ser el más inocente de los esposos, juicio con el que su biógrafo discrepa. En carta posterior todavía ofrece mayores justificaciones. Jung realiza días después, del veinticinco al treinta de marzo, un viaje a Viena del que, desgraciadamente, no hay registros. Sabemos, a cambio, que por esas fechas renunció a la Burghölzli. El cuatro de junio (144J), finalmente le descubre el nombre a Freud. En Amsterdam, en ocasión del primer Congreso Internacional de Psiquiatría, ya había hablado públicamente (bajo otro nombre por supuesto) de ella. Le confiesa que, como sabía por experiencia que una vez terminado el tratamiento ella recaería, se sintió obligado a darle su amistad hasta el punto en que se dió cuenta de que el asunto llevaría a más por lo que "rompió con ella".[64] Freud responde en la carta del siete de junio (145F) en la que por primera vez utiliza el término de contratransferencia al

61 *Ibid.*, p. 198.
62 *Ibid.*, p. 207.
63 *Ibid.*, p. 212.
64 *Ibid.*, p. 228.

que considera como un "problema permanente para nosotros" pero que califica, así en inglés, como *blessing in disguise*.[65] Y no más: solamente un comentario sobre la "astucia" de las mujeres para encantarlos. La contestación de Jung es contundente: agradece la carta y asegura que tenía que decirse a sí mismo que él hubiera escrito en el mismo sentido si un colega o amigo se hubiera dirigido a él, porque su "complejo paterno" le insinuaba que Freud lo iba a regañar y que era estúpido que él "su hijo y heredero" despilfarrara la herencia de Freud tan descuidadamente, como "si no supiera nada de esas cosas". Es decir, el saber técnico, ya lo tenía; era a Freud, analista de elección a quien se dirigía. Éste más adelante sólo atina a decir en relación al *affaire* que no estaba enojado y que le debía a Jung "su total conversión" (a la causa, debo añadir).

Regresando al viaje a los Estados Unidos, Freud contestó a Hall que, por razones económicas, no podría realizarlo. Sin embargo, la cosa no quedó en suspenso durante años como lo vaticinaba Ferenczi sino tan sólo unos meses más cuando Freud recibió de nuevo la invitación y en la que Hall informaba que el motivo para celebrar las conferencias –el vigésimo aniversario de la Universidad– se había pospuesto para Septiembre de 1909. El estipendio había aumentado considerablemente de los U.S Dlls. $400 a U.S Dlls. $750 (que no llegan a las dos y media veces de Freud). Al comunicarle a Jung que habría de aceptar la invitación, le dice de pasada que "iría finalmente a América, de seguro no a hacer dinero sino respondiendo a un llamado honorable".[66] Tal llamado era, definitivamente, el futuro del psicoanálisis, tanto por lo que respecta a la importancia de los Estados Unidos en el desarrollo ulterior de la causa como también porque no aceptar la invitación hubiera significado acelerar la ruptura con Jung por dos motivos: se transmitiría al público, finalmente, las serias diferencias doctrinarias que ya aparecían entre ambos, específicamente por lo que respecta al desarrollo de las teorías sexuales: Jung acababa de escribir el trabajo que servirá de base a *Transformaciones y símbolos de la libido*; y para no decepcionar a Jung que, de los tres que habrían de viajar, era el más optimista: finalmente tenía algo en común con los americanos: la mayoría eran cristianos y mojigatos.

Todos los preparativos y cuestiones prácticas (guardarropa, fondos, etc.) del viaje los trató con Ferenczi a quien había invitado a que lo

65 *Ibid.*, p. 231.
66 *Ibid.*, p. 210.

acompañara (aunque éste se había "apuntado" desde un principio), y en los múltiples cambios de vapores, fechas, itinerarios, se puede notar cierta ansiedad pero también cierto alborozo. "Gran acontecimiento", llega a escribir. Pero no menos de diez cartas en las que se discuten líneas de vapores, barcos, cabinas, precios (sobre todo precios) se intercambiaron entre ellos. A Jung le trata el asunto del contenido de las conferencias: en la carta de tres de junio (143F) le dice: "Me gustaría mucho hablar con usted de América y tener sus sugerencias. Jones me amenaza, no totalmente sin un motivo ulterior, con la ausencia de todos los más importantes psiquiatras. No espero nada de los mogoles. Pero me pregunto si no sería una buena idea concentrarme en psicología dado que Stanley Hall es psicólogo y tal vez dedicar las tres o cuatro conferencias totalmente a los sueños desde los que puedo hacer algunas excursiones en varias direcciones sería posible".[67] Logró, desde luego, que Hall extendiera también a Jung una invitación a participar dictando unas tres conferencias (Freud habría de dictar cinco). El dieciocho de junio, le escribe a Jung (147F)[68] en estos términos: "El que lo hayan invitado a América es lo mejor que nos ha pasado desde Salzburgo". Y añade, "Desde luego su alegría comienza a nublarse por las mismas preocupaciones que tengo y que culminan con la pregunta ¿Qué les voy a decir a estas gentes?". Y más adelante, el diecinueve de julio (152F) le señala: "Me consolaré con la idea de que al menos usted y Ferenczi estarán escuchándome".[69] A Ferenczi, por su parte, le escribe (69F) el veinticinco de julio, "Usted y Jung me dirán de qué debo hablar"[70] y el nueve de agosto insiste: "Me declaro definitivamente inepto en los preparativos para América" y, más adelante, "Usted ve, es una buena ilustración para las profundas palabras de *La Flauta Encantada* 'No puedo obligarte a amarme'. América no me dice nada".[71]

VII. ¿UNA CUESTIÓN DE AUTORIDAD?

Todavía habría de pasar otro incidente previo a la travesía: la noche anterior al viaje estando reunidos ya los tres en Bremen, Freud tuvo un

67 *Ibid.*, p. 228.
68 *Ibid.*, p. 234.
69 *Ibid.*, p. 243.
70 Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, *op. cit.* p. 79.
71 *Ibid.*, p. 81.

desmayo. Algunos biógrafos (Jones, Gay, Clark) ofrecen distintas interpretaciones sobre el hecho pero a ninguno se le ocurrió relacionarlo con la cercanía de las conferencias. Años después, en el casi último intento por enmendar las cosas se llevó a cabo la llamada "Junta de presidentes" en Munich convocada por Jung. Se realiza el 24 de noviembre. Aparentemente durante una larga caminata se habrían limado las asperezas. En un almuerzo llevado a cabo posteriormente, Freud, después de recriminar a los suizos que no se hubieran referido a él en sus más recientes escritos, se vuelve a desmayar. Al respecto, ya de regreso en Viena, Freud habría de escribirle a Jung que el ataque en Munich era similar al de Bremen, "migraña no sin un factor psíquico que desafortunadamente no he tenido tiempo de lograr descubrir...Un pedacito de neurosis a la que verdaderamente debería poner atención".[72] Jung, por su parte, relata que el desmayo se debió, parcialmente a él mismo porque después de que él hubiera hablado de tumbas en el norte de Europa y de la momificación de cadáveres, Freud habría interpretado (¿como lo acostumbraba en tanto analista?) que Jung deseaba su muerte. El de Munich, de igual manera, giraría en torno a las supuestas fantasías del asesinato del padre.

El 21 de agosto zarparon y quizá todo el viaje se desarrolló bajo el signo de la gran ruptura. Según los biógrafos el viaje se caracterizó, entre otras cosas, porque se dispusieron a pasar el tiempo "analizándose" mutuamente sueños. Alguno de ellos, de Jung, anticipaba su concepto de inconsciente colectivo. El relato de Jung es particularmente revelador del lugar en el que finalmente habría de poner a Freud. Según aquél, éste no supo qué hacer con los sueños que le ofrecía pero no le dijo nada porque, afirma, "al menor analista le puede suceder que no pueda descifrar el acertijo de un sueño".[73] Freud relató un sueño, entonces, que de acuerdo a Jung no se sintió autorizado a contar y cuando éste le pidió algunos datos de su vida privada, Freud le contestó, extrañado "no puedo arriesgar mi autoridad". Parece que los lugares estaban definidos, finalmente; que el manido trato entre colegas no lo era tanto: había, según ambos, una disimetría: uno, Freud, podía analizar cualquier sueño pero no podía menoscabar su lugar frente al otro, no podía ponerse de igual con Jung. Para Jung, en cambio, Freud ocupa el lugar del analista y cuando éste no acepta ponerse en el lugar del analizante, la reacción es brutal. Al regreso a Zürich, nos relata, se le despertó su antiguo interés por la arqueología y cayó en un estado de confusión que

72 Sigmund Freud, Carl G. Jung, *op. cit.* p. 524.
73 C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos, op. cit.* p. 167.

le hizo sentirse en un manicomio imaginario "analizando centauros, ninfas, dioses y diosas".[74] Alguno de ellos, quizá, el dios Freud.

Las conferencias se llevaron a cabo del siete al once de septiembre de 1909. Todas fueron improvisadas preparándolas cada mañana en una caminata matutina con Ferenczi. Dos cosas habría que subrayar de las conferencias en relación al origen del psicoanálisis: en la primera reconoce a Breuer como el inventor del método poniéndose él mismo en un papel secundario y en la segunda nomina el método como psicoanálisis. La segunda cuestión a notar es que sólo hasta la cuarta conferencia decide hablar de la sexualidad y eso jugándose una carta que no lo comprometiera demasiado al señalar que el Dr. Sanford Bell, de la mismísima Universidad Clark, había escrito sobre la sexualidad infantil tres años antes de que se publicaran los *Tres ensayos...*

Tanto a Jung como a Freud se les confirieron grados honoríficos: Doctores en leyes. La mención de Freud dice: "Sigmund Freud, de la Universidad de Viena, fundador de una escuela de *pedagogía* rica ya en nuevos métodos y logros, líder hoy día entre los estudiosos de la psicología del sexo, y de la psicoterapia y el análisis, doctor en leyes".[75]

La "peste" entonces llegó a los Estados Unidos con muchos atenuantes, es decir, con su propia vacuna. Los involucrados, sobre todo Freud y Jung compartían una relación transferencial enmarcada por la locura, ignorada propositivamente, sacrificada. Además, la postura de Freud denotaba una mezcla de temores, desprecio y prejuicios por el lugar al que llegaban y por sus habitantes, e hizo toda clase de concesiones. Aunque no le interesaban los mogoles preguntaba si asistirían, y a su auditorio le dió un poco de "atole con el dedo". Si ésta fue su presentación en los Estados Unidos, lo que quedó ahí, la indiferenciación del psicoanálisis, no debe asombrarnos. Aquello que Freud temía –el tratamiento del psicoanálisis como una cuestión de moda o de negocio, aceptando al mismo tiempo una mención honorífica que excluye al mismo psicoanálisis en aras de la pedagogía– él mismo lo suscitó y, hasta cierto punto, lo provocó; después calló y le dejó el espacio a Jung quien habría de volver varias veces más tanto a dar conferencias como a ofrecer tratamientos pero cuando ya estaba, como lo observó Abraham, fuera del psicoanálsis, excluido de su propia transferencia. No en balde William James, uno de esos mogoles, o el mogol, que asistió a

74 *Ibid.*, p. 171.

75 Ronald W. Clark, *Freud, The Man and The Cause*, Granada Publishing, London, 1982, p. 270.

una de las conferencias y que se entrevistó con Freud, escribió en dos distintas ocasiones: "Espero que Freud y sus discípulos empujen sus ideas hasta sus últimos límites, de modo que podamos aprender lo que ellas son".[76]

En el libro *The Psychological Society* de Martin L. Gross que maliciosamente se titula en español *La Falacia de Freud*, el autor, describiendo la actual sociedad psicológica de los Estados Unidos, señala que los profesionales que trabajan en esa sociedad son: psiquiatras, psicoanalistas, psicólogos clínicos, psicoterapeutas, asistentes sociales, enfermeras psiquiátricas, psicólogos escolares, consejeros de conducta, consultores matrimoniales y familiares y otros, aglutinados todos bajo el sospechoso común denominador de "profesionales de la ayuda" quienes se dedican a hacer "arte, ciencia, terapia, religión, código moral, estilo de vida, filosofía y culto".[77]

Durante toda su vida, después de pasado el efecto inmediato de la visita, las atenciones y el grado recibido, Freud se quejó amargamente de los Estados Unidos y su sociedad. Nunca más regresó. Jung varias veces, a dar conferencias, desde Fordham hasta Harvard: recibió más grados honoríficos. Se aseguró de una buena clientela y de importantes mecenas. El éxodo de psicoanalistas antes de la guerra, la mayoría de los cuales adoptaron posturas "revisionistas", seguramente influyó en el ánimo de Freud, sin embargo, nunca aceptó que él se jugó una carta creyendo ganada la partida y que la jugó mal y perdió.

La inserción del psicoanálisis en los Estados Unidos se produce bajo la ignorancia de lo que realmente está en juego: el verdadero carácter de la relación entre Freud y Jung. ¿Se deberá a eso, también, la preocupación mostrada por Lacan en el reporte de Roma?: "Entonces si se mide por su masa la importancia que el grupo americano tiene para el movimiento analítico, se apreciarán en su peso las condiciones que se encuentran en él" [que sería] "el eclipse en el psicoanálisis de los términos más vivos de su experiencia, el inconsciente, la sexualidad, cuya mención misma paracería que debería borrarse próximamente".[78]

76 *Ibid.*, p. 271.
77 Martin L. Gross, *La Falacia de Freud*, Editorial Cosmos, Madrid, 1978, pp. 6-7.
78 Jacques Lacan, *Escritos* I, Siglo XXI, México, 1972, pp. 66-67.

TRANSMISIÓN FREUDIANA: LA EXPERIENCIA DE ERICH FROMM

Alberto Sladogna

> El poeta no debe proponer jamás un pensamiento sino un objeto, es decir que incluso al pensamiento debe hacerle tomar una pose de objeto.
>
> *Francis Ponge*

> Sé que aún se me ignora. Podemos tomar a Erich Fromm como un nombre dentro del psicoanálisis que no me menciona. El libro de Erich Fromm "La crisis del psicoanálisis" –él considera que hay menos gente que se analiza en Norteamérica– me ha sorprendido, no me menciona. Para él soy un desconocido.
>
> *Jacques Lacan*, Londres, 1975.

INTRODUCCIÓN

Freud inventó el psicoanálisis sin tener claridad sobre los principios que surgían de esa experiencia; ¿era posible hacerlo de otra manera? Esa característica forma parte de cada invento. Los fundamentos surgen *a–posteriori*. El psicoanálisis es una experiencia subjetiva íntima a partir

de la cual se fabrican los medios necesarios para transmitir un saber surgido de ella como lo revela S. Freud al construir *La interpretación de los sueños* con sus producciones oníricas.

Cada invención conlleva una dosis de docta ignorancia. Una dosis también localizable en otras prácticas: la etnología descubrió el obstáculo del informante luego de estudiar por más de cien años los rituales de antropofagía. Un estudio reciente reveló que esa práctica es un relato...de los informantes. Claude Lévi-Strauss –partidario de la realidad del rito– toma precauciones cuando estudia las articulaciones entre el canibalismo y una enfermedad hereditaria, el *kuru*, en la Nueva Guinea. Dice:

> Sin embargo la prudencia se impone, ya que las prácticas de canibalismo descritas por los informantes indígenas con una prodigiosa abundancia de detalles ya habían desaparecido en el momento en que comenzaron las investigaciones. No disponiendo de observaciones directas y de ninguna experiencia de campo, no se puede afirmar que el problema haya sido resuelto definitivamente.[1]

Las matemáticas, 5.000 años después de las primeras operaciones con números, produjeron un texto: *Fundamentos de la aritmética –investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, de G. Frege, editado en 1879.

Cuando Freud inventó el psicoanálisis lo hizo sin someterse él mismo a las "reglas"[2] de la cura analítica. Así, las "reglas" permiten ubicar la excepción. Esa excepción tiene consecuencias sobre las bases de su experiencia e incide en el estilo freudiano de transmisión de su clínica y de su doctrina. La situación de la transferencia –en los casos donde está en juego el acceso al lugar de analista– se ha revelado como uno de los puntos sensibles de incidencia de la excepción. El psicoanálisis queda afectado en su práctica –y en consecuencia, en su existencia misma– si, a partir de su accionar, no produce las razones necesarias y

1 Claude Lévi-Strauss, "Estados alterados", Cultura, *El Nacional*, México, DF., 13/11/1993. Es la traducción de un texto publicado en *Il Corriere de la Sera*, tanto el título como los encabezados están promovidos por la falta de consistencia de las argumentaciones expuestas; una ausencia que contrasta con la solides de los trabajos de C. Lévi-Strauss.

2 Tres reglas fundamentales para Freud: la "asociación libre", la "atención flotante", y el "someterse al procedimiento analítico", esta última dirigida en exclusiva al "psicoanalista".

suficientes de tal o cual maniobra analítica, sea en la cura, sea en la enseñanza, sea en la transmisión.

Ubicar esas razones (o la ausencia de ellas) provoca modificaciones substanciales: así es posible distinguir las diversas prácticas analíticas que se derivan de las razones doctrinarias que transmite tal o cual analista. Contar con las razones necesarias y suficientes le permite al psicoanálisis abordar incógnitas de su práctica guiado por la operación de despejarlas. Esa guía brinda un instrumento ajeno a una norma previa frente a los hechos en el terreno clínico o doctrinario, en lugar de pasarlos por el tamiz de tener que responder a lo que se "debe esperar", se inicia la acción de despejar la incógnita aceptando que así sucedió. Jacques Lacan abrió una operación semejante con su intervención en el campo del psicoanálisis, en especial, por medio de la acción del corte y pegado efectuado en la lectura del texto de Freud.[3]

Lacan destacó el lugar de la destitución subjetiva en el pasaje de la posición de analizante a la posición de analista, en su "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la Escuela":[4] "El ser del agalma, del *sujeto supuesto saber*, completa el proceso del psicoanalizante, en una destitución subjetiva".[5] Lacan introdujo así una incógnita en la articulación sobre el fin de una cura: el procedimiento del pase. Subrayó un elemento de la incógnita: en el pase, si el pasante es un psicoanalizante, es un psicoanalizante en una posición singular pues habla de "sus" razones, las de *él*, para ocupar el lugar de analista, a diferencia de un psicoânalizante en intensión que habla guiado por sus síntomas. Esa singularidad abre el pase hacia el terreno del analista, lo desplaza del fin del análisis, aunque ese fin opera en algunos casos como su disparador. Esa destitución no gobierna u orienta la cura *ex cátedra o ex nihilo*, es un elemento doctrinario surgido de la experiencia del psicoanálisis...didáctico. Por ello puede abordarse el tema por su excepción: los casos donde no se llega a efectuar.

Para medir los alcances de la destitución seguiremos las huellas de la experiencia de Erich Fromm, formado en la didáctica del Instituto de Berlín, en 1932. Un psicoanalista en función, "puesto que funcionan

3 Cfr. Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Seuil, Paris, 1979.

4 De este texto hay dos versiones, la primera tal cual fue enunciada por Lacan publicada en *Ornicar?*, 1, Petrel, Madrid, y otra, la 2da. publicada en *Scilicet*, 1, Paris, Seuil, 1968.

5 *Ornicar?*, 1, Petrel, Madrid, p. 22.

como analistas, lo que quiere decir que hay gente que se analiza *con* ellos".[6] Fromm llegó a México a fines de 1950 y desarrolló durante cerca de 25 años una "clínica" y una "doctrina". Su enseñanza tuvo impacto en la cultura.[7] Los temas que él abordó tienen una coincidencia temática y cronológica con las enseñanzas que desarrollaba Lacan a partir de 1951, en París: el complejo de Edipo, la ética, la formación del analista, los postulados "teóricos" de Freud, el zen, etc. Esa coincidencia subraya que a E. Fromm los problemas del psicoanálisis no le eran ajenos.

Seguiremos, de manera particular, su forma de acceso al lugar del analista y el impacto de ella en su enseñanza como analista. Tomamos como "experiencia de Fromm" a los testimonios que él dejó en publicaciones doctrinarias, autobiográficas, y en la correspondencia que pudimos consultar. También damos albergue a los testimonios aportados por aquellos que estuvieron concernidos por esas enseñanzas.

Este recorrido anuda la situación del psicoanálisis en México, 1994, con la invención del psicoanálisis freudiano, en la Viena de principios de siglo, pues se trata de un analista formado en Munich y Berlín entre los años 1920 y 1930. Este elemento subraya, si no el carácter freudiano, al menos un punto de origen de las posiciones de Erich Fromm. Su acceso al lugar del psicoanalista siguió los mecanismo previstos por la institución creada por Freud, en 1910, la *International Psychoanalytical Association* (I.P.A.). Fue en la policlínica de Berlín donde Eitingon instituyó la carrera didáctica. En una carta de Fromm a Martín Jay, fechada el 14 de mayo de 1971, le precisa su posición:

> No he dejado nunca el freudismo...a menos que se identifique a Freud con su teoría de la libido...Considero que el logro básico de Freud es su concepto de inconsciente, sus manifestaciones en la neurosis, los sueños, etc., la resistencia y su concepto dinámico del carácter. En cualquier caso, nunca renuncié al psicoanálisis, nunca he querido formar una escuela propia. Fui separado como miembro de la *International Psychoanalytical Association*, a la cual había pertenecido, y soy todavía (1971) miembro de la Washington Psychoanalytic Association, que es una institución freudiana.[8]

6 Jacques Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonia y Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 97-98. El subrayado es de Lacan. Notemos que se define la función a partir del analizante.

7 Cf.: Octavio Paz, *Un más allá erótico: Sade*, Ed. Vuelta, México, 1993, pp. 36-37.

8 Martín Jay, *La imaginación dialéctica –una historia de la Escuela de Frankfurt–*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 156-157. De aquí en adelante, cuando no se cite un texto en

Fromm, pese a no dejar "nunca el freudismo", al ser "separado" de la I.P.A. mantiene su pertenencia a una "institución freudiana" y rechaza la constitución de "una escuela propia". Ante la maniobra institucional, él responde con otra, se asocia a una institución freudiana, donde el síntoma revela su identificación; maniobra semejante desarrolló Edward Glover: ante su inminente expulsión de la asociación británica por las diferencias con M. Klein se inscribe en la asociación suiza, conservando así la membresía y su puesto en la I.P.A.[9] Jacques Lacan, en 1953, renunció a la *Societé Psychanalitique de Paris*, y fingió demencia ante la comunicación de la Dra. Eissler –presidenta en turno de la I.P.A.– que le informaba la cancelación de su membresía a ese organismo. Abandonó esa posición el 21 de junio de 1964 al fundar la *École Française de Psychanalyse*, llamada luego *École Freudienne de Paris*. La vacilación entre *Française y Freudienne*, no le impidió constituir una *école*, misma que para el público era la "*école de Lacan*". Ante maniobras semejantes encontramos consecuencias distintas.

CERO: INVENCIÓN DEL PSICOANÁLISIS

Freud inventó y transmitió esa experiencia al público, tarea que requiere de enorme energía. En sus textos encontramos solicitudes a sus colegas para obtener elementos confirmatorios de tal o cual hipótesis sostenida por él. En 1912, en el *Zentralblat für Psychoanalyse*, se lee:

> A los colegas que ejercen el análisis les solicito que reúnan y analicen cuidadosamente sueños de sus pacientes cuya interpretación autorice la inferencia de que los soñantes han sido en su primera infancia espectadores de un comercio sexual.[10]

Ocupado en su invención no tenía energía ni tiempo ni encontró otras posibilidades de transmisión, así fue como lo hizo. El tiempo de inventar y el de su transmisión no tienen sincronía, están desfasados, sus operaciones se realizan en registros y lugares distintos, como Freud

su lengua original, el lector tendrá en cuenta que se trata de traducciones publicadas en nuestra lengua.

9 Phyllis Grosskurth, *Melanie Klein, son monde et son oeuvre*, PUF, Paris, 1990, p. 454.

10 Sigmund Freud, "De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos")", en *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1979, Vol. XVI, p. 4.

lo señala: el primero en la experiencia directa;[11] el segundo en la escritura de esa experiencia.[12] La invención abre las puertas a la transmisión cuando un fragmento del invento ha cesado de no escribirse. La escritura propicia condiciones para precisar o reconocer las hipótesis en juego y también para que una contra–experiencia sea admitida en el campo del invento; verbigracia, mientras que para Freud no había fin del análisis para Melanie Klein, M. Balint, J. Lacan y otros psicoanalistas esa experiencia tenía lugar. En las enseñanzas de E. Fromm detectamos un sesgo bizarro: lo que se acaba es el psicoanálisis[13] y se abre el infinito de la experiencia "humanística" justo en el punto donde él hace suya una proposición freudiana: el autoanálisis.[14]

¿Cuál era la respuesta al invento freudiano entre los primeros analistas? Muchos sólo tuvieron como posibilidad responder a la solicitud de Freud. Así leemos en una carta de Freud a Ferenczi:

> el domingo último recibí la visita de nuestro lejano principiante Sutherland, de Sagar, India, un hombre muy simpático. Está traduciendo la *Interpretación de los sueños*. Tras de él está Berkeley-Hill, un hombre más joven, que está psicoanalizando hindúes y acumulando toda clase de *confirmaciones*.[15]

La confirmación apunta al grado de verosimilitud de una hipótesis pues ella requiere que otros le otorguen o no verosimilitud, sin embargo debemos tener en cuenta que una ausencia de confirmación no implica un rechazo de la experiencia como lo indica la posición de L. Wittgens-

11 S. Freud, en "Conferencias de introducción al psicoanálisis" (1916-17 [1915-17]) escribió: "No puedo anticiparles, desde luego, lo que ustedes obtendrán de mis comunicaciones en cuanto a comprensión del psicoanálisis, pero algo puedo asegurarles: oyéndolas no habrán aprendido a realizar una indagación psicoanalítica, ni a ejecutar un tratamiento de esa índole".

12 S. Freud, *Ibid.*, agregaba: "Siempre hay bastantes personas que, a pesar de tales incomodidades, se sienten atraídas por algo que puede constituirse en un nuevo fragmento del saber".

13 Remito al reciente libro de V. Saavedra *La promesa incumplida de E. Fromm*, Siglo XXI, México, 1994.

14 E. Fromm en *Del tener al ser*, Paidós, Barcelona, 1991. Es su obra póstuma y la edición la hizo Rainer Funk. Allí leemos: "El único objetivo realista es la liberación *total*. Objetivo que bien podríamos llamar *humanismo radical*. (o *revolucionario*)." p. 23. El subrayado es del autor.

15 Citado por Ernest Jones, en *Vida y obra de Sigmund Freud*, Vol. II, Hormé, Bs.As., 1981, p. 100.

tein. El filósofo refuta las hipótesis de Freud sobre la interpretación de los sueños sin hacer objeción a la experiencia del psicoanálisis.

Durante un viaje a los EE.UU, Freud introdujo una metáfora celebre en el psicoanálisis: "No saben que les traemos la peste".[16] Esta metáfora es una metáfora de la transmisión, dado que ésa es la característica de una peste: transmitirse. Esa metáfora ¿brinda una imagen pertinente de su objeto? En la topología subjetiva desarrollada por P. Soury[17] la presentación de la singularidad es uno de sus ejes organizadores; ese eje organiza la transmisión de esa topología subjetiva. Cada objeto al ser presentado tiene que dar cuenta al máximo de sus singularidades. Tomemos un objeto trivial, una camisa, si se requiere su exhibición para venderla –una forma de transmisión; no es lo mismo utilizar una plancha para subrayar sus bordes, cortes, pliegues y otras singularidades que emplear una aplanadora para ese fin. Con el empleo de una aplanadora las singularidades quedarían aplastadas. Si regresamos a la metáfora de la peste encontramos que ella aplasta las singularidades del objeto que intenta transmitir, el psicoanálisis. Llevada a sus consecuencias últimas debe considerarse, por ejemplo, el horizonte de la inoculación y su neutralización. ¿No es este el mecanismo para la elaboración de las vacunas? El estilo de transmisión de la peste encontró rápidamente antídotos, lo cual llevó a Freud a intentar distintas vías de trasmisión: una institución creada a partir de la imagen de la iglesia y el ejército –la I.P.A.–; una cofradía de caballeros –los siete anillos del comité secreto, encargado de velar la transmisión del psicoanálisis–; las cartas y, por último, una variación del sistema *epiclére* –herencia familiar–[18] no a través del yerno (caso del epiclerato estudiado por Jean Allouch)[19] sino a través de una hija retenida para ejecutar la función de cuidar el "fuego del hogar" (la tradición y transmisión de la tradición) en la casa paterna; en el caso de Freud fue la función desempeñada por su hija Anna Freud, psicoanalista activa dentro de la I.P.A.[20]

16 J. Lacan, *Escritos* I, Siglo XXI, México, 1984, p. 386.

17 P. Soury, *Cadenas, nudos y superficies en la obra de Jacques Lacan*, Xavier Boveda. Bs. As., 1984.

18 Jesper Svenbro, *prhasikleia, anthropologie de la lecture en grèce ancienne*, E. de la découverte, París, 1988. Para este caso ver el cap. 5 titulado: "La fille du scripteur Kallirhoè et les trente prétendants".

19 J. Allouch, "Gel", en *Le transfert dans tous ses errata*, E.P.E.L., Paris, 1991.

20 Cfr.: James Strachey en el "Prologo General", edición en castellano de Amorrurtu Editores de *Sigmund Freud, Obras Completas*.

UNO: LA PESTE Y LA APARICIÓN DEL PSICOANALISTA

La peste transmisora del psicoanálisis tuvo efectos en las modalidades de acceso al lugar del analista. Freud, a partir de su *Selbstanalyse*, no estaba advertido de que una experiencia podía permitir el paso a ese lugar sin que se confundan los significantes subjetivos de la "persona" analista con los del analizante. Erik Porge llamó la atención sobre la dificultad de traducir ese término alemán por "autoanálisis" sin lograr proponer otra traducción.[21] Abordemos esa dificultad por otro camino: la invención del psicoanálisis por Freud a partir de una excepción:[22] En el origen, más que "autoanálisis", no hubo análisis a secas. ¿Con quién se podría haber llevado a cabo en el momento en que se lo inventaba? El término de "autoanálisis", es el nombre púdico de esa situación excepcional. Una excepción que no fue obstáculo para el invento y por el contrario formó parte de él. Tan no fue un obstáculo que Freud escribe *La interpretación de los sueños* cumpliendo con una de las reglas fundamentales del psicoanálisis freudiano: la asociación libre.

Sin embargo, Jung, en 1912, le advertía a Freud sobre la pertinencia de un análisis para quien se interesara en la práctica analítica. La respuesta de Freud fue el análisis didáctico. Por la didáctica freudiana el candidato queda convertido en un creyente del invento freudiano. Así se transmitía el nombre de Freud: cada análisis confirmaba la creencia. Este sistema de transmisión es una peste: inoculado el paciente-candidato con el bacilo del inconsciente se le dejaba partir para que procediera a su vez a inocular a otro, quien a su vez reproducía el ciclo del contagio. Así Abram Kardiner nos cuenta que:

> Freud...pensaba que una vez descubierto el complejo de Edipo y entendida la homosexualidad inconsciente, cuando uno sabía el origen y la fuente de todas estas reacciones, algo ocurriría que le permitiera a uno *traducir* estas comprensiones en la vida actual y por lo tanto modificarla.[23]

21 Cfr.: Erik Porge, *Clínica del psicoanalista*, El mono de la tinta, Bs. As., 1991. Agreguemos que autoanálisis es un término ausente en las proposiciones sobre el fin del análisis avanzadas tanto por Melanie Klein, M. Balint y J. Lacan.

22 J. Allouch, "Sinceridades libertinas", en *Artefacto* 4, EPEELE, México, 1994.

23 Abram Kardiner, *Mi análisis con Freud-reminiscencias-*, Joaquín Mortiz, México, 1979. pp. 67-68. El subrayado es mío.

Y luego concluía :

> Sin embargo, en cuanto tocaba a mi, su invitación de que yo debería elaborar sobre todo esto, solamente me dejó perplejo. De aquí en adelante el análisis continuó a la deriva.[24]

Al regresar a los EE.UU. Kardiner lleva consigo una carta de Freud donde se documentaba la autorización para el ejercicio del psicoanálisis, en especial, el ejercicio de la didáctica.

Propagado el psicoanálisis, surgió un síntoma cuando esos pacientes "que hacían la experiencia del inconsciente" pasaban a ocupar el lugar de analistas. A ese síntoma Freud lo bautizó, haciendo gala de delicadeza, con un nombre sutil: psicoanálisis silvestre. Un efecto notorio de esa situación era el desbalague en la clínica, así como en su doctrina, y en contrapartida, un realce nunca visto de su nombre. Ese nombre sostenía los análisis de los nuevos analistas. En 1910, escribía:

> Hace algunos días acudió a mi consulta, acompañada de una amiga, una señora que se quejaba de padecer estados de angustia. La enferma pasaba de los cuarenta y cinco años, pero aparecía bien conservada y se veía claramente que no había perdido aún su femineidad...un joven médico al que hubo de consultar le había explicado que la causa de su angustia era la necesidad sexual. No podía prescindir del comercio masculino, y para recobrar la salud había de recurrir a una de las tres soluciones siguientes: reconciliarse con su marido, tomar un amante o satisfacerse por sí misma. Esta opinión había desvanecido en la paciente toda esperanza de curación, pues no quería reanudar su vida conyugal, y los otros dos medios repugnaban a su moral y a su religiosidad. El médico le había dicho que su diagnóstico se fundaba en mis descubrimientos científicos, y acudía a mí [¿quién acudía a él? ¿ella o él?] para que se lo confirmase definitivamente.[25]

Este escrito concluía informando la creación de la I.P.A., para salir al encuentro de un problema. ¿Cuál? La respuesta salvaje a la transferencia, Freud transfirió la respuesta a una institución y a un procedimiento, el análisis didáctico:

> En la primavera de 1910 hemos fundado una asociación psicoanalítica que hace publicar los nombres de sus miembros, con objeto de poder rechazar toda responsabilidad derivada de la actuación de aquellos que

24 *Ibid.*

25 Sigmund Freud, "El psicoanálisis 'silvestre'", 1910. Esto no fue obstáculo para las respuestas "salvajes" de Freud ante el caso de la "joven homosexual"; el caso "Dora"; y el caso del "Hombre de los lobos".

> no pertenecen a nuestro grupo y dan, sin embargo, a sus procedimientos médicos el nombre de psicoanálisis.

La I.P.A era una institución destinada a proteger del salvajismo de la transferencia a la doctrina, hoy día estamos al tanto de sus resultados: el salvajismo encontró un habitat, una reserva ecológica, en la institución. Nótese que el "salvajismo" proviene del texto citado, a tal grado que en él se localiza la exclusión que afectará a Freud para constituir una escuela de psicoanálisis. El "salvajismo" proviene de la fomentación y fermentación de las pasiones amorosas que desataba el invento, y justamente de eso el artículo confiesa no querer saber nada. Agreguemos que la didáctica ha conocido y conoce diversas modalidades en el campo analítico, sus formas no siguen necesariamente los postulados freudianos. Como en el caso de los psicoanalistas húngaros[26] o en el de J. Lacan, que la ubicaba como efecto a-posteriori de la cura.

Ante las pasiones amorosas desatadas por el invento del psicoanálisis y la fomentación transferencial que ello conllevaba, el movimiento psicoanalítico, con la participación de Freud, no encontró otro remedio que imponerles un encuadre estándar para las sesiones, un proceso académico institucional, llamado "análisis didáctico" para los candidatos y una lista de nombres. Los miembros de esa lista tendrían su "responsabilidad" en la cura ¿protegida? ¿avalada? ¿reconocida? ¿autorizada? por la institución. Esa institución legisló el psicoanálisis didáctico (1920) e impidió estudiar las respuestas "salvajes" del analista a los movimientos transferenciales suscitados por él.

A pesar de estos inconvenientes, Freud logró insertar, en forma *sui generis* su invención en la cultura. Una inserción que estaba más allá de sus cálculos y con una fuerza aún vigente. El carácter literario de sus textos, la novela clínica de sus cinco psicoanálisis, contribuyó a esa situación. Un efecto similar ofrecen los textos de E. Fromm, en castellano, inglés, alemán, e italiano,[27] mientras que en lengua francesa su obra, como la de otros freudianos, sigue siendo desconocida.[28] Note-

26 Cfr. Miguel F. Sosa, "El control: una dificultad de nominación", en *Puntuación y estilo en psicoanálisis*, Libros de *artefacto*, Sitesa, México, 1989.

27 Como muestra tomemos el caso de *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, sólo en castellano lleva 16 reediciones. Desde 1956 a la fecha lleva una reedición cada dos años.

28 Cfr.: François Davoine, *La locura Wittgenstein*, Libros de *artefacto*, Epeele, México, 1994. Es un texto donde quizás por primera vez, en lengua francesa, aparecen los nombres y enseñanzas de Harry S. Sullivan y Frieda Fromm-Reichman.

mos que la inserción freudiana no fue ajena a su transmisión y al hecho de que otros tomaron, gracias a ella, el lugar de psicoanalistas.

Las respuestas "salvajes" tenían por virtud indicar una crisis en la formulación de la transferencia. Freud las confirmaba pues coincidiendo con la nueva institución, distribuye los siete anillos: Abraham, Rank, Sachs, Jones, Eitingon, Ferenczi y el suyo. Hanns Sachs, colaborador cercano de Freud, redactor de textos que llevan la firma de Freud (cfr.: *Algunas consideraciones sobre el concepto del inconsciente en psicoanálisis*), describía la distribución de los anillos:

> El regalo de estos anillos implicaba una significación simbólica precisa; nos recordaba que nuestras relaciones mutuas tenían el mismo centro de gravedad. Nos daba también consciencia de pertenecer a un grupo en el grupo, aunque ningún lazo explícito existía o ninguna tentativa para convertirse en una organización separada haya sido hecha.[29]

Este testimonio confirma la existencia de un problema: el destino de la transferencia en los "candidatos" a analistas. ¿Cómo resguardar la práctica subjetiva, íntima, del análisis de una transferencia no efectuada en el analista? La formulación de la transferencia no incluía como posibilidad la salida de la posición de analizante en intensión, no estaba contemplada su efectuación. El resguardo se extendía también a la invención clínica y doctrinaria del psicoanálisis, pues una lectura de los textos freudianos bajo transferencia sólo transmitía la peste; así la lectura de *La Interpretación de los sueños* condujo a M. Klein, a Erich Fromm, a Hanns Sachs al diván. ¿Cómo salían de allí? Hanns Sachs, antes de morir, escribe:

> Mi primera lectura del libro titulado *Traumdeutung* [*La interpretación de los sueños*] fue para mí un hecho capital –como el encuentro con una "mujer fatal"– el resultado fue más que benéfico...Cuando terminé el libro, había encontrado el objeto de mi existencia; numerosos años después descubrí que eso podía, igualmente, hacerme vivir.[30]

Una protección –la I.P.A.– convoca a otra protección –los anillos– que a su vez llama a otra, y así, *ad infinitum*. Un *infinito* propuesto por

29 Hanns Sachs *Freud, mon maître et mon ami*, Denoël, Paris, 1977, pp. 135-136.

30 Hanns Sachs, *Ibid*, p. 8. Nótese que una mujer fatal no es tan peligrosa, al menos así resultó para la vida de Sachs.

DOS: UN EMBUTIDO PROHIBIDO

¿Cómo se inserta Erich Fromm en esta urdimbre de transferencias sin efectuación y transmisión del psicoanálisis? Hanns Sachs fue el último de los cuatro analistas que visitó. Los pormenores de un acontecimiento ayudan a precisar el lazo entre la peste freudiana, H. Sachs y E. Fromm.

Para ello recurrimos a Rainer Funk, quien escribe al dictado de Fromm "una biografía autotestimonial", donde recoge –sin obviar su participación– aquello que Fromm le narra cerca del final de su vida Así, en la primera de forros leemos: "*Fromm –Vida y obra– Con testimonios de Erich Fromm y documentación gráfica reunida por el autor*". Fromm hace este relato a sabiendas de su publicación; un relato hecho en los últimos años de su vida cuando la fragilidad de su salud –reiterados ataques cardíacos– anunciaba un cercano desenlace, momentos donde ya no se tiene mucho que perder, y por ello, varios fragmentos de la verdad pueden darse a la luz.

Así tenemos acceso al "alejamiento" de Fromm de la práctica ortodoxa del judaísmo. Este movimiento participa de lo que hemos llamado un acontecimiento en la vida de Fromm. Sigamos paso a paso el relato.

Fromm pasa revista a las relaciones que mantuviera por más de cinco años con el Dr. Salman Baruch Rabinkow, un rabino perteneciente al judaísmo jasídico jabad. Con él tomaba clases de Talmud todos los días, durante cinco años. Rabinkow tenía una interpretación humanista del judaísmo que residía en la autonomía del individuo y en su desarrollo. He aquí un elemento del acontecimiento: la escena sobre la cual va a desarrollarse otra escena. Esa escena de fondo muestra el final de una relación de amado-amante (*erastés-eromenós*) entre el maestro del Talmud y su alumno. La relación con Rabinkow concluye en 1926, año donde se desarrolla otra escena, misma donde tendrá lugar el acontecimiento. Con el telón de fondo de la ruptura con un maestro de la ortodoxia, Fromm se dirige a la "ruptura" con ella.

Esa ruptura tenía peso para Fromm tanto que Rainer Funk intercala el siguiente comentario:

> Cuan dramático fue ese paso en aquel momento lo aclaró Fromm gustosamente con el relato de su caida en pecado.

Este es el relato de esa caída:

> Ocurrió en 1926 en Munich, donde le retenía su formación psicoanalítica. La práctica ortodoxa estricta implicaba también el evitar toda

> comida no kosher, es decir no comer carne de cerdo y muchos menos un embutido hecho de esa carne. Fromm estaba frente a un kiosco, inhaló el aroma del chorizo de cerdo que estaba sobre la parrilla, dudó un rato, se dio ánimo y lo compró para comerlo. Fromm llevó a cabo exteriormente lo que ya venía haciendo interiormente: junto a sus maestros del Talmud había comido del árbol del conocimiento; ese acto de desobediencia fue – como en el caso de Adán y Eva– no su perdición sino un paso hacia su propia vida. Respecto de la cultura y la praxis religiosa judías, vale para él lo que formuló sobre Adán y Eva y su relación con la naturaleza: "Con este primer paso de cortar los lazos entre el hombre y la naturaleza comienza la historia – y la alienación–. Como hemos visto, ésta no es la historia de la 'caída' del hombre sino la historia de su despertar y de este modo del comienzo de su elevación". Estas afirmaciones las escribió Fromm cuarenta años después en *Y seréis como dioses*. En este libro –en el que se nota la entrega con que fue escrito– siguen vivos sus maestros judíos y también revive aquel Fromm que fuera talmudista hasta 1926.[35]

De este relato se desprende que:

a) La ruptura con Rabinkow ocurrió durante su estancia en Munich, estancia motivada por "su formación analítica";

b) El relato habla de una escena: Fromm compra un chorizo de cerdo, "se dio ánimo y lo compro para comerlo";

c) La narración incluye un comentario "Fromm llevó a cabo exteriormente lo que ya venía haciendo interiormente: junto a sus maestros del Talmud había comido del árbol del conocimiento";

d) Teniendo en cuenta esta versión encontramos una calificación de la acción desarrollada por Fromm: "ese *acto* fue...no su perdición sino un paso hacia su propia vida".

e) Se trataba de un "despertar" que no carecía de "alienación".

f) El fragmento que citamos corresponde al final de un capítulo, el II; luego sigue el III titulado "De la experiencia talmúdica a la psicoanalítica..."; ni Fromm, ni su biógrafo, cayeron en la cuenta de que el episodio del "embutido de cerdo" se producía en el marco de su "formación analítica".

Estos elementos parecen configurar el mecanismo descrito por Freud en su texto *Recordar, repetir, elaborar*. Cuando el paciente no recuerda

35 R. Funk, *Fromm, vida y obra*, Paidós, Bs. As., 1987, pp. 57-58.

algo en el análisis lo actúa. Lacan acentúa la actuación y desplaza el problema del campo de la memoria a la dirección de la cura y la transferencia; así la actuación del paciente es una mostración dirigida al psicoanalista para que éste recuerde que esta allí como analista. El apartado (f) nos permite decir que ese episodio de Fromm constituye una actuación en público, cualquiera la podía ver, su psicoanalista entre otros, especialmente él pues le estaba dirigida, sesgo subrayado por Lacan como dirección del *acting-out*. Indiquemos otro componente de la actuación: Fromm no dice haber comprado y comido el embutido, sino que hizo el *acto*[36] de "comprarlo" para "comerlo", o sea que el acto de comerlo, según el relato, quedó postergado, sin embargo la escena fue llevada a cabo en público, y publicada; esa escena recibe el nombre de "caída en pecado", en principio frente a la ortodoxia judía; ¿su análisis quedaba fuera de los alcances de la escena? Tanto Fromm como su biógrafo dejan testimonio de que algo no entró en la cuenta, o no pertenecía a esa cuenta o que no fue tomado en cuenta.

Fromm estaba en Munich ocupado en "su formación" con su primer analista F. Reichman. Ésta es la única entre sus cuatro curas de las que Fromm relata "su" final. Cuatro años más tarde, en su primera sesión de análisis con Hanns Sachs –cuarto analista–, compelido por la asociación libre, Fromm lanza la siguiente asociación:

> Ya que tengo que decir todo, quiero decirle que cuando lo vi, pensé que Ud., tiene '*cara de cerdo*'. El Dr. Sachs –comenta Fromm– contestó de una manera *muy estúpida*, como no lo haría un analista muy experimentado, pero estaba muy lastimado, debió haber tenido sus propios problemas con su cara; dijo 'No creo que yo le disgustara. Afuera, en el guardarropa, Ud., puso su sobretodo cerca del mío'. El guardarropa era más bien angosto, era *imposible* colgar mi sobretodo en otro sitio.[37]

Esta palabra impuesta, "cara de cerdo", mantiene una relación metonímica –derivado de– con el embutido de cerdo que cuatro años antes marcaba su caída en pecado. Además, al agregar de que era "imposible colgar mi sobretodo en otro sitio", nos indica que, pese a ese imposible, Fromm encontraba un lugar donde sostener el abrigo, el guardarropa de Sachs. ¿Qué ocurrió entre su primer análisis –didáctico– y el último?

36 En Derecho comercial la compra es un acto.
37 Rainer Funk, *op. cit.*, p. 74-75.

TRES: UNA ABOLICIÓN DIVERTIDA

Fromm actúa la escena del *embutido de cerdo* –"lo compra para comérselo"– y cercena su relación con la ortodoxia. Mostrar ese intento de cercenamiento ¿era una señal de subjetivación? La reaparición del significante cerdo, cuatro años después, señala que la cuestión seguía su curso. Por otro lado, se puede constatar la insistencia en los textos de Fromm, una y otra vez, del significante ortodoxia. Avancemos una hipótesis: Fromm, al no saber lo que perdía al transgredir la prohibición de la ortodoxia, quedó en un estado tal que busca abrigo en el análisis con Hanns Sachs. Y allí encuentra a...Freud, de acuerdo a la descripción que F. Möllenhorf hace del consultorio de Hanns Sachs:

> El diván estaba colocado de tal modo que el analizado quedaba frente a un busto de Freud colocado sobre un alto pedestal de madera. Sachs no decía mucho durante la sesión. Cuando hablaba las frases eran concisas y breves, y le encantaba formular las interpretaciones siempre que fuera posible, con citas de poetas y escritores...Sin duda, la 'función especular' dominaba la sesión.[38]

¿Cuáles fueron los efectos para Fromm de ese encuentro con el busto de Freud? Un encuentro con la mirada de Freud, una mirada bastante rígida al provenir de una efigie. Mirada que no sólo lo miraba a él, sino también a su analista.

Jacques Lacan señaló que cuando algo de la vida del sujeto queda cercenado (*Verwerfung*),[39] el efecto es una abolición simbólica. Así el "Hombre de los lobos" de la castración no quería saber nada, escribió Freud, en ese punto se produce en él la alucinación del dedo cercenado. Lacan va indicar un punto de cruce entre el simbólico y el real, sin intervención del imaginario, donde se puede producir una alucinación sufrida por el sujeto o el acting-out que el sujeto actúa.[40] Señalemos que esa abolición de la ortodoxia, actuada en 1926, tuvo consecuencias. La misma se llevó a cabo invirtiendo sus efectos, Fromm quedó atrapado por el resto de su vida en una religión que lleva en su nombre el significante "psicoanálisis". Convengamos que actuar el levantamiento de la prohibición ortodoxa no implica necesariamente un ajuste de cuentas con la religión; así Fromm presentándose como psicoanalista no ortodoxo se mantenía dando vueltas alrededor de un eje: la

38 *Ibid.*, p. 76.
39 Jacques Lacan, *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 371.
40 J. Lacan, *Ibid.*, p. 377.

ortodoxia freudiana. Esa inversión surgió en un análisis y fue producto de esa experiencia, una inversión divertida por ciertos componentes picantes producidos por el embutido. Algo ya queda en claro: a Erich Fromm no se le puede "reprochar" falta de análisis: encaró en cuatro ocasiones la experiencia.

CUATRO: EL IMPOSIBLE SE FUNDA POR UNA *FORCLUSIÓN* DIVERTIDA

¿De dónde proviene la fuerza que esas inversiones tienen sobre E. Fromm? Viene de una experiencia suFrieda por él bajo una forma divertida. Para avanzar álgo sobre este imposible –el imposible, decía Lacan, es uno de los nombres del real– recurrimos a una proposición de Fromm escrita en su primer texto de psicoanálisis *El dogma de Cristo* (1930):

> El método del psicoanálisis individual es por lo tanto un método "histórico": la comprensión del desarrollo emocional sobre la base del conocimiento de la historia de la vida del individuo.[41]

Fromm se mantiene muy cerca del planteamiento freudiano; recordemos que para Freud el trauma jugó un papel importante; hecho traumático que servía de disparador, entre otros, del ataque histérico e incluso de las alucinaciones que presentaban algunas de sus pacientes. Para Freud y Fromm, a falta de una apreciación correcta de la transferencia, los elementos de la historia reconducen al esquema de lo ocurrido con los padres y dejan de lado un hecho textual: se trata de una historia hablada dirigida al analista.

¿Qué ocurrió con Fromm y su "desarrollo emocional"? Encontramos un elemento histórico, quizás traumático, a los veintiséis años de edad, en 1926, año de la "adquisición del embutido de cerdo". Unos de los componentes de la puesta en escena calificaba al episodio como "un acto". ¿De qué acto se trataba? Sabemos de su relación con la "caída en pecado", metáfora empleada en ocasiones para hablar de la iniciación sexual. Un acto ligado a una caída, ¿no sabemos de qué o de dónde o hacia dónde se caía? Sólo se caía y punto.

41 Erich Fromm en *El dogma de Cristo*, Paidós, México, 1991, pp. 12-13.

Hemos detallado la sincronía entre la ruptura con el Dr. Rabinkow, su maestro en el Talmud, y la escena de la compra del embutido. Allí se hizo el "acto de comprar", ahora encaremos otra clase de acto. Se trata de un acto escrito pues se hace con él un acta: Erich Fromm se casa con su analista Frieda Reichman con quien se encontraba en "*formación analítica*".[42]

Nos autorizamos a decir que se casa con su analista dado que el proyecto de casamiento fue discutido por ambos con un tercer analista, Karl Landauer; en esa discusión "decidieron continuar el análisis de E. Fromm con otro analista".[43] La construcción del párrafo no deja claro a quienes comprende ese "decidieron continuar el análisis", amén de que los involucrados por ese "quienes" continúan "el análisis de Fromm", éste sólo queda como objeto no como un sujeto que quiere continuar su análisis. Esa extraña construcción gramatical ¿no es el índice de que algo difícil de ubicar, en sus consecuencias, sucedió en el transcurso del análisis de E. Fromm con Frieda Reichmann? El biógrafo se ve llevado a dar un contexto de este casamiento:

> Erich Fromm conoció el psicoanálisis a través de Frieda Reichmann. Frieda Reichmann fue su primera analista, y así como Sandor Rado se casó con su paciente Emmy, y Wilhelm Reich con su paciente Annie Pink, así también la relación terapéutica de Frieda Reichman y Erich Fromm terminó en casamiento.[44]

En el contexto queda claro el lugar de Rado y Reich –los analistas– que se casaron con sus pacientes; cuando llega al caso de Fromm ubica el casamiento como término del mismo, y en efecto, la experiencia parece indicar que en esos casos el análisis no puede continuar. Sin embargo, en este caso, el psicoanálisis continuó pues Fromm lo conoció "a través de Frieda Reichmann" y allí decidió dedicarse a su práctica como psicoanalista, mientras continuaba su análisis con el Dr. Wilhelm Wittenberg, luego con Karl Landauer y por último con Hanns Sachs. Curas donde carecemos de datos para establecer si la decisión tomada, en su primer análisis, de instalarse como psicoanalista, haya sido un tema abordado y, si lo fue, tampoco hay elementos para establecer si Fromm asoció el casamiento con esa decisión.

42 Rainer Funk, *op. cit.*, p. 58. El subrayado es mío.
43 *Ibid.*, p. 67.
44 *Idem.*

Volvamos a Frieda Reichmann, psicoanalista egresada del Instituto de Berlín, donde tomó su análisis didáctico con Hanns Sachs, en 1923. En 1924 ella abrió un sanatorio en Heildelberg : "*sanatorio que era una especie de pensionado y de hotel judeo-psicoanalítico*", de acuerdo a la imagen transmitida por los asistentes. Un lugar condensado: sanatorio-pensionado-consultorio-¿sinagoga?, allí regían de manera estricta las leyes de la alimentación de la ortodoxia...judía, o sea, kosher, sólo kosher y nada más que kosher; más allá, prohibido estaba el embutido de cerdo.

Los visitantes a ese sanatorio tenían como condición para ser aceptados "pasar por un psicoanálisis"; así, al acompañar a una paciente de Frieda, Golde Ginsburg –una anterior prometida de Erich–, Fromm comienza su análisis con Reichmann. La acción de mostrar –actuación de Fromm en el transcurso de su *toranálisis* o *torapeuticum* con Reichman– hace nudo con la ruptura con su maestro rabínico. Es necesario precisar entonces que el acto de casarse con su analista es un paso más allá. No es lo mismo mostrar que realizar un acto. Además, en la experiencia analítica nada obliga a interponer una muralla china entre el *acting-out* y el acto de casarse.

En el estado actual de nuestro trabajo se puede sostener que E. Fromm llega al acto de casamiento por la vía de su actuación (una transferencia sin análisis); actuación que encuentra una mano que sale a su encuentro: su analista que hace ante la actuación un acto al casarse con él el 16 de junio de 1926. Esta respuesta de Reichman fue seguida por una disertación en público, sobre el ritual de las comidas judías, *Das jüdische Speiseritual* (Berlín, diciembre, 1926, publicado en *Imago*, 13, 1927).

R. Funk informa que Erich y Frieda abandonaron juntos "la praxis religiosa orientada según la ortodoxia judía"; y luego subraya que en la primera publicación de Fromm, *Der Sabbath,* "testimonia tal como la contribución de su mujer sobre el ritual de comidas judío– sobre los 'efectos' del psicoanálisis".[45] Funk escribe un "tal como", y entonces, la contribución de la mujer de Fromm se limita al ritual de las comidas judías; el resto de la frase tiene unos 'efectos' entrecomillados que recaen sobre el psicoanálisis. Si se tratara sólo de atribuir esta escritura a la edición castellana –de una calidad pésima– hemos de recordar que en el sanatorio fundado por Frieda Reichmann : "antes de cada comida,

45 *Ibid.*, pp. 65-66.

se leían y discutían breves trozos de la Biblia y otros libros de la Sabiduría: después de las comidas se discutían los problemas y las dificultades surgidos en la vida comunitaria. El sabat se celebraba de modo especialmente festivo", de acuerdo al texto de Angelika Schönhagen: *Frieda Fromm-Reichmann, Leben und Werk* (1980).[46]

Nuevamente los avatares del significante nos vuelven a sorprender. La práctica analítica de Reichman se presento alejada de la *ortodoxia* y estaba caracterizada desde su inicio por el tratamiento de sujetos psicóticos, esquizofrénicos en particular. El lector tomará en cuenta su audacia en la clínica que fundó en Heildelberg; allí los analizantes tanto aquellos que recibían tratamiento ambulatorio como los internos formaban una comunidad. Ella establecía una diferencia entre los que deambulaban y los internos, sin embargo al mismo tiempo los reunía en una *como unidad*; E. Fromm, ¿a qué sector de la misma pertenecía? Quizás no sea necesario responder si acordamos con Lacan que "ser psicótico es creerse una neurosis", y que "sólo los psicóticos con síntomas neuróticos tienen la audacia de hacer un psicoanálisis", afirmaciones producidas luego de más de treinta años de experiencia.

Tenemos otro elemento a tomar en cuenta, de acuerdo a G. Reichmann, una alumna de Frieda, ésta era:

> ... amada a la vez que temida por sus alumnos. Era amada por su calidez, penetración y empatía respecto de todos, temida por sus agudas observaciones de las reacciones transferenciales neuróticas de los candidatos a psicoanalistas era su trabajo con los pacientes.

Funk, luego de darnos este testimonio, escribe: "la asociación de calidez y empatía por un lado, y de talento intelectual por otro vuelve comprensible el poder de atracción y deslumbramiento que tuvo sobre pacientes y alumnos y también sobre Fromm". No podemos más que constatar otra vez el desconocimiento que su "comprensión" impone, dado que olvida que eso fue lo que produjo en Frieda su paciente Erich. Ella dio una respuesta poco ortodoxa a la transferencia, una respuesta ¿salvaje? por su carácter de apresurada, una respuesta ¿divertida? La topología del amor es como una mano que tendida a hacia una flor ve salir de la flor una mano que viene a su encuentro. La respuesta de Reichman ante el apremio de su paciente arroja luz sobre un accidente

46 Citado por R. Funk, *op. cit.*, p. 64. Si algún lector de *Artefacto* está en condiciones de obtener un ejemplar le agradeceré hacer llegar la comunicación a la redacción de la revista.

amoroso en el transcurso de una cura, no podría ser de otro modo tratándose de una experiencia organizada por el amor de transferencia, pues proviniendo del amor, su adjetivo "de transferencia" no le quita poder. Quién juega con fuego, como señaló Freud, está advertido de que puede quemarse. Y en esta situación F. Reichman respondió con un valor agregado a la transferencia (más-iva) de su paciente, valor que los condujo a la interrupción de ese análisis.

Algunos años después de la boda y consumado el divorcio legal, Frieda Fromm-Reichman hace otro pasaje al acto advertido, advertido de sus consecuencias. En mayo de 1939 presentó en la reunión anual de la *American Psychoanalytic Association*, en Chicago,[47] un trabajo titulado: *Problemas de la transferencia en los esquizofrénicos*. La exposición comenzaba así:

> La mayoría de los autores psicoanalíticos sostienen que no se puede tratar psicoanalíticamente a los pacientes esquizofrénicos, pues son demasiado narcisistas como para entablar con el psicoterapeuta una relación interpersonal que sea suficientemente confiable y consecuente para la tarea psicoanalítica. Freud, Fenichel y otros autores se han percatado de que para que los analistas puedan trabajar con psicóticos debe encontrarse una nueva técnica para aproximarse psicoanalíticamente a los pacientes. La técnica que utilizamos con los psicóticos es diferente de nuestro enfoque de los psiconeuróticos. Esto no es el resultado de la incapacidad del esquizofrénico para establecer una relación personal consistente con el terapeuta, sino que se debe a sus reacciones transferenciales extremadamente intensas y sensibles.[48]

Se trata de un acto advertido de sus consecuencias, de ahí que ella se apoya en Freud para exponer su nuevo abordaje a condición de minimizar las elaboraciones del *professor* que impedían el tratamiento de esos mismos padecimientos.[49] Un deslizamiento que tiene un costo: Frieda Fromm-Reichman abandona el uso del término psicoanálisis para su práctica e introduce el término de psicoterapia, misma con el que será conocida su contribución al tratamiento de la psicosis. El hecho es paradójico: mientras abandona el nombre de "psicoanalítica"

47 Ciudad donde emigró por invitación de Henry S. Sullivan, y a la cual llegó en compañía de Erich Fromm.

48 Frieda Fromm-Reichman, en *Psicoterapia intensiva en la esquizofrenia*, Hormé, 3ra. edic., 1978. La edición advierte que el título original en inglés era *Psychoanalysis and Psychotherapy*.

49 Cfr.: Alberto Sladogna, "Recorrido del nudo locura-psicosis", en *Artefacto*, 4, Epeele, México, 1994.

para su práctica, despliega una actividad con pacientes esquizofrénicos fundada con el núcleo mismo del psicoanálisis: la transferencia.

El acto desarrollado por Frieda Fromm-Reichmann dejó al descubierto las dificultades que afronta una salida de la ortodoxia; esa salida no es algo a esgrimir –por parte del analista– como una consigna: "Combatir la ortodoxia", pues la ortodoxia –en este caso– es uno de los nombres del *sujeto-supuesto-saber*, piedra fundamental de la transferencia. Sin embargo convengamos que para ella el acto tuvo un valor resolutorio, a nivel subjetivo, a grado tal que luego no encontramos, hasta el momento, el término *ortodoxia* –salvo el artículo de 1927– en ningún otro texto firmado por ella. Además, el cambio producido en su apellido, pasaje de Frieda Reichmann a Frieda Fromm-Reichmann puede leerse como el impacto de esa subjetivación; pese al divorcio civil (1940) retiene ese apellido, y más aún, son pocas las personas que asocian el componente Fromm del apellido con Erich Fromm. En efecto, ella se quedó con algo de su paciente. Se produjo una inversión: fue la "psicoanalista" quien separó del paciente un objeto; un objeto, el apellido, cargado libidinalmente para ella. Del lado del paciente ¿qué efectos produjo esta inversión? ¿qué consecuencias resultaron de esto? Esta inversión ¿produjo algún efecto en E. Fromm como psicoanalista?

QUINTO: UN REAL EN BUSCA DE SENTIDO

Entre los efectos del incidente sobre E. Fromm como psicoanalista pueden señalarse dos: 1.- Fromm decide durante su primer análisis –con ¿Frieda Reichman?/¿Frieda Fromm-Reichmann?/¿con ambas?–[50] dedicarse al ejercicio del psicoanálisis; 2.- en sus escritos mantiene con elevada frecuencia la reiteración del significante *ortodoxia*, un tema que él no abandonó. Luego del incidente por las objeciones de K. Landauer, Fromm es "derivado" a otro analista: el Dr. Wilhelm Wittenberg; luego siguió un período con Karl Landauer, para llegar por último con Hanns Sachs. No conocemos el tenor de la intervención de K. Landauer, sólo sabemos de sus efectos: la pareja psicoanalista-paciente se separa. Fromm comienza su deriva. El "accidente" o la

50 Sólo una investigación y lectura de documentos que hoy no están a nuestro alcance, quizás, posibilitan responder a estos interrogantes.

"resolución"[51] en su análisis con Frieda Reichmann dejó inconclusa la labor subjetiva de Fromm ante la *ortodoxia*; las articulaciones de ese significante para él comienzan con la ruptura con el Dr. Rabinkow, su maestro, rabino del judaísmo jasídico. Esa ruptura no es ajena al *acting-out* del embutido de cerdo.

El camino para esa subjetivación se presentó complicado para Fromm, pues a partir del casamiento con Frieda comienza su *deriva*ción ¿Nos daremos cuenta de la enormidad de ese termino "derivar": algo que flota en la corriente sin arribar al puerto o a la playa en más de una ocasión? Aquí viene a la memoria la imagen de la botella en el mar conteniendo un mensaje que no regresa a su emisor pues no encuentra al receptor. Esa deriva parece detenerse, en forma provisoria, cuatro años después del casamiento, cuando acaba la convivencia armónica entre los miembros de la pareja, y Fromm inicia su última experiencia analítica con Hans Sachs. A Fromm sólo le quedó como camino el psicoanálisis para hablar de esa situación. Un caso particular de "analizante en extensión". Y de eso habló desde su posición de analista, la disyunción entre verdad y saber quedó en *souffrance*, o mejor dicho, sufrida. Veamos.

A fines de los años cincuenta, Fromm es descubierto en San José Purúa por el Dr. González Enríquez, quien lo invita a dar un seminario en la ciudad de México. De acuerdo con Jorge Derbez el tema causaría conmoción entre los asistentes:

> De *El lenguaje olvidado* expone ante nosotros –alborozados, sorprendidos– la reinterpretación del Edipo, mito matriarcal, conflicto de autoridad: el verdadero drama de Joseph K., el personaje de *El proceso*, de Kafka; el sentido de los mitos de la creación, las diversas maneras de interpretación de los sueños. El Dr Fromm nos cautiva de inmediato por su calidad humana, por su espíritu científico, por su claridad didáctica.[52]

Notemos el impacto subjetivo, la seducción que ejerce sobre su público, y subrayemos uno de los temas: la reinterpretación del Edipo, mito matriarcal. El lector tomará en cuenta que Fromm tenía como guía las formulaciones de Bachofen en su libro *Das Mutterrecht* (El matriarcado) publicado en 1861. De esa guía Fromm obtiene algunos elementos

51 Entrecomillamos dado que todavía quedan algunas zonas sombras que impiden tener una aproximación a los efectos de ese episodio del lado de Fromm.

52 Cf. Salvador Millan et al., *Erich Fromm y el psicoanálisis humanista*, Siglo XXI, México, 1981, p. 29.

para sus formulaciones; citaré dos relativas al seminario que desarrollaba en México.

Respecto de Edipo:

> Analizando la trilogía de Edipo se ve que su tema principal es la lucha contra la autoridad paterna y que las raíces de esa lucha van hasta la antigua lidia entre los sistemas sociales del matriarcado y el patriarcado.

De allí extrae el lugar que ocupa Edipo:

> Edipo, lo mismo que Hemón y Antígona, representa el principio del matriarcado; los tres atacan un orden social y religioso basado en el poder y los privilegios del padre, representado por Layo y Creón.[53]

En ese texto, *El lenguaje olvidado*, tenemos la posibilidad de leer, antes de la introducción, una frase del Talmud:

> Un sueño que no ha sido comprendido es como una carta que no ha sido abierta (*A dream which is not understood is like a letter which is not opened*).

Luego, en la introducción, leemos la *misma* cita pero *distinta*:

> Los sueños que no han sido interpretados son como cartas que no han sido abiertas (*Dreams which are not interpreted are like letters which have not been opened*).

La diferencias entre ellas son dos: a.-Pasaje del singular al plural, en la primera es *un sueño*, en la segunda escribe *los sueños*; de *una carta* se pasa a las *cartas*; b.- La primer cita introduce el significante *understood* (comprendido), en la segunda aparece el significante *interpreted* (interpretados). Leamos ahora la consecuencia que saca Fromm del último de los párrafos citados:

> Sueños y mitos son, verdaderamente, importantes mensajes que nos enviamos a nosotros mismos. Si no entendemos el lenguaje en el que están escritos, dejaremos de enterarnos de muchas cosas que sabemos y nos decimos en esas horas en las que no estamos ocupados manejando el mundo exterior.[54]

Dado que son sus conclusiones, tomamos las mismas al pie de la letra: No es que de ese "saber" Fromm no entendera algo, sino que de ese

53 E. Fromm, *El lenguaje olvidado*, Hachette, Bs. As., 1980, 8va. ed., pp. 153-154.
54 Erich Fromm, *The forgotten language*, Rinehart & Co., N. York, 1951, pp. 2-10 (versión en castellano: *El lenguaje olvidado*, Hachette, Bs. As., 1980).

saber no quería entender nada. El inconsciente es ese capítulo de la historia marcado por un blanco, un capítulo censurado[55] y que en ese caso la experiencia indica que algo de esa verdad puede ser reencontrado, proponemos leer sus conclusiones como la respuesta del autor al acto fallido, al error de escritura revelado por la diferencia entre las dos citas, diferencias que nos permite catalogar a ese error de *acto fallido mayúsculo*. El acento de mayúsculo está presente en el pasaje del singular al plural de las cartas –¿ortodoxia, *acting-out*, casamiento qué papel juegan en esa variación?–; el cambio de "comprendido" a "interpretado" o de "interpretado" a "comprendido". Ese pasaje apunta a un lugar y a una manera donde aparece un fragmento de la verdad. Veamos de qué se trata.

IN SEXTO: LA ALUCINACIÓN NEGATIVA, UN ESTILO DE LECTURA

El fragmento de verdad subjetiva se revelará mediante un estilo discursivo que proponemos llamar: alucinación negativa, un estilo de lectura, descrito por Freud:

> Unos días después de la muerte de su padre se llamó a un médico; ella lo ignoró absolutamente, como a todos los extraños, mientras yo le hacia demostración de todas sus rarezas...el médico procuraba meter basa, hacérsele notable; en vano. Era la verdadera "alucinación negativa"...en sus ausencias alucinatorias proliferaban figuras terroríficas.[56]

Y luego en otro texto, precisa:

> ...según la queja de la muchacha poseía el don de la 'alucinación negativa', o sea el arte de no ver ni reconocer a las personas aunque estuvieran presentes.[57]

La alucinación negativa –no carece de parentesco con el síndrome de Cotard–, abre las puertas para acercarnos a la posición subjetiva de Erich Fromm cuando leía a Freud. El estilo es el hombre, el hombre al que nos dirigimos. El estilo de la alucinación negativa se despliega en

55 J. Lacan, *Escritos 1*, p. 249.

56 Sigmund Freud, *Estudios sobre la histeria, op. cit.*, Amorrortu, Bs. As., 1980, v. II, p. 52.

57 Sigmund Freud, *El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen, op. cit.*, Amorrortu, Bs. As., 1979, Vol. IX.

los textos doctrinarios del psicoanálisis "humanista". En este punto un lector crítico tendría condiciones para hacer una objeción pues la alucinación negativa fue y es descripta como un fenómeno perceptivo, ¿cómo señalar su presencia en los escritos de Fromm? Tomo la crítica y sigo sus consecuencias. Si es así, por su estilo en un texto, es posible dar cuenta de fenómenos que se presentan como perceptivos, llamo en mi defensa al conjunto del saber acumulado en el terreno de la psiquiatría clásica: ensalada de palabras, esquizografías, esquizofasias, escritos inspirados,[58] lengua fundamental, escritura automática, estereotipos, lenguajes neológicos, etc; allí tenemos un terreno para avanzar en el estudio de fenómenos que tienen una presentación del orden perceptivo, y sin embargo, una lectura orientada por el ternario lacaniano de real-simbólico e imaginario estaría en condiciones de subvertir su carácter perceptivo.[59]

Abordar ese fenémeno por el sesgo de la percepción es fallar en el blanco y al mismo tiempo se cierra el acceso al tema para el psicoanalista. Reconocemos el abordaje clásico de Esquirol, para él "la alucinación es una percepción sin objeto". Sin embargo la obra de la psiquiatría clásica no se detuvo allí, así es posible localizar los textos de J. Seglas: *Les troubles du langage chez les aliénés*(1892); *Pathogénie et physiologie pathologique de l'hallucination de l'ouïe*(1897), así como su colaboración en el *Traité de pathologie mentale*(1903). Este autor reformuló el campo de estudio de las alucinaciones cuando desplazó el fenómeno del campo perceptivo al territorio del lenguaje, desplazamiento provocado por los avances de la neurología de su época sobre las afasias. Este cambio de ubicación le permite escribir lo siguiente sobre las experiencias vividas como perceptivas:

> tan extraño como esto pueda parecer en un primer acercamiento, estos son en realidad, y estas alucinaciones en definitiva no son, como nosotros los hemos visto, más que alucinaciones verbales motrices...

G. Lanteri-Laura –por su trabajo nos hemos guiado en estas líneas– concluye lo siguiente: "Venimos de analizar en detalle, gracias al ejemplo proporcionado por los trabajos de J. Seglas, que a partir del

58 Jacques Lacan: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*, Seuil, Paris, 1975, cfr: "Écrits "inspirés": Schizographie", pp. 365-382 [Hasta este momento por razones desconocidas este texto no está incluido en la edición castellana de la tesis de Lacan].

59 *Écrits inspirés et langue fondamentale*, dossier editado por la revista *L'Unebévue*, febrero de 1994.

momento donde el modelo de las afasias ha suplantado a otros y hace de las alucinaciones un grupo de fenómenos médicamente pensables por referencia a una importante adquisición de la neurología [el estudio de las afasias]...; se trataría ya no de una percepción sin objeto sino de la irrupción innegable del lenguaje viniendo de otro lado". Seglas estudia la alucinación como un efecto de alienación –ajenidad– que sufre el enfermo frente al lenguaje, y entonces, escucha su voz como ajena, como exterior a él.[60] Lacan obtuvo enseñanzas de esa psiquiatría de la que fue contemporáneo y participó activamente. Él comenta una intervención de Jean Hyppolite, referida a la alucinación del "Hombre de los lobos", por la vía la escritura acercando el fenómeno al palimpsesto imaginario cuando: "El texto interrumpiéndose deja al desnudo el soporte de la reminiscencias" (*Escritos 1*, p.376). También es justo señalar que aún el psicoanálisis se enfrenta a un terreno sin explorar, una *terra incognita*, constituida por el amplio campo que las alucinaciones recubren.

Ahora vayamos al estilo de la alucinación negativa practicado por E. Fromm, en uno de sus textos doctrinarios, mismo que fue el tema de su primer seminario en México. En *El lenguaje olvidado* al exponer su posición ante el complejo de Edipo, comienza por poner en tela de juicio –invirtiendo–[61] los desarrollos de Freud –el hombre al que constantemente se dirige– de la siguiente forma:

> Si la interpretación de Freud fuera correcta, el mito tendría que decirnos que Edipo conoce a Yocasta sin saber que es su madre, se enamora de ella y luego mata a su padre, también sin saber que lo es. Pero el mito no dice en ninguna parte que Edipo se sienta atraído por Yocasta o se enamore de ella. La única razón que nos dan del matrimonio de Edipo con Yocasta es la de que ésta forma parte del premio, junto con el trono.[62]

Esta es la lectura que hace Fromm del texto de Sófocles y de las interpretaciones de Freud, subrayo que su lectura se organiza a partir de exigirle al mito una formulación, luego como no contiene la formu-

60 G. Lanteri-Laura, *Les hallucinations*, Masson, Paris, 1991, pp. 53-72 [Hay edición castellana: FCE, México, 1994]. El lector de la obra de Lacan encontrará elementos de suma importancia no sólo sobre el tema de la alucinación sino para localizar el terreno desde el cual Lacan comenzó a proponer sus profundas modificaciones al psicoanálisis.

61 La inversión de algo no cambia la estructura, por ejemplo, si los de arriba pasan a estar abajo y los de abajo pasan a estar arriba, se conserva la estructura al pasar de una posición a otra, en fin, águila y sol pertenecen a ambos lados de la misma moneda.

62 Erich Fromm, *op. cit.*, en castellano, p. 151.

lación que él le solicita deduce que la interpretación de Freud no es correcta. Dejaré de lado el problema de la corrección o no del trabajo de Freud sobre el complejo de Edipo –corrección que M. Klein, Lacan y otros analistas cuestionaron– sólo me interesa subrayar el método de las críticas lanzadas por Fromm. La lectura de Fromm se inspira en Sófocles y deja de lado la construcción[63] freudiana del mito, llamado después de cierto tiempo "complejo de edipo". Esa equivalencia le juega una mala pasada, pues de Sófocles a Freud media la distancia signada por la invención del psicoanálisis, lo que hace de cada una de ellas no sólo versiones distintas sino que ocupan lugares en estructuras diferentes. Sin embargo, al leer a Sófocles, quizás suponiendo que leía a Freud, su método pasa por alto, no ve, mejor dicho, no lee un párrafo entero de la obra comentada. Se trata de la respuesta de Yocasta a un temor de Edipo:

> Edipo: ¿Y cómo no temer al lecho de mi madre?
> Yocasta: ¿Por qué ha de estar sujeto a miedo el hombre, que es gobernado por los casos del azar y no tiene presciencia clara de ninguna cosa? Mejor es vivir a la ventura, como cada uno pueda. Tu no temas a la boda con tu madre; son muchos los que en sueños se han unido a su madre...[64]

La convicción de Fromm no podía verse afectada pues su lectura de Sófocles leía de una manera negativa aquello que contradecía su hipótesis. Y al mismo tiempo, esto es el nudo del asunto, su método[65] de lectura es víctima de las condiciones que él crítica. Fromm prosigue:

> Pero estamos al menos en condiciones de formular una hipótesis, a saber, que el mito puede ser entendido no como un símbolo del amor incestuoso entre madre e hijo, sino en la rebelión del hijo contra la autoridad del padre en la familia patriarcal; que el matrimonio de Edipo y Yocasta no es más que un elemento secundario, uno de los símbolos de la victoria del hijo, que toma el lugar del padre y con él todas sus prerrogativas.[66]

63 Cfr.: el trabajo de Miguel F. Sosa, sobre los caminos desarrollados por Freud para arribar a "su formulación pública -exotérica-" del complejo de Edipo como núcleo de toda neurosis. También, véase el artículo de C. Dorner "El Deseo de la Madre, la razón del Complejo de Edipo", ambos en este número.

64 Sófocles, *Edipo rey*, traducción del griego de Francisco Rodríguez Adrados, Aguilar, Madrid, 1973, p. 96.

65 Sobre la cuestión del método cfr., el artículo de Manuel Hernández G., en este número.

66 Erich Fromm, *op. cit.*, en castellano, pp. 151-52.

El curso de su trabajo continúa con en el análisis de *Edipo rey, Edipo en Colona, Antígona* y escribe lo siguiente:

> Vemos que el tema común de las tres tragedias es el conflicto de padres e hijos. En *Edipo rey* Edipo mata a su padre Layo, que había tratado de eliminar al niño. En *Edipo en Colona* Edipo da rienda suelta a su intenso odio hacia sus hijos, y en *Antígona* encontramos el mismo odio entre Creón y Hemón. *El problema del incesto no existe* ni en las relaciones de los hijos de Edipo con su madre, ni en las Hemón con la suya, Eurídice. Interpretando *Edipo rey* a la luz de toda la trilogía, parece plausible *suponer* que también en *Edipo rey* el tema es el conflicto de padre e hijo, y *no el problema del incesto*.[67]

¿De qué habla esta alucinación negativa? En primer lugar, Fromm acepta el papel de la rivalidad entre el hijo y el padre; esa rivalidad constituye el núcleo imaginario del complejo de Edipo fabricado por Freud; en segundo lugar Fromm invierte los postulados de Freud, así Jorge Derbez afirma que en el seminario de San José Purúa se presentaba una "reinterpretación del Edipo, mito matriarcal". La inversión no lo saca de la estructura donde está inserto; en tercer lugar excluye el incesto ("El problema del incesto no existe") y con ello el real de la sexualidad. Fromm se guía por Bachofen y sin embargo deja de lado una observación del etnólogo alemán.

En efecto, por su trabajo, Bachofen descubre, por lo menos, tres figuras de la dominación asociadas con las mujeres y la madre: a) el estado hetáirico, gestado por el caos de las marismas lujuriosas, hecho de relaciones múltiples y caprichosas entre la mujer y los hombres, donde el principio femenino domina y el padre es nadie; b) el estado demeteriano originado en las sociedades de las amazonas, que instaura un régimen ginecocrático, allí el padre y el marido están bajo el dominio de la mujer; c) y por último, el estado patriarcal o apolíneo, donde se corrompe el matriarcado en formas amazónicas o dionisíacas.[68] ¿A cuál de estos estados corresponde "el Edipo, mito matriarcal" que Fromm abordaba en su seminario?

El texto de Fromm (*El lenguaje olvidado*) deja ver fragmentos de una verdad, en *souffrance*, sobre los efectos de un cercenamiento de su relación con la ortodoxia, un cercenamiento producido por el cruce de un elemento real –la ruptura con el rabino Rabinkow– y un elemento

67 Erich Fromm, *op. cit.*, p. 153. El subrayado es mío.

68 Cfr. Giles Deleuze, *Presentation de Sacher-Masoch*, Editions de Minuit, 1967. [Hay edición castellana].

simbólico, el significante ortodoxia. Ese cruce no incluyó el elemento imaginario –la escena del embutido; esa carencia emergió sin que Fromm estuviese en condiciones de verlo, por el sesgo de la transferencia –ahí se produce el pasaje al acto de su analista– y quizás subjetivar un elemento de la suposición que jugaba allí. Se trata de un lenguaje olvidado demasiado presente. Un real que, parece, no fue puesto en juego en sus otras curas analíticas, sin lograr con él constituir un saber. Luego de su análisis con H. Sachs, Fromm quien ya ejercía el psicoanálisis, abandona públicamente la teoría de la libido de Freud y la práctica del diván, pasa al cara a cara.[69]

SÉPTIMO: !OTRA VEZ¡ PROBLEMAS EN LA TRANSFERENCIA

El abandono de la "teoría de la libido" le cuesta a Fromm el alejamiento de la Escuela de Frankfurt, misma donde había obtenido una cordial bienvenida como representante del psicoanálisis. Al respecto resulta interesante leer las críticas de Horkheimer, en 1942, y luego de Adorno, en 1946.[70] Críticas que las articulaciones frommianas no encontraron, de manera tan razonada, en el campo del psicoanálisis freudiano. Señalemos que los componentes risueños de la energética freudiana no tienen más fundamento que eso, su carácter risueño, sin embargo, Fromm pasa de la risa al registro trágico: nos ofrece una vía de amor vaciada del deseo. El deseo es uno de los nombres que la libido sólo encontrará en Lacan.

Ese abandono está anudado a otros abandonos: el diván y la transferencia. Comencemos por el diván ¿cuáles son sus razones para abandonar el uso del diván? En 1979, al escribir sobre la transferencia, nos relata una experiencia:

> Toda la constelación del analista silencioso, pretendidamente desconocido, que ni siquiera se supone que debe contestar a una pregunta, y su posición, sentado detrás del analizado (el volver la cabeza para echar una mirada de frente al analista es algo que prácticamente se considera tabú), en realidad da por resultado que durante la hora el analizado se

69 El lector tomará en centa que dejamos en suspenso el papel de la sexualidad en el pasaje al acto, sin mayor documentación sería agregar por el momento un exceso interpretativo que no daría luz a las zonas de sombras que el caso nos revela.

70 Cfr. Martín Jay, *op. cit.*, pp. 173-183.

> sienta como un niñito. Ya que ¿acaso hay otra parte donde la persona adulta se halle en tal postura de pasividad, en la que todas las prerrogativas se hallan del lado del analista, y al analizado se le obliga a expresarle a un fantasma, sus pensamientos y sentimientos más íntimos, y esto no como acto voluntario, sino como una obligación moral que éste acepta no bien conviene en ser un paciente analítico? Desde el punto de vista de Freud, esta infantilización del analizado es perfectamente conveniente, puesto que la intención principal radica en descubrir o reconstruir su niñez temprana.[71]

Aquí Fromm pega en el blanco; en efecto, es pertinente su mofa de esa imagen de la práctica analítica. Su agudeza crítica cobra más valor pues pone de relieve un elemento ausente en esa imagen (imagen que goza de prestigio en los manuales de psicoanálisis y en los *mass-media*). El gran ausente es la práctica del análisis; basta recorrer algunos testimonios de los pacientes de Freud para encontrar una soltura y una movilidad del psicoanalista que ofrece otra imagen. Así Freud en la puerta de su consultorio, de pie, cara a cara con un paciente, T. Reik, que terminaba su última sesión, antes de partir a los EEUU, le dice: "No me imaginaba que su yo fuese tan débil". Por otro lado Fromm incluye un elemento que no se sostiene, salvo para él: "Desde el punto de vista de Freud, esta infantilización". Esa afirmación carece de sostén textual, es supuesta a un texto. Basta recorrer la obra de Freud para constatar la ausencia del término "infantilización" articulado con el término "transferencia". Sin embargo, Fromm junto con otros analistas freudianos, suponen ese saber a Freud. Esa suposición permite una formulación de la transferencia, en términos de estrategia de poder: "¿acaso hay otra parte donde la persona adulta se halle en tal postura de pasividad, en la que todas las prerrogativas se hallan del lado del analista, y al analizado se le obliga a expresarle a un fantasma sus pensamientos y sentimientos más íntimos". Esta posición se sostiene a partir de conservar intacto al *sujeto supuesto saber*: Freud en la ocasión. Si el analista reduce la transferencia a una estrategia de poder, ¿cómo explicar que haya analizantes cuyas transformaciones subjetivas culminan en la terminación de su cura?

Es en este texto crítico donde Fromm –en una cita a pie de página– informa de su abandono del diván y el pasaje al cara a cara, junto con ello da sus razones para tener dificultades ante las manifestaciones del amor de transferencia:

71 E. Fromm, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, Siglo XXI, México, 6ta. ed., 1986, pp. 56-57.

> Algunos de mis maestros del Instituto de Berlín se echaban pequeñas siestas durante el análisis y hablaban de ello sin tapujos. Otros pretendían que durante la siestecita habían tenido un sueño acerca del analizado que les daba mayor discernimiento que si hubieran escuchado...Estos adormilamientos eran harto naturales. Por experiencia propia durante los años en que analicé según la técnica de Freud, sé lo terriblemente fatigoso que me era estar sentado detrás del analizado, sin ningún contacto con el o la paciente y escuchando a la voz monótona e incesante, que por nada debía interrumpir. De hecho, fue ese aburrimiento el que convirtió en tan insoportable la situación, que comencé a cambiar la técnica.[72]

El testimonio es su experiencia en el Instituto de Berlín, allí se comenzó a estandarizar la formación del analista en un análisis didáctico. Compartimos con Fromm un punto de una de sus conclusiones. Debía ser toda una ardua tarea –para el paciente– estar sosteniendo un diálogo cinco o seis días por semana, durante cuarenta y cinco o cincuenta minutos. También debía ser bastante molesto, arduo y fastidioso, –para el analista– estar obligado a tener que sostener ese estándar en todos los casos, o en todas las sesiones de un mismo caso. La "misma" tarea para todos sin distingos; "misma", pues analizante y analista son elementos del procedimiento analítico, sin embargo pese a estar juntos, por suerte para el analizante, no están revueltos, al menos eso es lo que se espera del analista. La posición de Fromm hace surgir preguntas. ¿Basta con hacer eso cara a cara para que la situación cambie? Si los pacientes hacían tamaño esfuerzo, ¿qué nos impide tomar ese esfuerzo como la medida fuera de patrón que puede adquirir en tal o cual caso la transferencia?

Fromm, como psicoanalista sólo extrae una consecuencia de "su" aburrimiento: se aburre con todos. Notemos que la escena no deja de ser chusca: si a un niño se le narra de manera reiterada, continua y monótona un cuento, se duerme; incluso es un método que ellos, en ocasiones, buscan obtener de sus padres. Fromm no aceptaba esos "adormilamientos harto naturales", aceptarlo sería tanto como localizar la "infantilización" del lado de él: su lugar de analista. Por último, de nuevo la ortodoxia le juega una mala pasada, ¿cuál es el motivo para descartar que una "siestecita" no sea una forma –como tantas otras– de intervención del analista en tal o cual caso? Más aún, ¿por qué deberíamos descartar de entrada que el analista se duerma y sueñe durante el transcurso de una sesión? Ese sueño podría tener una indicación del

72 Erich Fromm, *op. cit.*, pp. 56-57.

caso en curso, o aún más, el caso podría suscitarlo. Para aceptar ésto es necesario dejar de lado la "ortodoxia" freudiana, e incluso la indicación de Freud en *La interpretación de los sueños*, pues él no admitía la producción de elementos nuevos en el sueño, para Freud siempre traen el mensaje de un deseo sexual del pasado. Incluso en ese mismo texto Freud dice que los sueños protegen el dormir, mientras se sueña el soñante sigue durmiendo, a decir verdad, esa fue su experiencia del sueño y el dormir, la clínica nos enseña muchos casos, Lacan entre otros, donde el sueño hace despertar al soñante.

OCTAVO: LOS LÍMITES DE UNA EXPERIENCIA

La posición en que lo dejó el *acting-out* es una posición de ceguera donde él no podía verse pues no tenía a su alcance una imagen, recordemos que un actor puede estar bajo la mirada de alguien y sin embargo no se ve en la escena, es el público quien lo ve. Esa actuación en el real de su análisis le provocó un sueño incomprensible, y lo sumió en un estado de duermevela, entre el sueño y la vigilia, sin posibilidad de abrir una carta durante toda su vida. En esa experiencia Fromm se encontró sometido a un límite que no encontró subjetivación en ninguno de sus intentos de análisis posteriores, al menos en los testimonios que él nos dejó. Conviene remarcar que Fromm no se resistía al análisis, al contrario, lo buscaba y lo siguió buscando en sus posiciones como psicoanalista. Se veía obligado a escribir como analizante en intensión cuando ocupaba el lugar de analista en extensión. La combinación del *acting-out* con el acto de casarse, tomado por el lado de Fromm –en ese momento era un analizante de F. Reichman– parece decirnos que no era eso –casarse– de lo que se trataba sino de otra cosa, la *ortodoxia*: una opinión recta, que en teología subraya la conformidad con el dogma de una religión.

En efecto, en esas posiciones se seguía dirigiendo a alguien, que en ese momento sólo podía reiterar una dificultad: Fromm se dirigía a Freud, en efigie, dado que la muerte del *professor* cerró todo camino a la presencia.[73] A partir de allí el único camino que le quedó fue la crítica,

73 Sobre los "motivos" de Fromm para dirigirse al psicoanálisis y a Freud consultése al artículo de Maria C. Jauregui L. en este número de *Artefacto*.

el reproche y el amor hacia los postulados de aquellos elementos que en la obra freudiana revelaban a la persona de Freud.

La pasión amorosa no careció de consecuencias en la acogida que el público brindó y brinda a las posiciones de Fromm. Si el teatro de Shakespeare se mantiene por los fragmentos de verdad contenidos en él, ¿quién puede poner en tela de juicio que algo de la verdad es transmitida por la obra frommiana? El impacto de la obra de Fromm trascendió con creces las fronteras de México. Mientras ella carece de importancia doctrinaria para los analistas, su aceptación por el gran público se revela cuando la principal casa editora de textos psicoanalíticos de Argentina, edita y reedita de manera constante sus obras. En México se sostiene que se trata de un fenómeno "típico del D.F."[74] Una breve investigación demostró la importancia como vía de acceso al psicoanálisis que juegan los textos de Fromm, amén de un hecho insólito, más específico de nuestras tierras: no pocos psicoanalistas ortodoxos de la Asociación Psicoanalítica Mexicana o de sus filiales locales hablan del psicoanálisis siguiendo el estilo de Fromm.

Estos elementos corroboran una hipótesis: Erich Fromm, hoy día, es uno de los nombres de un síntoma que aqueja al psicoanálisis. Ese síntoma está asentado en el lugar del analista y seguirá allí si seguimos sosteniendo ciertos postulados de Freud que están en el origen del mismo: la transferencia como repetición y el autoanálisis como desembocadura de la cura. El autoanálisis es una de las fuentes mayores de la crisis de fundamentos de nuestra práctica, pues convengamos que hacer un análisis para luego continuarlo de por vida en un autoanálisis sólo puede fomentar el alejamiento del psicoanálisis.

La experiencia de Erich Fromm nos transmite elementos de la práctica y de la experiencia freudiana del psicoanálisis. Esos fragmentos nos permiten ilustran algunos de los componentes originarios del psicoanálisis. Esa experiencia de Fromm permite precisar el hilo organizador de las enseñanzas de Lacan: desplazar los problemas en la cura del analizante a las posiciones ante la transferencia del analista. ¿Cuáles son las razones de ese desplazamiento?

En primer lugar, la obra de invención del psicoanálisis y muchos otros avances de la doctrina analítica se deben a la actividad del analizante: "El psicoanálisis depende de aquel que debe ser llamado psicoanalizante: Freud el primero en la ocasión, demostrando que pueden con-

74 Se trata de una intervención efectuada en las jornadas sobre *La peste freudiana*.

centrar en él la totalidad de la experiencia."[75] En segundo lugar, la definición del analista por el costado del analizante permite el procedimiento de la cura pero obscurece las razones del analista para producir tal o cual intervención cuando está concernido por el lugar que ocupa. Y en tercer lugar, dado que los análisis, en más de una ocasión, tienen una conclusión donde el analista queda como resto y es destituido, Lacan retoma el interrogante sobre la función del analista y el hecho de que haya sujetos dispuestos a ejercerla pese a que ella implica "que...a él [al psicoanalista] le corresponde perder allí el agalma".[76]

La experiencia de Erich Fromm nos revela una situación donde ese hallazgo de Lacan –la pérdida del agalma del costado del analista– se constata pero invertido dado que durante su primera experiencia analítica a Fromm, su analista –Frieda Reichmann– le toma el nombre y se lo queda ella –Frieda Fromm-Reichmann–. Hemos llegado al fin de nuestro recorrido, no es posible encontrar en el psicoanálisis lo mejor, pues como lo informa el refrán "Lo mejor es enemigo de lo bueno". Tanto lo "bueno" como lo "mejor" ante una experiencia concreta presionan para dejar de lado las enseñanzas que de ella se obtienen. En psicoanálisis no hay necesidad de defender ninguna verdad última. Cada verdad sólo se encuentra con el límite del no-todo es posible. Algunas de las precisiones efectuadas por Lacan, algunos fundamentos que él nos transmitió no resuelven el problema, a veces sólo logran demostrar la compleja estructura que interviene en tal o cual suceso analítico. En este caso hemos recorrido los avatares de una no-efectuación de la destitución subjetiva.

El recorrido por estos avatares revela que los fines de análisis se producen de una forma distinta de lo que se esperaba, cada fin tiene la forma que el analizante encuentra, en ese punto "Los de afuera son de palo". ¿Acaso esas formas ponen en tela de juicio algunos de esos fines? Cada experiencia responde diciendo que se trató de otra cosa, allí se abre la via para abordar una cuestión que está más allá de ese fin: el *a punto de acto* que puede alcanzar un acto advertido donde el analizante pasa a la posición de analista dotado de sus razones necesarias y suficientes.

Tlalpan, febrero, 1995.

75 J. Lacan, *Proposición del 9 de octubre de 1967, Ornicar?*, 1, Madrid, Petrel, p. 15.
76 J. Lacan, *op. cit.*, p. 23.

PUNTO DE VISTA LACANIANO EN PSICOANÁLISIS

Jean Allouch

"Ese muchacho nos fastidia" (respuesta del jurado recibida por Lacan después de la comparecencia para obtener su título de medicina).

"Existe, por lo tanto, por así decir, una paranoia inconsciente (*unbewusste Paranoïa*), que se hace consciente en el curso del psicoanálisis". Freud, carta a Jung del 15 de octubre de 1908.

INTRODUCCIÓN

"Te pido* que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso".[1] Oímos, por los efectos retrospectivos[2] [*après-coup*] del último grupo sintáctico sobre los términos precedentes de la frase: "[...] no es eso... lo que yo te pido", sino también "no es eso... lo que te ofrezco", o más aún: "no es eso... lo que tú me rehusarías". Este nudo subjetivo y textual es una de las fórmulas más afortunadas de Jacques Lacan para decir lo que fue

* *Je te demande*, en el texto en francés. El uso lacaniano de *demande* –verbo o sustantivo– obliga a tener en cuenta las dos acepciones que esta palabra tiene en francés: petición y pregunta [N. de la T.].

1 ...*ou pire*, seminario inédito del 9 de febrero de 1972.

2 La temporalidad del "*après coup*" fue, entre otros, uno de los principales datos que Lacan supo leer en Freud (precisamente: en la teoría freudiana del traumatismo).

su recepción de las manifestaciones, diversas, de la locura. Pero, ¿no es a la vez legítimo aplicar tal rechazo a lo que él nos ofrece como testimonio de su experiencia o, dicho de otro modo, de su enseñanza? Esta posibilidad se nos abre netamente, ya que Lacan mismo puso en juego ese "no es eso" respecto de su propia trayectoria, introduciendo aquí un dato clínico inconveniente, modificando allá el enunciado de un problema, discutiendo en otra parte la validez de una experiencia, o reaccionando a lo que se decía que él decía. De modo que su trayectoria sólo podría ser presentada desde una posición tan crítica como la suya.

Sin embargo, una constante atraviesa estos cambios: después del encuentro fallido de 1911,[3] cuando (a través de S. Freud, E. Bleuler,[4] C. G. Jung, K. Abraham y algunos otros, entre ellos E. Kretschmer[5]) psiquiatría y psicoanálisis estuvieron a punto de engancharse a ciertas cuestiones comunes, con el riesgo de no llevarlas hacia el mismo rumbo. Después de la intempestiva separación que dejó las neurosis a los analistas, las psicosis a los psiquiatras y las perversiones a la reprobación social,[6] Jacques Lacan, en Francia, recusó esta separación de una manera muy fundamentada. Desde 1932 hasta 1981, insistió en que el psicoanálisis freudiano no podía alejarse del "campo paranoico de las psicosis"[7] sin encontrarse incapacitado en extremo para operar justamente en el mismo lugar donde podía creer que pisaba en terreno conquistado; no cesó de transformarlo conforme a las lecciones recibidas de aquel campo.[8]

3 Jean Garrabé, *Histoire de la schizophrénie*, Seghers, París, 1992.

4 Eugen Bleuler, *Dementia præecox ou groupe des schizophrénies*, seguido de Henry Ey, "La conception d'Eugen Bleuler", trad. Alain Viallard, EPEL-GREC, París, 1993.

5 Lejos de desatender a Freud, Kretschemer discute con él. Cf. Ernst Kretschmer, *Der sensitive Beziehungswahn. Paranoïa et sensibilité*, trad. S. Horison, PUF, París, 1963 [*Delirio sensitivo paranoide*, Labor, Barcelona, 1969].

6 Sobre la posición del ternario psicosis/neurosis/perversión en la historia de la psiquiatría, leer G. Lanteri-Laura, *Psychiatrie et connaissance*, Sciences en situation, París, 1991.

7 Lacan introducía esta fórmula en 1956-1957, en su seminario *La relacion de objeto*. Se ha notado que esta operación, que consistía en elevar la paranoia a la posición de caso paradigmático para el conjunto de las psicosis, también fue la de Freud. Sin embargo, ésta no le impidió a Lacan considerar la alucinación como una experiencia crucial, ni delimitarla de una manera muy diferente a la de Freud en referencia al lenguaje y desprendida de toda consideración de orden perceptivo.

8 Hubo algunos predecesores. Entre los primeros, citemos a Paul Federn, (*Ego*

1. SITUACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA SECUENCIA: FREUD, Y DESPUÉS LACAN

Un punto de vista así se juzga por su valor heurístico, que conviene por lo tanto indicar un poco. Pero ¿cuál fue la línea de esta incidencia del "campo paranoico de las psicosis" en cierto psicoanálisis?[9]

Deben distinguirse tres tiempos. Al principio esta incidencia fue *directa*, desembocando, después de un largo recorrido de Lacan (1932-1953), en la ubicación del ternario simbólico imaginario real (a partir de entonces S.I.R.) como paradigma del psicoanálisis.

En un segundo tiempo (1953-1974), fue ampliamente *mediatizada* por este paradigma. Éste es puesto en juego por Lacan como una "matriz disciplinaria"[10] cuya intervención –como en el campo físico las transformaciones Newton/Aristóteles, Einstein/Newton– 1) cambia la significación de los conceptos establecidos (por ejemplo, la agresividad está ligada al narcisismo y ya no a la pulsión de muerte), 2) desplaza los problemas ofrecidos a la investigación (ejemplo: ya no se tratará de homosexualidad en la psicosis), 3) proporciona puntos de referencia para decidir cuestiones pertinentes y soluciones legítimas (que es también una de las funciones cruciales de los matemas), 4) modifica la imaginación científica misma (será la topología la que pronto trastornará la concepción de un "interior psíquico") y, 5) introduce nuevas formas de práctica (se harán posibles diversas intervenciones del psicoanalista, entre otras, las sesiones puntuadas).[11] Así pues, el trabajo

psychology and the psychoses, Basic Books, New York, 1952, trad. al francés por Anne Lewis-Loubignac, *La psychologie du moi et les psychoses*, PUF, París, 1987. [*La psicología del yo y las psicosis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984], quien, siendo siempre amigo cercano de Freud, impugnaba la teoría freudiana según la cual no hay transferencia en las psicosis (una teoría ejemplar de uno de los procedimientos puestos en práctica por los psicoanalistas de tal modo que hicieron su cuestionamiento ajeno al campo paranoico de las psicosis).

9 Jacques Derrida tomó nota claramente hace poco de que el psicoanálisis era, en lo sucesivo, plural. Cf. Derrida Jacques, " 'Etre juste avec Freud'. L'Histoire de la folie l'âge de la psychanalyse", en *Penser la folie- Essais sur Michel Foucault*, Galilée, París, 1992.

10 Cf. T. S. Kuhn, *La tensión esencial*, FCE-CONACYT, México, 1982, y *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1985.

11 Wladimir Granoff, a través de una anécdota elocuente, da cuenta del grado de embrutecimiento al que había llegado la maquinita freudiana en la época en que Lacan intervino: al ser interrogado por un principiante sobre la cuestión de saber si convenía

de Lacan durante estos dos nuevos decenios, corresponde exactamente a los cinco criterios que, según Kuhn, garantizan la efectividad de un cambio de paradigma.

Después vino un último período en que Lacan fue llevado, ya no a problematizar el psicoanálisis a partir del ternario S.I.R., sino a problematizar el ternario mismo. Este trastocamiento, tan descuidado todavía hoy como en sus inicios, no por ello marca menos la intervención reiterada de un nuevo "no es eso". La radicalidad del cuestionamiento de R.S.I., fuertemente acentuado por el cifrado borromeano[12] de ese ternario, hizo aparecer, entonces, ante Lacan mismo, el psicoanálisis parecido a un delirio, un delirio "[...] del cual se espera –decía él– que porte una ciencia".[13] Esta última vectorización reiteraba, por otra parte, una esencial determinación freudiana: sólo este horizonte de cientificidad es capaz de impedir que el psicoanálisis de Freud sea absorbido hasta convertirse en una mancha de Rorschach sobre el papel secante de la hermenéutica.[14] Desde luego, tal tendencia hacia la ciencia es la única postura susceptible de dar al psicoanálisis los medios para responder a las críticas agudas y sin embargo fundadas de un Wittgenstein.[15]

hacer pagar a un paciente la sesión a la que no había asistido a causa de una fiebre, Maurice Bouvet, gran maestro del psicoanálisis en Francia en aquel tiempo, después de madura reflexión, respondió: "Arriba de 38.5°, no caben reglamentos". Y todavía actualmente hay quien se asombra de que Lacan haya tenido que someter a estudio el concepto de "realidad".

12 La cadena borromeana está compuesta de anillos ensartados de tal modo que cortar uno de ellos desanuda todo el conjunto.

13 *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, séminario inédito, 11 enero de 1977.

14 La recuperación religiosa es patente en Paul Ricoeur (cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, París, 1965 [*Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1986]). Citemos a Roy Schafer como ejemplo de ese resbalón en la hermenéutica (cf. Roy Schafer, *Language and Insight*, Yale University Press, London, 1978, trad. fr. *Langage et insight*, PUF, París, 1986, y *The Analytic Attitude*, Basic Books, 1983, trad., fr. *L'attitude analytique*, PUF, París, 1988). Se olvida lo que Wittgenstein sabía: que leer un sueño es, según Freud, descifrar un juego de homofonías [*rébus*] (operación terminada en el momento mismo de llevarse a cabo) y no proponer un comentario suplementario (como para las sucesivas e indefinidas lecturas de la Biblia).

15 Cf. Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science, Wittgenstein lecteur de Freud*, L'éclat, Combas, 1991, y Françoise Davoine, *La folie Wittgenstein*, EPEL, París, 1992 [*La locura Wittgenstein*, Epeele, México 1994].

Este rápido y ciertamente intempestivo recorrido en tres pasos de la trayectoria de Lacan destaca, no obstante, dos rasgos notables. *En el plano doctrinal*, se trataba, desde 1953, de desprender el psicoanálisis de su anclaje en un pensamiento dualista, el del conflicto pulsional y psicologizante (Freud hace constar que a él no le parecía adecuado pero que no encuentra qué oponerle), problematizándolo conforme a un modo ternario, incluso trinitario.[16] *En el plano histórico*, se va a tratar de establecer la secuencia Freud-Lacan diferentemente de un "retorno" del segundo al primero. En efecto, esta versión de un "retorno a...",[17] promovida por Lacan durante un tiempo, dejaba en la sombra sus puntos de disparidad respecto a Freud, y muy particularmente la introducción como tal del ternario S.I.R. Ahora bien, debido a ella, el paradigma ya no será, como lo fue en Freud, el caso,[18] una manera cierta y precisa de abordar el caso. Gracias a ella el psicoanálisis dispondrá de una matriz paradigmática susceptible de ordenar un poco un campo calificable en adelante de "freudiano".[19] El deslizamiento metonímico de un sentido al otro de la palabra "paradigma" pone de manifiesto que, más que haber retornado a Freud, Lacan habría desplazado a Freud.

16 Cf. Dany Robert Dufour, *Les mistères de la trinité*, Gallimard, París, 1990. Esta obra presenta el dessarrollo histórico de las antinomias entre pensamientos monista, dualista y ternario, términos a los cuales es posible asociar, respectivamente, los nombres de Jung, Freud y Lacan.

17 Esto fue desplegado después en una teoría de la discursividad, especialmente a partir de una intervención de M. Foucault en la Société Française de Philosophie, el 22 de febrero de 1969 (cf. M. Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", en *Littoral 9, La discursivité*, Érès, Toulouse, 1983 ["¿Qué es un autor?", *Dialéctica* 16, Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, 1984].

18 Para más de uno, el método freudiano se manifestó, no tanto por una teoría que se habría juzgado mejor que otras, sino por los casos publicados por Freud, verdaderas novelas portadoras de una singular e inédita manera de tratar el síntoma. Freud fue así un discípulo de Maquiavelo, el inventor del caso histórico y cuyo nombre marca uno de los momentos esenciales de la instalación de un discurso del método (cf. Philippe Desan, *Naissance de la méthode*, Librairie A. G. Nizet, París, 1987).

19 Y no "psicoanalítico". En efecto, si el paradigma como tal es cuestionado en su consistencia, no es un hecho dado, y la disciplina tampoco está constituida, su fundador –por ello– no cesa de estar ahí como función de referencia. Algunos psicoanalistas recibieron como una bofetada, la duda aportada por Lacan sobre la situación epistémica del psicoanálisis. ¿Porqué no ver que este cuestionamiento de una seudo-posición (el psicoanálisis como ciencia) es un rasgo de seriedad que el freudismo puede reivindicar como tal, sin ninguna vergüenza?

2. PUNTUACIÓN DE LA TRAYECTORIA DE LACAN

2.1. Antes de la invención del ternario S.I.R.

2.1.1. *La paranoia como modalidad del deseo*

Algunos rasgos presentes en la tesis de Lacan en 1932[20] lo aproximaban a Freud. Esta convergencia entre un joven psiquiatra francés –informado de las tesis de la psiquiatría alemana– y el neurólogo creador del psicoanálisis que había llegado casi al término de su recorrido fue, en primer lugar, una cuestión de método. Al abandonar el interrogatorio prefabricado, al optar por una psiquiatría que se elaboraría a partir de monografías clínicas detalladas,[21] Lacan daba un peso decisivo al testimonio del enfermo, tomado en su singularidad. Su tesis muestra, con hechos, que sólo esta atención al texto mismo del discurso, tomado claramente a título de síntoma (esta atención prohíbe, por ejemplo, transcribir "dolor de cabeza" por "cefalea")[22] permite captar hasta qué punto las diversas manifestaciones paranoicas (interpretación, intuiciones y construcciones delirantes, pasajes al acto) están reactivamente ligadas a la historia del enfermo (especialmente a su historia familiar), tomada también en su singularidad. Ahora bien, se efectúa aquí una

20 Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Le François, París, 1932, 2 ed. Seuil, París, 1975 [*De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México 1985]. En Jean Allouch, *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, EPEL, París, 1990, se podrá encontrar el apoyo de las observaciones propuestas arriba.

21 Lejos de reivindicar este punto como una innovación propia, Lacan hace notar entonces que la psiquiatría debe muchos de sus logros más decisivos a estas monografías clínicas detalladas. Señala especialmente en su tesis (p. 64 [en español, p. 58]) el "célebre caso del pastor asesino Wagner" (de hecho ¡profesor!), respecto del cual R. Gaupp no dejó de manifestar públicamente su interés (cf. Robert Gaupp, *Die wissenschaftliche Bedeutung des Falles Wagner*, Med. Wschr. 61, Munchen, 1914; cf. igualmente Thierry Tremine, "La personne de moi-mme, les destinées d'une observation clinique dans l'histoire de la psychiatrie", en *Littoral* 34-35, EPEL, Paris, 1992.

22 Esta prohibición es también una "fidelidad a la envoltura formal del síntoma" (Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 66 [*Escritos* I, Siglo. XXI, México, 1984, p. 60]).

partición, pues de ello se deduce que el médico– en ese sector de la medicina "mental" decididamente inasimilable a los otros–[23] no es el que sabe ni el que tiene de antemano un saber aplicable a cada caso, sino el que podría llegar a saber (*scilicet*)[24] con la condición de que sepa primero no ser el que sabe.[25] Así, Marguerite Anzieu, la que él llamaba "Aimée", le enseñó a Lacan, durante los catorce meses en que hablaron juntos, siempre sin ton ni son, que la psicosis paranoica no compete (nueva convergencia que iba a conducir a Lacan hacia Freud) al concepto de *proceso* tal como Karl Jaspers lo había definido.[26] Esta lección será para Lacan definitiva, como se ve en el hecho de que, más de treinta años después, haya problematizado la intervención del psicoanalista en tanto *acto* analítico –un término antinómico al de proceso. Ahora bien, nueva convergencia, en el momento en que las articulaciones entre historia y enfermedad quedan claramente establecidas, el paso a dar no es tan grande: percatarse de que la enfermedad es asunto de deseo, de un deseo que, en la paranoia, no logra encontrar la forma de su manifestación, aquélla a través de la cual se realizaría. Sigue inmediatamente otra convergencia: el médico puede intervenir aquí permitiendo que una orientación adecuada termine por ser puesta en marcha: el resurgimiento de la función tradicional de "secretario del alienado", que la psiquiatría había excluido en el momento mismo en que adoptaba, con J. P. Falret y contra el de la *Enheitpsychose*, el paradigma plural de las enfermedades mentales.[27] Esta función secretario así abandonada había reaparecido en otra parte, en el encuentro de Freud y de la histérica; y héla aquí, saliendo de nuevo a la superficie de la manera más concreta en el encuentro de Lacan y de Marguerite Anzieu: Lacan publicó sus obras, confirmándolas como auténticas

23 Éstos, atendidos desde entonces por el método anátomo-clínico.

24 *Scilicet*: "Tú puedes saber...": ése será el título de la revista de la Escuela Freudiana de París, dirigida por Lacan.

25 Esta limitación ante el método anátomo-clínico fue lo que esencialmente estuvo en juego en el encuentro de Freud y de Charcot en París, en la Salpetrière, de octubre de 1885 a febrero de 1886. Cf. Jean Allouch, *Lettre por lettre*, Érès, Toulouse, 1984, cap. II [*Letra por letra*, EDELP, Buenos Aires, 1993]. Cf. igualmente: Sigmund Freud, *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, trad. francesa de Denis Messier, Gallimard, París, 1988 [*El chiste y su relación con lo inconsciente*, en *Obras completas*, t. VIII. Amorrortu, Buenos Aires, 1975].

26 Cf. Karl Jaspers, *Psychopatologie générale*, Felix Alcan, París, 1933. Cf. igualmente Georges Lanteri-Laura, "Processus et psychogenèse dans l'oeuvre de Lacan" en *L'évolution psychiatrique* T 49, fasc. 4, Privat, Toulouse, 1984.

27 Georges Lanteri-Laura, "Jean-Pierre Falret et le problème de la sténographie des malades" en *Littoral* 34-35, EPEL, París, 1992.

creaciones literarias frente a un público de letrados. Un último rasgo, en fin, lo aproximaba a Freud; rasgo paradójico ya que se trataba de un punto de impugnación: dado que el inconsciente en la paranoia, no se ofrecía a la interpretación (por no aparecer enmascarado, como en otros casos), la psiquiatría podía contar con un psicoanálisis no del inconsciente, sino del yo. Forjar tal psicoanálisis del yo fue entonces el camino abierto por su tesis,[28] en el que pronto Lacan iba a adentrarse.

2.1.2. *La primerísima intervención, seguida del gran fresco de 1938*

El 3 de agosto de 1936, a las 15:40 horas, con base en una experiencia descrita por el psicólogo H. Wallon,[29] un psiquiatra francés de treinta y cinco años, desconocido entre el batallón de los psicoanalistas reunidos entonces en congreso en Marienbad, se lanza a proponerles nada menos que una nueva teoría del yo y de la realidad. El título de su intervención señala por sí mismo su posición marginal: "El estadio del espejo. Teoría de un momento estructurante y genético de la constitución de la realidad, concebido en relación con la experiencia y la doctrina psicoanalítica". Diez minutos más tarde, la interrupción de la exposición tuvo el mérito de significarle claramente al orador un previsible final de no-aceptación. Como puede imaginarse, tratándose apenas del primer paso de la introducción de un nuevo paradigma, este conflicto de Lacan con la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) vendría seguido de muchos otros. El hecho es que Lacan, esa misma noche, se puso de nuevo a trabajar[30] en lo que años más tarde

28 Ciertamente no sólo por su tesis. E. Roudinesco hizo valer con razón la importancia de S. Dali (cf. Elisabeth Roudinesco, *La bataille de Cent ans*, T. I, Ramsay, París, 1982; t II, Seuil, París, 1986 [*La batalla de cien años*, t. I, Fundamentos, Madrid, 1988 y t. II, Fundamentos, Madrid, 1993]). Mientras que sobre el registro simbólico, el anideísmo de G. de Clérambault como prehistoria del significante lacaniano es un hecho desde entonces conocido. Cf. Thomas Vincent, "De l'automatisme mental à la forclusion (Notes sur l'influence de Clérambault sur la pensée lacanienne)", en *L'évolution psychiatrique*, T. 49 fasc. 4, Privat, Toulouse, 1984.

29 Henri Wallon, "Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre", *Journal de psychologie*, nov. dic. 1931, reeditado en *Enfances*, 1963.

30 Aunque este incidente empujó a Lacan a alejar definitivamente esta intervención de la publicación (un acto de auto-censura, como lo indica él mismo en la sesión del 10 de enero de 1968 del seminario *El acto analítico*), esto no menguó su ambición. De ello atestigua el título provocador del texto cuya redacción emprendió entonces: "Más allá

propondría conforme a esta intervención inaugural: el vasto fresco de *Los complejos familiares*.[31]

Ese texto incluye una nueva versión del estadio del espejo, pero procede también a una generalización del descubrimiento del espejo: en el ser humano, el yo se constituye fundándose sobre el prójimo y al mismo tiempo en que se establece la realidad, la cual no tiene, por lo tanto, el carácter de algo ya dado.[32] El autor despliega el advenimiento de esta doble constitución de la personalidad y de la realidad recorriendo la sucesión genética de los complejos, desde el destete hasta los complejos de Edipo y de castración. Esta dialéctica, modelada de acuerdo a *La fenomenología del espíritu*, le permite además proponer una clasificación *ordenada* del conjunto de las enfermedades mentales. Éstas no están por lo tanto empíricamente yuxtapuestas, sino articuladas unas en relación con las otras y cada una en relación a la línea de la terminación posible de la personalidad.[33] Se trata del escrito más panorámico de Lacan. Remitimos, pues, ahí, de buena gana ya que nos parece que actualmente tiene un valor esencial por ciertas observaciones clínicas y análisis de detalles, tales como la función constituyente de los celos o, aquélla más inesperada, liberadora, del masoquismo. La incidencia del campo paranoico de las psicosis se percibe ahí en todas partes; no sólo en ese punto de partida tomado del otro para la construcción del yo y de la personalidad, no sólo en ese suspenso puesto decididamente respecto a la realidad (que exige la alucinación), sino también en ese encuentro realizado aquí entre la psicosis concebida como reacción –y por lo tanto como manifestación de un deseo– y la

del 'Principio de Realidad'". Cf. Jacques Lacan, "Más allá del principio de realidad", (1936), reeditado en *Écrits* [*Escritos* I, Siglo XXI, México, 1984].

31 Jacques Lacan, *La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie*, Encyclopédie française, Larousse, París, 1938. 2a. edición: *Les complexes familiaux, Navarin, París, 1984 [La familia*, Argonauta, Barcelona 1979].

32 Este punto de partida desembocará en la distinción real/realidad.

33 Esta articulación no está construida del modo jerárquico que caracterizará a la psiquiatría de H. Ey. Ambos amigos tienen la misma preocupación de no atenerse a la pura empiria, sin más orden que el de la yuxtaposición. Su divergencia aquí no es sino más notable: Ey se apoya en el esquema lesional de la enfermedad mental, que jamás fue el de Lacan, ni por lo demás tampoco de Freud (si la lesión orgánica explica la parálisis braquial orgánica, Freud hace notar a Charcot, no puede explicar la parálisis braquial histérica que, como Charcot lo destacaba, no tiene topográficamente los mismos contornos; el psicoanálisis nace del rechazo del seudoconcepto de "lesión funcional", verdadera estafa del espíritu, como lo demostró Charcot en su último fracaso).

definición hegeliana de ese mismo deseo como deseo de deseo, deseo del deseo del otro. La clínica y la doctrina lacanianas jamás cesarán de enfatizar que en el comienzo está la alteridad –y no quién sabe qué narcisismo primario. De ahí esa atención a lo religioso, tan característica de Lacan, y que llegará hasta a reconocer la identidad esencial entre "realidad psíquica" y "realidad religiosa", dejada, por otra parte, piadosamente en la sombra.

2.1.3. *Continuación del debate con la psiquiatría y primeras incidencias sobre el psicoanálisis*

Durante los años de la posguerra Lacan continúa abiertamente su debate con la psiquiatría. En 1946, en las jornadas psiquiátricas de Bonneval, Lacan critica el organo-dinamismo de H. Ey, "que no tiene el carácter de la idea verdadera",[34] esto en nombre de una psicogénesis que terminará por recusar (una de las principales consecuencias de la intervención de S.I.R.). En 1947, *L'évolution psychiatrique* publica sus observaciones sobre "La psiquiatría inglesa y la guerra"; en 1950 interviene en el Primer congreso mundial de psiquiatría.[35] Este período es también en el que Lacan reelabora, en diversas ocasiones,[36] el "estadio del espejo".

Después del despliegue de esta clínica del imaginario que proponía *Los complejos familiares*, todo sucede como si esta problemática, habiendo entregado lo más esencial, no pudiese sino hacerle lugar a un tiempo de reflujo. Sin embargo en este tiempo surgió la cuestión inédita del tiempo lógico,[37] denominación que vale por sí misma, pero también por su oposición al *tiempo vivido*, que promovía E. Minkowski en

34 Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 153 [*Escritos* I, pp. 144-145].

35 Jacques Lacan, *Petits écrits et conférences*, 1945-1981, edición pirata, pp. 51-54.

36 Jacques Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique", en *Revue française de psychanalyse*, 1949, 4, (reeditado en *Écrits*). "*The mirror stage, source of the I function as shown by psychoanalytic experience*" (aparece un resumen en el *International Journal of psychoanalysis*, 1949). Esta misma revista publica en 1953 "*Some reflections on the Ego*", mientras que en ese mismo año Lacan habría expuesto en la Sociedad Psicoanalítica de París: "Le stade du miroir en action" (del cual no nos queda, como huella, más que este título).

37 Jacques Lacan, "Le temps logique", en *Cahiers d'art* (1940-1944), reeditado (corregido) en *Écrits* [*Escritos* 1].

1936.[38] Este "pequeño sofisma" pone de relieve que en ciertas condiciones el acto tiene el alcance de una escanción temporal en la que el sujeto encuentra su certidumbre. Lacan jamás articulará verdaderamente esta temporalidad lógica a la de la retroacción.

2.2. S.I.R. en función

Retengamos dos puntos cruciales en los que por el sesgo de S.I.R. –la infernal trilogía– aparece claramente la incidencia del campo paranoico de las psicosis.

2.2.1. El inconsciente

Aislar la dimensión del simbólico como tal, colocaba a Lacan frente al *hecho elemental* de que un significante jamás va solo, remite a otro significante: $S_1 \rightarrow S_2$. Los libros canónicos de Freud ya manifestaban este rasgo. Con el síntoma histérico, el sueño, las formaciones llamadas "psicopatológicas" de la vida cotidiana o el chiste (más sorprendente en esta lista, pero no menos decisivo por lo que aporta de específico: la función del público),[39] se evidenciaba, cada vez, la remisión de un significante a otro operando activamente. Con el psicoanálisis como telón de fondo –entonces situado al fin como ejercicio[40] de palabra–, la lingüística saussuriana,[41] así como la prolongación que podía encontrar via R. Jakobson[42] en la antropología de C. Lévi-Strauss[43] no

38 Eugène Minkowski, *Le temps vécu*, Reprint Imago Mundi Gérard Monfort, Brionne, 1988 [*El tiempo vivido*, México, FCE, 1973].

39 Ver *Littoral* 17, "Action du public dans la psychanalyse", Érès, Toulouse, 1985.

40 En muchos aspectos esta situación del psicoanálisis no hace sino retomar la tradición de los ejercicios espirituales (cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, París, 1987).

41 Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, ed. crítica de Tullio de Mauro, Payot, París, 1978. El libro de Jean Starobinski aporta más de una corrección al curso de F. de Saussure, al fundamentar el cuestionamiento de los anagramas (cf. Jean Starobinski, *Les mots sous les mots, Les anagrammes de F. de Saussure*, Gallimard, París, 1971)

42 Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Minuit, París, 1963. Señalemos principalmente el artículo "Deux aspects du langage et deux types d'aphasies", sobre el cual se apoyará Lacan para su formalización de la metáfora y la metonimia.

43 Claude Lévi-Strauss, *Les Estructures élémentaires de la parenté*, PUF, París, 1949.

pudieron sino animar a Lacan al estudio de ese $S_1 \rightarrow S_2$. Ya que ningún sujeto es amo del lenguaje que lo constituye, se planteaba la cuestión de situar esta dependencia. De ahí la fórmula: "el inconsciente es el discurso del Otro", que proviene directamente de la distinción S.I.R., ya que este Otro simbólico es diferenciado aquí del otro imaginario, aquél sobre el cual el yo se forja por identificación. La oposición de estos dos sistemas del yo y del sujeto, formalizada en diferentes matemas (esquema L, esquema óptico, esquema R, grafo del deseo), nos parece dar cuenta de amplias facetas de la experiencia analítica.

Sin embargo, Lacan no ignoraba que este abordaje del inconsciente acercaba el psicoanalizante al que Sérieux y Capgras[44] habían llamado "el interpretador": la misma atención a la literalidad del discurso, la misma alergia a la persuasión, el mismo intento de construcción de una historia totalizante y coherente, la misma preocupación por confirmar a través de la razón las conjeturas que componen esa historia. Así, queriendo precisar el valor del "de" en la fórmula "el inconsciente es el discurso de(l) Otro",[45] Lacan remite a su lector al *de* latino que se hace presente en la frase "*de Alio in oratione* (...)" (lo que concierne al Otro en el discurso). Pero, prolongando la cita con un paréntesis: "...(completen: *tua res agitur*)" –es ahí donde se trata de tu cosa, ¿a quién apela Lacan subrepticiamente con este "completen"? A aquellos que disponían de la contraseña, que sabían que Sérieux y Capgras habían hecho de ese *tua res agitur* la divisa del interpretador.[46]

Sin duda, la distancia que separa la teoría lacaniana del significante de la de la lingüística estructural, especialmente la acentuación en Lacan de la función del escrito en tanto irreductible a la palabra, se debe a la localización de esta fraternidad del analizante y del interpretador. Sólo esta consideración de "la instancia de la letra"[47] da su alcance a la

[*Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1988], y "L'éfficacité symbolique", *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n. 1, 1949, reeditado en *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958 [*Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1990]. *Las estructuras elementales del parentesco* aparecen en 1949. El 30 de noviembre de 1954, Lévi-Strauss da una conferencia en el hospital de Sainte-Anne, sobre la función simbólica.

44 Paul Sérieux y Joseph Capgras, *Les folies raisonnantes*, Laffite reprints, Marsella, 1982.

45 Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 814 [*Escritos* II, Siglo XXI, México, 1990, p. 794].

46 Paul Sérieux y Joseph Capgras, *op. cit.*, p. 31.

47 Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud",

inédita definición del significante: "lo que representa al sujeto para otro significante" (un primer despliegue del hecho elemental en que el sujeto viene a inscribirse tachado, $\not S$, por la relación inter-significante: $\not S/S_1 \rightarrow S_2$); sólo este apoyo ofrecido por lo escrito habrá permitido que se formule la comprobación clínica no paradójica según la cual "no hay relación sexual", ningún conector lógico es capaz de ligar un conjunto hombres y un conjunto mujeres (lo que, por ejemplo, se encuentra en Weininger,[48] donde el conector es el de la *complementariedad*, o aún antes de él, en la doctrina dominante durante siglos en Occidente, según la cual el conector es la *identidad* –se consideraba que no existía más que un sexo, la mujer, anatómicamente, sólo era un hombre invaginado).[49]

La localización de esta grieta en lo sexual, lejos de haber alejado a Lacan de la libido freudiana, lo condujo a distinguir lo que acabaría llamando la "función fálica"; y la diferenciación al fin regulada conceptualmente del placer y del goce, con el surgimiento de la pareja goce fálico/goce del Otro, no es uno de los frutos menos importantes de su desplazamiento de Freud. Así, ese objeto tan particular que indicaba Freud en la fantasía y la pulsión, que Winnicot delimitaba como "objeto transicional",[50] que Lacan nombró "objeto a", vino como "plus de gozar" (equivalente a la plusvalía de Marx) a tomar su lugar en el hecho elemental: $\not S/S_1 \rightarrow S_2$; en el momento en que tiene lugar este singular acontecimiento en que un significante representa al sujeto para otro significante (es la interpretación, en el sentido psicoanalítico de ese término), se produce una modificación en la economía del goce; el objeto en juego en esa interpretación es descargado de una parte de su valor de goce por la cual vampirizaba al sujeto.

aparecido en 1957 y reeditado en *Écrits*, Seuil, París, 1966 [*Escritos* 1]. Para una discusión del tenor de la distancia ante la lingüística, ver Jean Allouch, "Un sexe ou l'autre, sur la segregation urinaire", *Littoral* 23-24, Érès Toulouse, 1987. J. L. Nancy y P. Lacou-Labarthe, en *Le titre de la lettre*, Galileé, París, 1973, fueron los primeros en darle importancia a esta distancia.

48 Otto Weininger, *Sexe et caractère*, L'âge d'homme, Lausanne, 1975 [*Sexo y carácter*, Península, Barcelona, 1985].

49 Thomas Laqueur, *Making sex, body and gender from the greeks to Freud*, The President and Fellows of Harvard College, 1990.

50 Donald W. Winnicot, "Objetos transicionales y fenómenos transicionales", en *Realidad y juego*, Granica, Buenos Aires, 1972.

2.2.2. La transferencia

Para el psicoanalista, cada vez, la dificultad actual es saber regular su intervención no tanto a partir del "material" como de la transferencia. Ahora bien, vamos a reencontrar esta misma incidencia de la psicosis en la teoría lacaniana de la transferencia.

Su análisis del síntoma histérico había revelado a Freud la incidencia determinante de un saber no sabido. Con respecto al saber, al inicio, lo no sabido fue lo cautivante. Pero tenía que llegar el día en que uno tuviera que interrogarse, no menos seriamente, sobre la situación del saber como tal –un cuestionamiento que sitúa el lugar de Lacan en el movimiento freudiano. Lacan fue tanto más impulsado, cuanto que había observado mejor que el sujeto en el psicoanálisis es el de la ciencia, el que aislaba el acto del *cogito* cartesiano justamente a partir de una suspensión radical (la duda hiperbólica)[51] del saber sabido. Además esta suspensión ponía de relieve que el saber no dependía solamente de la oposición sabido/no sabido, sino también de otra, y más perniciosa: supuesto/no-supuesto. En tanto radicalmente no-supuesto, el saber verdadero vale por certidumbre. Un sujeto se constituye como tal al acceder a ese punto local de certidumbre, y no simplemente de verdad. Tales son, ejemplarmente, el desciframiento freudiano del sueño, el "pienso, luego existo" de René Descartes, el teorema de Gödel de lo incompleto; el desvanecimiento de Champollion,[52] en el momento preciso en que tiene la certeza de haber penetrado el misterio de los jeroglíficos egipcios, figura un caso no menos ejemplar de esto.

La suposición se presenta como un registro esencial del saber, como se ve en el hecho de que ella permite que con saber supuesto se forje un engaño. Antes de Lacan, la transferencia se refería a un "confundirse", quedando la bella histérica invitada a admitir, en nombre de la realidad, que su psicoanalista no era el encantador joven con el que ella soñaba. Este abordaje de la transferencia como repetición falaz constituía un callejón sin salida práctico, aunque sólo fuera por el hecho de que sin montaje imaginario y simbólico, la realidad jamás ha demostrado nada a nadie. Así, su cuestionamiento del saber condujo a Lacan a situar la transferencia de otro modo, a darle como figura axial, la de un *sujeto*

51 René Descartes, *Discours de la méthode*, Texto y comentario de Etienne Gilson, 6a. ed., Vrin, París, 1987, pp. 31-32.

52 Jean Allouch, *Lettre pour lettre*, *op. cit.*, cap. 6 [*Letra por letra*, op. cit., cap. 6].

supuesto saber. Aquí aparece doble la intervención de su arreglo de las psicosis. Al no desconocer que la imagen alucinatoria, tomada como ideograma, es mucho más real que la perceptiva, con la cual se persiste a veces todavía en querer confrontarla, fue conducido a hacer a un lado el falso apoyo tomado en ese orden de la realidad. Pero, al definir el inconsciente como "discurso del Otro", ¿no debía Lacan, por lógica, referir la transferencia a un Otro supuesto saber? Porque estaba advertido de la importancia de este Otro supuesto saber en las psicosis (ejemplarmente en el delirio de suposición), Lacan no cometió esta metida de pata.[53] Así, gracias a las psicosis, supo leer en Descartes que la figura de un Dios no engañoso –corolario, se sabe, del acto singular del *cogito*– es no la de un Otro sino la de un *sujeto* supuesto saber.

Una de las consecuencias capitales de este paso fue la apertura de una problematización inédita del fin, o para mejor decirlo, del cierre, de cada psicoanálisis efectivamente emprendido:[54] la destitución del sujeto supuesto saber, como la detumescencia de la estatua de Lenin, corta radicalmente, sin salvajismo, el nudo gordiano del análisis "finito o indefinido".[55]

2.3. S.I.R. como problema

Durante cerca de veinte años pudo resultar que las modificaciones subjetivas que el psicoanalizante podía esperar del análisis serían principalmente obtenidas por la intervención del simbólico. *Wo es war, soll ich werden*, "donde eso era, 'yo' debe advenir". Esta fórmula de Freud, con el debate de traducción abierto por Lacan a este respecto, equivalía casi a un estandarte de su escuela. Sin embargo, la puesta en práctica de esa idea preconcebida manifestó sus límites. Curiosamente, se llegó al colmo fuera de esta escuela. En 1976 *Cryptonymie, le verbier de l'Homme aux loups*, una obra de N. Abraham y M. Torok, a la cual J. Derrida dio su aprobación,[56] y que hace uso del significante de una manera más desenfrenada por ser translingüística, hizo patente, a los

53 Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan, op. cit.*, cap. 14.

54 Jacques Lacan, "Proposition d'octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école", en *Scilicet* 1, Seuil, París, 1968.

55 Sigmund Freud, "L'Analyse finie et l'analyse infinie", trad. fr. M. L. Lauth-Wagner, S. Feitel, B. Simonet, Le sac à sel, s. f.

56 Nicolas Abraham y Maria Torok, *Cryptonimie, le verbier de l'homme aux loups*, precedido de "Fors" por Jacques Derrida, Aubier-Flammarion, París, 1976.

ojos de Lacan (que se supo inmediatamente responsable), hasta qué punto había él abierto la vía a un camino conducente a un callejón sin salida. Desde el inicio del año universitario 1974-1975 Lacan había tratado de reducir esa primacía acordada al simbólico sobre el imaginario. Significativamente, su seminario se titula entonces R.S.I., en contraste con S.I.R., título de la conferencia en la cual él había producido por primera vez ese ternario: S (el simbólico) ya no está en el primer lugar.

Desde entonces la cuestión reside en el ternario mismo: como dimensiones, el real, el simbólico y el imaginario deben ser, en algún aspecto, equivalentes (como son equivalentes, para la geometría, las tres coordenadas cartesianas). Sin embargo, esta equivalencia no podría llegar hasta la identidad (confusión que pronto será planteada como característica de la paranoia, donde se ve la última intervención del campo paranoico de las psicosis). ¿Cómo hacer entonces que se sostengan juntas la necesidad de un tres primero, la equivalencia, y las diferencias que darían a R., S. e I. su carácter de dimensiones? Lacan pudo creer por un corto tiempo que el nudo borromeo simplemente le daba la solución que le venía "como anillo al dedo". En efecto, ese nudo sólo es realizable a partir de tres lazos en redondel y hace equivalentes a cada uno de esos redondeles, al menos desde el punto de vista según el cual al cortar cualquiera de ellos, los otros dos quedan liberados. Pero entonces ¿cómo inscribir ahí lo que distingue el real, el simbólico y el imaginario?

Aquí no ahondaremos más sobre la manera en que Lacan abordó este problema. Que lo haya resuelto (por ejemplo con la noción del borromeano generalizado) no es un hecho consumado; y ninguno de sus discípulos, hasta el momento, se ha autorizado a continuar con este cuestionamiento, ni mucho menos a proponer una solución.

Sin embargo el hecho mismo de encarar concretamente esta última cuestión debía conducir a Lacan a modificar cierto número de tesis hasta entonces consideradas como lacanianas. Una de las rectificaciones más cruciales concierne nada menos que al inconsciente. Al renombrarlo como *unebévue* [una metida de pata] (transliteración y ya no traducción del *Unbewusste* freudiano), Lacan lo desubstancializa, previniéndolo así contra una pendiente fatal, pero también le niega el carácter de instancia psíquica. Tal recusación tiene un precio (hoy no evaluado ni efectivamente resuelto) pero ofrece también al psicoanálisis la perspectiva de poder situar cada manifestación de la *unebévue*

[una metida de pata] como *acontecimiento* subjetivo singular, inasimilable a cualquier otro, alérgico a toda incorporación a un pretendido proceso. La adopción efectiva de una posición tal por la comunidad analítica, tendría evidentemente consecuencias considerables y no previsibles sobre el ejercicio del psicoanálisis.[57]

3. FIN Y CONTINUACIÓN: LOS GRUPOS LACANIANOS Y LA ORTODOXIA FREUDIANA

La *Escuela freudiana* fue fundada por Lacan y algunos otros en 1964, cuando él mismo y Françoise Dolto fueron recusados como didactas en la *International Psychoanalytic Association* (IPA). No fue uno de los méritos menores de esta escuela –es verdad, por iniciativa de Lacan, menos de veinte años después, y en plena expansión– haber realizado su propia disolución. Ante lo que él consideraba como un fracaso –el hecho de no tener alumnos, por lo tanto tampoco escuela– Lacan hizo su última apuesta a propósito de lo que llegaría a ser su enseñanza al ponerse en las manos de una parte de su familia. Como Freud, eligió una hija pero, mientras que el epiclerismo abortó en el primer caso (Ferenczi se negó a casarse con Anna Freud), parece haberse llevado a cabo, con todas sus características,[58] en el segundo.

Con estos dos criterios, 1) familiar y 2) negativa persistente a la disolución de la *Escuela freudiana* (incluso de aquéllos que la habían votado), se debería poder ordenar, como en un mapa, la nebulosa de los grupos que en Francia, pero también en los países de habla hispana, se proclaman hoy de Lacan. Como en la IPA y, si le creemos al matemático René Thom, como en las disciplinas científicas, la mayoría de los trabajos publicados prácticamente carecen de todo interés. Por su parte, la IPA se divide entre aquellos que rechazan, a veces no sin violencia, la aportación de Lacan y aquéllos que desde entonces le hacen un lugar.[59]

57 La revista *l'Unebévue* se hace actualmente en Francia portadora de las preguntas así producidas.

58 Jean Allouch, "Gel", en *Le transfert dans tous ses errata*, seguido de: *Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan*, EPEL, París, 1991, pp. 189-210.

59 Cf. a propósito de esto, las observaciones que L. Althusser le hace a su psicoanalista, en: Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Stock/Imec, París, 1993.

Sin duda, en 1994, no ha llegado el momento de pronunciarse respecto al alcance exacto de esa tentativa que lleva por nombre Jacques Lacan, de dejar el psicoanálisis freudiano abierto al campo paranoico de las psicosis, dándole como coordenadas el ternario real simbólico imaginario.

4. CONCLUSIÓN

Dos palos puestos verticalmente, uno al lado del otro, se deslizan uno sobre el otro y caen al suelo. Para que se sostengan juntos de pie, se necesitan al menos tres, se necesita que formen un triskel. Tal sería el problema actual del psicoanálisis. Si hay, entonces, un "punto de vista" lacaniano en psicoanálisis, esperamos haber mostrado que se trata de un punto triple, constituido por el ternario R.S.I. Sin embargo, más que de un punto de vista, se trata de una proposición hecha por Lacan al psicoanálisis freudiano: ¿admitirá éste que así se mantiene más firme, con ese tres?

Y a pesar de todo, todavía aquí, Lacan habrá destacado un "no es eso". El último hallazgo del *sántoma*, de la santidad del síntoma, prolonga ciertamente su acogida de siempre como texto sagrado. ¿Cabe, no obstante, otorgarle el carácter de una cuarta dimensión? ¿Con qué consecuencias para las otras tres? La muerte de Jacques Lacan dejó en la estacada estas últimas preguntas.[60]

Traducción: Cecilia Pieck

60 A propósito de la bibliografía de Jacques Lacan, deberíamos haber dado aquí, en primer lugar, el conjunto de sus seminarios que se presentan como la vía de acceso más practicable en un enfoque reputado como difícil. Sin embargo, actualmente no hay ninguna edición crítica confiable de estos seminarios: una amplia advertencia de la poca seriedad de su publicación en las ediciones Seuil es brindada con las 570 erratas extraídas a propósito de la publicación del seminario *Le Transfert*. (cf. *Le transfert dans tous ses errata, op. cit.*). Así, el lector potencial de Lacan se ve obligado a hacerse fisgón de las diversas versiones que circulan semi-clandestinamente en forma de fotocopias. Un buen número de escritos de Lacan, entre los cuales están los más legibles, tienen también ese mismo carácter patituerto editorial.

"FREUD Y LACAN" DE ALTHUSSER, UN CUARTO DE SIGLO DESPUÉS[1]

Marcelo Pasternac

> Encontré a Althusser muy despierto [éveillé] ante mis trabajos, muy despertador [éveilleur] en torno a él.
>
> Lacan, *Le Figaro*, 29-12-1966.[2]

> No se psicoanaliza una obra. Se la critica.
>
> Lacan, Un homme et une femme... *circa* 1972.[3]

I. DESDE UNA NUEVA PERSPECTIVA

En la entrada al salón donde se desarrollaría una asamblea estudiantil había una pizarra en la que alguien había escrito, previendo la retahíla de frases hechas y de lugares comunes, propios de la lengua acartonada frecuente en esos encuentros: "Se ruega no utilizar la expresión «no es casual que...»".

1 Primera parte: Althusser: del efecto de sus escritos en América Latina. La segunda parte –a publicarse– tratará de las elaboraciones de Lacan contemporáneas del artículo de Althusser.

Destaco aquí el efecto que tuvo hace un cuarto de siglo la influencia de las elaboraciones que entonces circulaban entre nosotros. En cambio, en cuanto se refiere a Lacan lo que subrayo es cómo ya en esa época su enseñanza se encaminaba hacia otra dirección que desembocaría en una posición epistemológica muy diferente, para el psicoanálisis, a la de Althusser. Se ha señalado cómo Lacan estaba muy adelantado con

Pese a todo, arriesguémonos: "no es casual que..." en los días de octubre de 1993 en que escribí estas líneas (y esto no carece de validez para marzo de 1994 en que son leídas) no es casual, digo, que en estos días se haya discutido ampliamente acerca del libro de Jaime Sánchez Susarrey, *El debate político e intelectual en México* (Grijalbo, México, 1993). Claro, ¡cómo va a ser casual, cuando se habían cumplido 25 años de los acontecimientos del 2 de octubre en Tlatelolco o cuando se produce la rebelión en Chiapas! Estas épocas son, además, aquellas en que, a escala mundial, se ha comprobado el derrumbe estrepitoso del aparato que ocupaba un lugar en nombre de la utopía socialista, una época, la actual, en la que está a la vista en qué consistía lo que pomposamente se llamaba "el hombre nuevo".

Nadie, o pocos, discutirían actualmente, en cambio, sobre el nazismo (aunque quizás sea el caso dentro de poco tiempo). Al menos el nazismo no ocultó su proyecto genocida y además tuvo el triste mérito de haber sido consecuente con su programa explícito de exterminio. Todavía quienes lo sostienen se disculpan, por otra parte, de sus insuficiencias y se proponen cumplir más acabadamente ese programa la próxima vez, acontecimiento que no puede excluirse.

Según Sánchez Susarrey[4] "los intelectuales que adoptaron el proyecto revolucionario socialista tenían una visión de la labor del intelectual comprometido con las luchas populares. En este sentido, hablaban de la cultura como un campo en el que se enfrentaban, como en otros espacios, según la perspectiva marxista-leninista, las visiones liberadoras y las opresoras".

Hay dos puntos en que el debate que Sánchez Susarrey evoca nos interesa directamente, *uno* es estrictamente el del lugar del psicoanálisis en la cultura, *otro*, menos circunstancial, el de la forma en que se intentó dar cuenta, en función de concepciones facilitadas por la coyuntura ideológica de la década de los años sesenta y setenta, acerca

respecto a sus propios discípulos: cuando los *Écrits* aparecieron en 1966 Lacan avanzaba hacia sus "matemas de los discursos" que luego de 1972 darían paso a los efectos de la topología borromea y a una nueva elaboración de la relación con Freud, un particular en torno a la introducción de la reescritura del Inconsciente como Unebévue.

2 Citado por E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France* 2, Seuil, París, 1986, p. 424.

3 J. Lacan, "Un homme et une femme...", inédito, probablemente de 1972. Texto que había sido, según un testimonio, destinado a su publicación en *Scilicet* y fue retirado por el autor.

4 *El Nacional*, Cultura, México, 18 de agosto de 1993, pp. 9-10.

de la presunta cientificidad del psicoanálisis. Y en ambos campos la referencia al nombre de Althusser ocupó un lugar destacado.

En cuanto al lugar del psicoanálisis en la cultura y la sociedad el debate no tenía nada de una conversación en la torre de marfil: la lucha de ideas estaba encarnada en prácticas cotidianas. Althusser formulaba al final de su artículo "Freud y Lacan"[5] diversas preguntas, entre las cuales algunas se ubicaban en dicha dimensión social: "¿En qué medida los orígenes históricos y las condiciones económico-sociales del ejercicio del psicoanálisis repercuten sobre la teoría y la técnica analítica? ¿En qué medida, sobre todo, ya que esos son los hechos, el *silencio* teórico de los psicoanalistas sobre estos problemas, la *represión* teórica que se infiere a estos problemas en el mundo analítico, afectan a la teoría y a la técnica analíticas en su mismo contenido?" (subrayados de Althusser) (p.79).

No deja de asombrarnos el hecho de que Althusser reproche a los psicoanalistas un "silencio teórico" cuando las preguntas que él formula se sitúan claramente en una dimensión ideológica, legítima quizás, pero exterior al campo científico que él mismo estaba intentando, explícitamente, acotar. Entonces, hoy tenemos que decir que la respuesta a esas preguntas, efectivamente intentada en la práctica, padeció 1) de un exceso y 2) de un desplazamiento. De un *exceso*, pues fue más allá de donde podía legítimamente responder, y de un *desplazamiento* pues respondió fuera de su campo y, así, confundió justamente todos los planos, y fracasó en todos a la vez: fracasó como respuesta política, y también como respuesta ideológica y como respuesta epistemológica. Y ése es el punto en que el debate nos encuentra hoy.

Con la comodidad que nos da la perspectiva del tiempo transcurrido, quizás podamos situar ahora con cierta claridad los errores de quienes, como yo, participamos en el problema durante este cuarto de siglo.

5 L. Althusser, "Freud et Lacan", *La nouvelle critique*, 161-162, París, diciembre 1964-enero 1965 (En español, "Freud y Lacan", en *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 53-81). Las páginas citadas en adelante corresponden a esta edición.

II. UN "INMENSO ESPACIO DE PREJUICIOS IDEOLÓGICOS"

En cierto momento, la relación ciencia-ideología planteada en términos de oposición excluyente "o bien ciencia, o bien ideología", derivada de los escritos de Althusser y sus discípulos, y su texto sobre la relación Freud y Lacan, la relación entre el psicoanálisis y el marxismo, tuvieron consecuencias en las luchas políticas e ideológicas en América Latina en general y en la Argentina en particular, así como en la manera de abordar los problemas del psicoanálisis en su relación con la ciencia.

Entre esas luchas ideológicas mencionemos que la relación entre ciencia y psicoanálisis, por un lado, y entre psicoanálisis y política, por otro, pudieron elaborarse "ideológicamente" de tal manera que ciertos sistemas de articulación (frecuentemente de oposición) anteriores como por ejemplo: psicoanálisis y materialismo, psicoanálisis y trabajo institucional en los problemas llamados de la salud mental, psicoanálisis y abordaje de las psicosis, cambiaron de configuración.

Así, citemos la oposición entre, por un lado, la articulación del

> condicionamiento pavloviano (a la manera de Anokhin) con el conductismo molar (a la manera de Tolman), la teoría llamada de los niveles de integración (desplegada por el psicoanalista José Bleger), el materialismo histórico y una actitud política de sensibilidad a los problemas sociales del pueblo,

y, por el otro, el conglomerado constituido por

> el psicoanálisis, el idealismo filosófico y una actitud de elitismo e indiferencia política.

Dicha alternativa, así planteada, reveló su inconsistencia como oposición ideológica y fue sustituido por otra en la que

> ciencia-materialismo histórico-psicoanálisis-denuncia de las aberraciones de la atención de los problemas llamados de «salud mental»-compromiso político,

llegaban a estar, aparentemente como nunca antes, del mismo lado contra los aparatos ideológicos y políticos de la opresión y permitían orientar en consecuencia la práctica cotidiana y la reflexión teórica.

Como dice Irene Herner:[6] "¿Quién, que se considerara marxista en los años sesenta y setenta, podía evitar a Althusser?"[7] Y, en efecto, si estaba entre los "trabajadores de la salud mental" en esa época, en la Argentina, le sería difícil dejar de interesarse por su texto "Freud y Lacan".

Althusser, en ese texto, invita de hecho a sus lectores, los militantes de la izquierda (*La nouvelle critique*, en la que fue publicado por primera vez, era una revista de los intelectuales del Partido Comunista francés) a realizar "los grandes esfuerzos críticos y teóricos" necesarios para que "quien quiera hoy simplemente comprender el descubrimiento revolucionario de Freud" pueda "atravesar (...) el inmenso espacio de prejuicios ideológicos que *nos* separa de Freud". Y el lector de esas líneas de Althusser podía reconocerse en esa coyuntura y verse como habiendo sido una "de las primeras víctimas de la <misma> ideología que <esos prejuicios> denunciaban", es decir "la prodigiosa explotación ideológica que, objeto y víctima, debió sufrir el psicoanálisis" cuando esa ideología de izquierda, la confundió, (a esa ideologización) con "el descubrimiento revolucionario de Freud, aceptando así, en los hechos, las posiciones del adversario, admitiendo sus propias condiciones y reconociendo en la imagen que les imponía (el adversario) la supuesta realidad del psicoanálisis". Así, "las ideas «dominantes» desempeñaron a la perfección su función de «dominación», imponiéndose subrepticiamente a los mismos espíritus que pretendían combatirlas".

Althusser denunciaba, en 1964, con estos términos, que "toda la historia de las relaciones entre el marxismo y el psicoanálisis se basa esencialmente en esa confusión y en esa impostura" (p. 55). Sí, retengamos esta palabra que está en la primera página de su texto: "esa impostura", pues se trata de una palabra central en el texto de su

6 *El Financiero*, México, 13 de agosto de 1993, p. 50.

7 Respuesta: ¡¡¡los marxistas rusos o soviéticos (si se prefiere)!!! Véase si no lo que dice Yuri Afanasiev, historiador ruso, ex-redactor jefe de la revista *Kommunist*, en su exposición ante la Universidad de Michigan, en el seminario *Perestroika and Soviet Culture*, página 539 (citado por José María Alponte, *El Nacional*, México, 29 de septiembre de 1993):

Somos la tercera generación de historiadores soviéticos que aparece totalmente ignorante de las mayores corrientes del pensamiento humanístico y social del extranjero. Hemos vivido sin Durkheim, Mosca, Weber, Toynbee, Freud, Ortega y Gasset, Croce, Spengler, Braudel, Sorokin, Marcuse, Collingwood, Jaspers, *Althusser*, Jacobson, Saussure, Trubetskoy, Boas...

autobiografía póstuma y permite colocar de entrada la pregunta: ¿la impostura del autor permite sostener, al ser descubierta como un rasgo central de su vida, permite sostener, digo, la tesis de que sus formulaciones son, por esa impostura, carentes de pertinencia antes de todo examen de sus planteos? ¿O bien, la invalidez de esas tésis debe demostrarse independientemente de la impostura de quien las sostenía?

En una situación en la que el esfuerzo convocado por Althusser había producido el fruto de superar el "inmenso espacio de prejuicios ideológicos" y se había encontrado a mitad de camino con un esfuerzo similar hecho por algunos psicoanalistas para romper con "la prodigiosa explotación ideológica que, objeto y víctima, debió sufrir el psicoanálisis", la Federación Argentina de Psiquiatras llegó a ser presidida por una psicoanalista de obediencia kleiniana que aseguraba no estar ya más dispuesta a tener que elegir, como había hecho antes, en su juventud, entre el marxismo y el psicoanálisis... y así fue como esta actitud nueva tuvo por consecuencia que Marie Langer, ex-analizante de Sterba, tuviera que exilarse en México en 1974, ante las amenazas de los paramilitares argentinos, así como había tenido que hacerlo en Uruguay y Argentina, muchos años antes, huyendo del nazismo europeo.

Para algunos, entre los que me cuento, los trabajos de Althusser tuvieron ese efecto. Aunque el sistema de oposiciones que proponía planteara algunas disyuntivas difíciles de compartir pude, modificando algunos aspectos, sostener que hay ciertas elecciones que son forzosamente ideológicas y no por ello son necesariamente desdeñables: por ejemplo, la opción en contra de lo que llamaré, con deliberada vaguedad, las injusticias. Esto desdoblaba la cuestión de la ideología y, como lo sostenía en una nota de un artículo sobre el problema de los métodos en psicología, la ideología de la que se hablaba era distinta en la oposición ideología-ciencia en sentido epistemológico de la oposición, por otra parte, en sentido político, entre ideologías de clase variadas.[8] La cuestión así desplegada planteaba en el campo de la epistemologia la problemática del *desconocimiento* como rasgo obligado de las nociones ideológicas y la del *conocimiento* de su objeto como propia de las disciplinas científicas. Éstas podían así incluir al psicoanálisis, al que yo, ahora lo puedo decir, ahora *me* lo puedo decir, necesitaba ideológicamente, sí, *ideológicamente*, poder situar en el campo de las

8 Hoy hasta Octavio Paz habla de "clases acomodadas". Véase su artículo sobre la crisis de Chiapas aparecido en el diario mexicano *La Jornada*, enero de 1994.

ciencias, porque en caso contrario, pensaba con ingenuidad, ¿cómo optar por él? A partir de eso, la aplicación de las concepciones postbachelardianas (Canguilhem, Althusser) hacía el resto: introducción de la concepción de la ruptura epistemológica propia de la fundación de una disciplina científica, prehistoria ideológica de la misma, exterior ideológico al campo así abierto, sistemas de transformaciones precientíficas que maduran el momento sin retorno de la fundación, sistemas de transformación en el interior de la ciencia fundada que producen reformulaciones o refundiciones, sistemas de conceptos articulados, articulación de práctica-teoría-objeto-y técnica... Parecía no haber alternativas: o se podía sostener esto, y una lectura primera permitía afirmarlo, o bien todo el campo caía en la ideología y era un sistema más de desconocimiento que se agregaba a la serie preexistente.

La intervención de Althusser desplegaba y desarrollaba una tradición epistemológica francesa original, en la que se destacan los nombres de Bachelard, Canguilhem y Foucault.[9] Compartían éstos, más allá de sus diferencias, algunos rasgos comunes, como la oposición abierta, deliberada, a las concepciones positivistas en el campo científico y una crítica a las epistemologías continuistas y evolucionistas acerca de la historia de las ciencias (que dominaban, en la década del 60, en las instituciones, sin distinción de regímenes sociales y políticos, "desde la universidad de Yale a la Academia de Ciencias de Moscú"[10]). En dicha tradición, por otro lado, y esto es lo fundamental, se rechazaba esa especie de imperialismo filosófico a partir del cual se debían deducir las condiciones de las ciencias, y pasaba, en cambio, al primer plano el efectivo desarrollo desigual de las ciencias particulares y la realidad de sus prácticas distintas, de sus objetos propios y de sus dispositivos experienciales específicos.

Pero, con estas formulaciones, persistía una ambigüedad consistente en que era posible, a partir de ellas, tanto ser consecuente con el respeto por lo que se podría llamar la epistemología regional o particular de cada praxis o disciplina..., como caer, contradictoriamente, como Althusser reconoció que le ocurrió con su "teoría de la práctica teórica", en la construcción de otro sistema más de prescripciones imperativas, que se constituía así en una preceptiva ideológica que se adjudicaba la

9 Cfr. D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, François Maspero, París, 1971.

10 *Ibid.*, p. 7.

capacidad de pontificar acerca de la condición de práctica científica de una actividad particular.

En resumen: si se era consecuente con: a) el respeto por la especificidad de cada práctica; b) la concepción del discontinuismo[11] y la ruptura epistémica; c) el reconocimiento de un campo propio de una experiencia articulado con un objeto y una elaboración doctrinal y teórica, entonces esta doctrina brindaba criterios que resultaban auspiciosos para dar cuenta de la praxis psicoanalítica.

Ahora bien, Althusser adjudicaba, por otra parte, a Lacan, en ese texto (p. 56), la inauguración en Francia de un "trabajo de crítica ideológica" en la cual 1) "(rechazaba) la cobertura ideológica, como una grosera mistificación"; 2) (evitaba) "los equívocos del revisionismo psicoanalítico" a la manera norteamericana), 3) (producía una) "elucidación epistemológica" y 4) (realizaba un) "serio trabajo de crítica histórico–teórica para identificar y definir en los conceptos[12] que Freud tuvo que emplear la verdadera relación epistemológica que existe entre esos conceptos y el contenido pensado en ellos". Para Althusser:

> Si el psicoanálisis es una ciencia, pues es la ciencia de un objeto propio, es también una ciencia según la estructura de toda ciencia: posee una *teoría* y una *técnica* (método) que permiten el conocimiento y la transformación de su *objeto* en una *práctica* científica. Como en toda ciencia auténtica constituida, *la práctica no es lo absoluto de la ciencia, sino un momento teóricamente subordinado* (subrayado MP); el momento en que la teoría, convertida en método (técnica), entra en contacto

11 Cabe destacar que esta discontinuidad, en la línea bachelardiana, no es sólo histórica entre concepciones preexistentes y una elaboración nueva, sino entre un conocimiento, un saber común, y el conocimiento científico. El objeto de una ciencia no está en continuidad con la percepción empírica, es un artificio, un *artefacto*, un resultado de la intervención conceptual de la ciencia, una producción circunscripta de fenómenos cuyo conocimiento habrá de producirse. En el psicoanálisis la formulación lacaniana de las "formaciones del inconsciente" es, desde esta perspectiva, no simplemente un observable, sino el discernimiento de un objeto por medio del artefacto, que implica los efectos de la transferencia, ella misma concepto de la teoría y la doctrina analítica. Sobre el "artificialismo" como rasgo de las ciencias confróntese Lecourt, *op. cit.*, p. 30 y Bachelard, *Le rationnalisme appliqué* (1949), PUF, París, 3ª edición 1966 (hay edición en español: *El racionalismo aplicado*, Paidós, Buenos Aires, 1978).

12 Para quien pudiera creer hoy que esta referencia a los "conceptos" es exclusivamente althusseriana y no pertenece a Lacan, vale la pena consultar, entre otras fuentes, la estenotipia del seminario de *Los fundamentos del psicoanálisis*, de 1964.

> teórico (conocimiento) o práctico (la cura) con su objeto propio (el inconsciente) (p.61).[13]

Semejantes formulaciones ofrecían al psicoanálisis, desde esta perspectiva epistemológica, la posibilidad de sostener que poseía la configuración "teoría-objeto-práctica-técnica" propia de toda ciencia. Pero, para Althusser, como acabamos de ver, todo se subordinaba a la disponibilidad de una teoría:

> La práctica analítica [...] no posee todos los secretos del psicoanálisis: conserva solamente una parte de su realidad, aquella que existe en la práctica. No conserva sus secretos teóricos. Si esta tesis es exacta, la técnica –método– tampoco *posee los secretos del psicoanálisis*, salvo, como todo método, *por delegación de la teoría*, no de la práctica. Unicamente la teoría conserva esos secretos, como en toda disciplina científica (p.61) (subrayados MP).

La afirmación de Freud de que la teoría otorgaba al psicoanálisis la condición de ciencia basada en un fundamento riguroso es tomada literalmente, según Althusser, por Lacan, quien entonces, siempre según él, extrae la consecuencia de

> Volver a Freud para buscar, discernir y cernir en él la teoría de la que todo lo demás, tanto la técnica como la práctica, ha surgido por derecho.

Sin embargo, podemos decir, por nuestra parte: ¿cómo conciliar esta primacía subrayada por Althusser de la dimensión teórica y por lo tanto de las abstracciones generalizadoras ("un sistema riguroso de conceptos abstractos", p. 58), con la reiterada referencia de Lacan acerca de la primacía de la singularidad, con la subrayada consideración prioritaria de la particularidad de cada caso y con la posición ética del psicoanalista que consiste en el cumplimiento de la consigna de suspender todo saber referencial en el abordaje clínico y la dirección de la cura, orientada en referencia a la exquisita singularidad del deseo del sujeto? ¿Con qué fundamentos sostener que el "retorno" es a la teoría de Freud, aunque ella fuera "madura y joven", cuando el ternario permitirá situar la dimensión ética de la doctrina psicoanalítica de la singularidad, anudándola sin falsas jerarquías con las formulaciones

13 Véase una elaboración actual sobre el método y la técnica, totalmente independiente de estas formulaciones althusserianas en: Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, EPEL, París, 1993 (en español: *Freud, y después Lacan*, EDELP, Córdoba (Argentina), en prensa).

teóricas transmisibles, no aplicadas[14] sino siempre puestas a prueba, de hecho, en cada caso, en el orden del real de la clínica con el que los otros dos están anudados? Vemos que en cada consistencia del ternario está presente ineludiblemente la insistencia en la singularidad sin que ésta impida producir escrituras del caso que se ponen en diálogo con experiencias posteriores, en serie... y por ello serias.

Es cierto que si es fácil criticar de este modo las formulaciones de la época citada es porque lo hacemos con el resultado de un recorrido amplio de la enseñanza de Lacan y con una escritura del ternario que es la del nudo borromeo que no corresponde forzosamente al estado que tenían en 1964 las elaboraciones de la enseñanza lacaniana de que entonces disponíamos. También es cierto que Althusser conocía en esa época sobre todo los textos lacanianos de la década previa, dominada en cierta medida por una referencia a la primacía del simbólico. Veremos cómo esto se daba, sin embargo, justamente en el momento

14 La categoría de la aplicación es, en cambio, correlativa de la primacía que Althusser atribuye a la teoría frente a la cual la clínica y la singularidad es subordinada a la aplicación de aquélla. Así Althusser dice: "las «abstracciones» del psicoanálisis son los auténticos conceptos científicos de su objeto (y)... contienen en sí mismas... la medida misma... de su relación con lo concreto de su aplicación, habitualmente llamada práctica analítica" (pp. 76-77), y también: "La teoría psicoanalítica puede darnos (...) aquello que hace de toda ciencia una ciencia y no pura especulación: la definición de la esencia *formal* de su objeto, condición de posibilidad de toda aplicación práctica, técnica, sobre sus mismos objetos *concretos*" (p. 76). Althusser insiste, en la misma página: "... ninguna ciencia puede prescindir de la abstracción, incluso cuando en su "practica" (que no es, tengámoslo presente, la práctica teórica de esta ciencia, sino la práctica de su *aplicación* concreta) sólo se ocupa de esas variaciones singulares y únicas que son los «dramas» singulares" (Subrayados de Althusser). Como se ve aquí los objetos concretos se vuelven el campo de la aplicación práctica y los dramas singulares, "variaciones" sobre los cuales se aplica una "abstracción". Probablemente antes de Lacan (y su lectura del caso en Freud) no se podía pensar de otra manera... para quedar en el campo de una disciplina que no fuera superstición, magia, religión o filosofía. En cambio, para el psicoanálisis lacaniano cada caso es la presentación de una emergencia singular que, al mismo tiempo, pone una y otra vez a prueba la validez de algunas generalizaciones transmisibles teóricas producidas por la experiencia anterior, que no se "aplican" (pues constituyen un saber referencial), al caso singular, pero que este puede "desmentir", "falsear" en sentido poppereano. Véase la lectura del caso Hamlet con el grama o grafo lacaniano, escritura transmisible que constiuye un sedimento teórico cuya fecundidad es puesta a prueba en esa lectura.

en que Lacan ofrecía alternativas que diferían de las elaboraciones teóricas de Althusser sobre la oposición teoría-ideología.[15]

La línea teórica preexistente a los aportes del retorno lacaniano a Freud, mencionado por Althusser, consistía, en algunos sectores del psicoanálisis en Argentina, en referencias al materialismo, a la teoría de los niveles de integración,[16] al Freud del apuntalamiento o la anaclisis, a la "palabra plena" y la "intersubjetividad", legibles de un modo descontextualizado en formulaciones de Lacan. Pero conviene agregar en este punto que Lacan diría luego, en 1967, marcando su conciencia del malentendido vigente:

> ¿Quién, <en caso de> tener alguna visión sobre la transferencia, podría dudar de que no hay referencia más contraria a la idea de la intersubjetividad?
>
> A tal punto que podría asombrarme de que a ningún clínico [*praticien*] se le haya ocurrido hacerme de ello objeción hostil, o incluso amistosa. Me hubiera dado así la oportunidad de marcar que estaba bien que él pensara en ello, que debí recordar primero lo que implica de relación intersubjetiva el uso de la palabra. Es por lo que en cada momento de mis *Escritos* indico mi reserva sobre el empleo de la citada intersubjetividad por esta especie de universitarios que no saben arreglárselas con su suerte más que enganchándose a términos que le parecen levitatorios, a falta de captar su conexión allí donde ellos sirven.[17]

De igual manera, una lectura suficientemente lúcida hubiera podido encontrar en Lacan ya a fines de 1965 (si los documentos pertinentes hubiesen circulado, cosa que no ocurría entre nosotros), respuestas que, frente al "Freud y Lacan" de Althusser, permitirían superar las limitaciones y el encorsetamiento impuestos por la oposición ciencia-ideología. Se hubiera podido afrontar entonces la improbable aplicación al psicoanálisis de ciertos conceptos rigurosos acerca de la ciencia sin que, por diferenciarse de ésta, esa práctica cayera, como única alternativa, en la dimensión de una actividad de encubrimiento-desconocimiento ideológico. Tener al campo de las ciencias en el horizonte, como interlocutor privilegiado y como fuente de instrumentos importables a su propio dominio, no habría impedido que la especificidad

15 Véanse los seminarios de Lacan de los años 1964 a 1966, y en particular "La ciencia y la verdad", en los *Escritos*.

16 J. Bleger, *Psicología de la conducta*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.

17 J. Lacan, "Proposition du 9 octobre 1967", primera versión, *Analytica* 8, Ed. Lyse, Paris, 1978.

analítica quedara tambien diferenciada, por otro lado, de la religión, la magia o la superstición.

Quizás hubiéramos debido darnos cuenta antes de todos estos problemas. Lo cierto es que no pudimos. Sin embargo, ya en 1965, Oscar Masotta publicaba en Córdoba, Argentina,[18] lo que había sido su conferencia sobre Lacan en el Instituto Pichón Rivière de Psiquiatría Social, el 12 de marzo de 1964. Pero eso tampoco le impedía a él mismo publicar, en 1969, bajo el nombre de *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*[19] una colección de artículos en que se codeaban Green, Laplanche, Pontalis y Leclaire, inmersos en esa confusa noción de un "psicoanálisis francés contemporáneo". Por otra parte, un año más tarde la misma editorial argentina publicaba, atribuidos a Lacan, los resúmenes de Pontalis de dos seminarios (1957-58 y 1958-59).[20] Allí Masotta señalaba, al presentar esos textos, que en "el psicoanálisis francés el pensamiento de Lacan se generaliza" mientras "nosotros partimos de cero". Y en efecto, en cero estábamos cuando creíamos, en 1970, que esos eran los seminarios de Lacan y cuando Pontalis aparecía como un discípulo de él. Éstas son algunas indicaciones que, sin servir de coartadas, permiten apreciar hasta qué punto Masotta no exageraba al hablar del "cero" que definía nuestro nivel de claridad. Y agreguemos que para entonces los *Écrits* no habían sido puestos a circular en español cosa que, parcialmente, ocurriría en 1971, y que, además, no encontrarían una edición integral (con persistentes problemas de confiabilidad) sino hasta 1984.

Qué decir, por otra parte, de nuestra ignorancia sobre lo que estaba en juego, como problema de escuela, en la circulación de redacciones deficientes de los seminarios. Aún en nuestros días, se puede sostener que hay, aparte de la circulación reservada entre los miembros de la e.l.p., un sólo seminario editado que se puede volver confiable, el de *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, y eso *sólo en francés y solamente para el caso de los lectores que tomen la precaución de corregir la redacción de*

18 O. Masotta, "Jacques Lacan y el inconsciente en los fundamentos de la filosofía", *Pasado y Presente* 1, Córdoba (Argentina), 1965.

19 J. Laplanche, S. Leclaire, A. Green y J.B. Pontalis, *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

20 J. Lacan (¡sic!), *Las formaciones del inconsciente*, seguido de "El deseo y su interpretación" y textos introductorios de Ch. Melman, J. Miel y J. Reboul, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

J-A. Miller, editada por Seuil, *adquiriendo (y utilizando) un ejemplar de la colección de 170 páginas*[21] *de modificaciones que deben introducirse en la redacción familliar para poderla volver legible, y transformarla en un texto, ahora sí, establecido y adjudicable a Lacan.*

III. UN TEXTO FASCINANTE

Althusser dice que "la juventud de una ciencia es su edad madura: antes de esta edad esa ciencia es vieja, antes tiene la edad de los prejuicios de que vive, como un niño vive los prejuicios, o sea la edad, de sus padres. Que una teoría joven, por tanto madura, pueda volver a la infancia, o sea a los prejuicios de sus mayores y de su descendencia, es un hecho atestiguado por toda la historia del psicoanálisis". Dejando, por un momento, de lado la referencia a la ciencia, que es, justamente, lo que ahora podemos abordar de otra manera que la de hace veinte años, se pueden parafrasear estas expresiones para darnos cuenta del trabajo que nos costó, que *me* costó, poder llegar a la juventud madura del abordaje de lo que está en juego en esta actividad que sin ser una disciplina científica no por ello puede descalificarse, ni sostener que produce una simple acumulación de proposiciones carentes de rigor, donde por valer todo, nada podría sostenerse salvo religiosamente.

Releído en nuestros días el texto clave de Althusser sobre la relación entre el marxismo y el psicoanálisis que permitió en su tiempo un vuelco en la calidad de las discusiones teóricas de los militantes socialistas, "Freud y Lacan" muestra una oscilación clara entre dos polos. Por un lado el artículo pudo propiciar una lectura que sintonizara con la teoría de los niveles de integración y con la posición laplancheana basada en la anaclisis freudiana,[22] por el otro anuncia una posición diferente, esta última claramente lacaniana.

La coyuntura teórica y las confusiones de los protagonistas favorecieron durante un tiempo la primera lectura que por otra parte correspondía a la coexistencia hasta 1964 en la SFP (Société Française de Psychanalyse) de dos líneas doctrinales diferentes y, en realidad, antagónicas: la de Lagache y la de Lacan con sus respectivos discípulos. La exclusión de Lacan de la lista de didactas franceses de la IPA, el 13 de octubre de 1963, habría de aclarar las cosas y permitirle al

21 e.l.p., ***Le transfert dans tous ses errata***, EPEL, París, 1991.

22 J. Laplanche, *Vida y muerte en psicoanálisis* Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

mismo Lacan abandonar cualquier clase de consideraciones prudentes orientadas por el deseo de no excluirse de lo que hasta entonces era, sin alternativas, la comunidad de los analistas, derivada del linaje institucional de Freud. Después de esa fecha las naves habían sido quemadas.

Entre 1967 y 1973 estas consideraciones que hoy puedo formular, creo que con suficiente claridad, estaban fuera de mi alcance. Las intervenciones críticas frente a la psiquiatría (la llamada "antipsiquiatría") y las posibilidades de dar cuenta de la práctica del psicoanálisis en una epistemología materialista de raigambre postbachelardiana que reconociera en ella una práctica científica eran por entonces las elaboraciones más estimulantes y dominaban la escena.[23]

La publicación, en 1970, de la traducción francesa de *Psiquiatria y antipsiquiatria* de David Cooper, por la editorial Seuil, en la colección "Champ freudien", dirigida por Lacan, parecía confirmar para los "lectores nuevos"[24] que en aquella época constituíamos, que esas ideas eran compartidas por la EFP. No nos fue posible fundar una alternativa dotada del esclarecimiento que la perspectiva del tiempo puede hoy darnos y que en aquella época nadie tenía, al menos entre los lectores embanderados en la causa de los trabajadores de la salud mental. La misma editorial francesa Seuil publicaba en ese mismo año de 1970, *L'institution en négation*, el libro del equipo antipsiquiátrico de Franco Basaglia, activo en Gorizia, Italia. Tal era por entonces el clima ideológico. Y digo "ideológico" pues la palabra puede seguir pronunciándose, su lugar en la tópica nocional es lo que, en cambio, ahora puede cuestionarse desde otra perspectiva, como ya lo anunciaba en 1973 el descubrimiento de la insuficiencia de esa concepción para diferenciar planos epistemológicos y políticos y ahora, más incisivamente al poder criticarse las limitaciones de su oposición simplista y exclusiva con la ciencia.[25]

23 En el coloquio "La locura" realizado por la e.l.p. en México, en 1989, se pudo observar como la posición antipsiquiátrica seguía estando presente y activa en algunos sectores de los asistentes.

24 Cfr. "Ouverture de ce recueil", en los *Écrits* de Lacan y en su traducción española a partir de 1984.

25 Por ejemplo, no deja de ser fecundo diferenciar: a) la *ideología freudista* (caso Fromm) de b) el *campo freudiano* (con su posibilidad de la emergencia de posiciones diversas, entre ellas la lacaniana, incompatible con otras).

La explotación ideológica del psicoanálisis, que había arrastrado en sus consecuencias a los psicoanalistas institucionalizados y confundido a los marxistas que la tomaban por el auténtico producto del descubrimiento freudiano, tenía además, para Althusser, en el texto que citamos, su manifestación en la caída en el biologismo, el psicologismo y el sociologismo. La "madurez joven" del psicoanálisis inventado por Freud se habría perdido así al caer en el infantilismo senil de los prejuicios contra los que Freud produjo su descubrimiento. Y allí, frente a eso, frente a los que degradaban ese hallazgo conciliando con "la psicología conductista (Dalbiez),[26] fenomenológica (Merleau-Ponty) o existencialista (Sartre), la bioneurología más o menos jacksoniana (Ey), la «sociología» de tipo «culturalista» o «antropológica» (Kardiner, Margaret Mead, etc.), la filosofía (el «psicoanálisis existencial» de Sartre, el «Daseinanalyse» de Binswanger, etc)", frente a todas esas sirenas que atraían con su canto a los psicoanalistas ofreciéndoles a cambio de un "pacto de coexistencia pacífica" la posibilidad de un reconocimiento en la cultura vigente, y de una salida del "ghetto teórico", los analistas, decía Althusser, "no advirtieron el aspecto sospechoso de ese acuerdo, creyendo que el mundo se inclinaba ante sus razones –cuando eran ellos mismos los que se inclinaban, bajo los honores, ante las razones de ese mundo– prefiriendo sus honores a sus injurias".

Allí, para Althusser, interviene Lacan y lo que éste realiza es, según él, la afirmación de que Freud ha fundado una ciencia. Una ciencia, entonces, que se opone a una ideología, incluida la ideologización de la recuperación bio-psico-socio-filosófica de esa ciencia. El lee, así, el retorno a Freud como una recuperación de la madurez joven de la ciencia desde y contra el infantilismo senil de la recaída ideológica. Para poder sostener esa posición Lacan debía pues disponer de "una lucidez y una firmeza fuera de lo común" que le permitiera "rechazar todos los asaltos de la devoradora hospitalidad de las disciplinas mencionadas". Cuánta fuerza se necesita... eso lo sabe, dice Althusser, (seguramente basado en su propia experiencia) todo aquel que "al menos una vez en la vida, haya medido la necesidad de seguridad (teórica, moral, social, económica) es decir la inquietud de las corporaciones (cuyo status es indisolublemente científico-profesional-jurídico-económico) amenazadas [...] por la aparición de una ciencia que,

26 Todavía en 1967 Lacan debe confrontarse en su seminario *L'acte psychanalytique* con la referencia a Dalbiez. Althusser escribe esto, recordémoslo, en 1964.

por poca adhesión que suscite, amenaza conmover las fronteras existentes, o sea modificar el *statu quo* de varias disciplinas".

He aquí pues el texto con que Althusser permitía la confluencia de marxistas y psicoanalistas: bastaba adjudicarle la condición de ciencia, la fuerza del conocimiento, para que el psicoanálisis cuestionara a las corporaciones y sus intereses económicos, jurídicos y profesionales, y las amenazara "en su confort por la aparición de una disciplina singular que obliga a cada uno a interrogarse no sólo sobre su propia disciplina, sino sobre sus razones para creer en ella, es decir para dudar de ella".

Este texto fascinante... produjo efectivamente cierta fascinación. Hoy podemos decir que hay en él una enorme fuerza ideológica (otra vez, la designación dice lo que dice): la de dar a los intelectuales pequeño-burgueses la idea de que les bastaría con ser consecuentes con la dimensión científica de su disciplina para estar, con sólo ello, incorporados en la noble y grande tarea política de cuestionar los privilegios y combatir la injusticia, frente a la complicidad de las corporaciones profesionales, aliadas del poder político y jurídico de clase. Y, al mismo tiempo, la posibilidad de sentirse integrantes de la élite que es capaz, como pocos, de interrogarse sobre su disciplina y las razones para creer o dudar de ella.

Creo que debemos reconocer que hay en esto una buena parte de verdad. Pero ese peso de verdad aumentaría, quizás, si le reconocemos al mismo tiempo con más fuerza sus límites. Nada hay en el psicoanálisis que le garantice la atribución de semejante fuerza revolucionaria, en ese plano. En todo caso deberían desplegarse las enormes y complejas intermediaciones necesarias para permitir una utilización social y política de sus descubrimientos y al mismo tiempo reconocer que la lucha política tiene también su propia especificidad, que el psicoanálisis no puede proponerse, sin ideologizarse, sustituir. Se puede sostener firmemente, en cambio, que toda práctica de transformación social, realmente interesada en ésta, no puede prescindir de los hallazgos del psicoanálisis sobre el deseo o sobre el narcisismo, por ejemplo, so pena de privarse de un instrumento de interpretación y, con ello, de ver reaparecer los problemas que se pretendía dar por inexistentes a golpes de decretos o declaraciones voluntaristas. Y si no, leamos los periódicos de cada día. Eso no impide, tampoco, que tambien en los periódicos de cada día podamos leer la reaparición obstinada de los problemas que otro voluntarismo, no menos unilateral, había sentenciado como desaparecidos en un supuesto "fin de la historia".

Esto es lo que podemos decir en cuanto a los efectos esperados en el campo de la lucha política, supuestamente progresista. Pero nos interesa más el otro plano de la discusión, el que ponía en juego las cuestiones epistemológicas. La construcción althusseriana estaba basada en la oposición de ciencia e ideología y en la concepción de que se trataba de retornar a la ciencia freudiana madura y joven a partir de su decadencia en el infantilismo senil de la ideología freudista y sus prejuicios.[27] También en este plano se puede considerar cierta dimensión todavía vigente de la posición postbachelardiana de Althusser, con la salvedad de que ella debe integrarse en una concepción que la trastorna totalmente al romper la dicotomía de la que parte. Lacan en efecto elabora una distribución de cuatro dominios diferentes (magia, religión, ciencia y psicoanálisis) según la forma en que afrontan y organizan la cuestión de la referencia causal y la articulación entre verdad y saber. Esto lo hace Lacan muy poco después de la aparición del artículo de Althusser, cuando pronuncia el día 1 de diciembre de 1965, la "leccion de apertura" de su seminario *El objeto del psicoanálisis [L'objet de la psychanalyse]*, discurso que fue publicado en los *Escritos* (1966) con el título "La ciencia y la verdad".

Ya hemos mencionado la coexistencia de dos lecturas de Freud por parte de Althusser. Así éste sostenía, por ejemplo, que

> Allí donde una lectura superficial u orientada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la "perversidad polimorfa", una especie de estado de naturaleza escandido solamente por fases de aspecto biológico, vinculadas a la primacía funcional de una parte del cuerpo humano, lugares de necesidades "vitales" (oral, anal, genital), *Lacan ve la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo hombrecito por nacer, y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, por consiguiente su destinación forzada* (p.72).

y también que

> Hay, pues, dos grandes momentos: 1) el del imaginario (pre-edípico); el del simbólico (resuelto el Edipo) [...] El punto central, esclarecido

27 Freudiana y freudista no es aquí una referencia althusseriana sino de nuestros días, a la luz de nuestras preocupaciones actuales acerca de la existencia de un "campo freudiano", que no puede impedir una deriva "freudista" de la IPA, o las formas de deserción del psicoanálisis propias del frommismo o las del caso de Rank... pero que tampoco impide el despliegue de la posición lacaniana.

> por Lacan, es que *esos dos momentos están dominados, gobernados y marcados por una unica Ley, la del simbólico* (p.71).

Sin embargo, hay formulaciones que no son del todo consecuentes con esta concepción:

> Lacan ha mostrado que este *pasaje de la existencia (puramente en el límite) biólogica a la existencia humana* (hijo de hombre) se efectuaba bajo la ley del Orden –que yo llamaré Ley de la Cultura)...(p.70)

Aquí hay un aparente "después" de la cultura que produce un "pasaje" de lo biológico a lo humano, contrapuesto con la presencia de la referencia a que eso ocurre "desde el primer grito" que hemos encontrado en otra formulación. En la misma dirección, leemos:

> ... el objeto del psicoanálisis [...] (es) aquello con que se enfrenta la técnica analítica en la práctica analítica de la cura, es decir, [...] los efectos prolongados en el adulto superviviente de *la extraordinaria aventura que, desde el nacimiento hasta la liquidación del Edipo, transforma a un animalito engendrado por un hombre y una mujer en un pequeño niño humano*. (p.66)

Coherentemente, se referirá a:

> ...los "efectos" actuales, en los supervivientes, de la "hominización" forzada del animalito humano. (p.70)

Y, más adelante:

> Todo lo que adviene a la cura se juega en el lenguaje y por el lenguaje [...] el papel efectivo del lenguaje en la cura, a la vez materia prima de la práctica analítica y medio de producción de sus efectos (como dice Lacan, el pasaje de una "palabra vacía" a una "palabra plena")... (p.70)

Esta elaboración de Althusser remite a expresiones que se encuentran, en efecto, en la época en que Lacan promueve el simbólico y opone "palabra vacía" y "palabra plena", en que esa producción en movimiento podía ser entendida por lectores desprevenidos (¿quién no lo era en América latina en esa época?) en un estado que permitía pensarla en términos referidos a la "plenitud" propia de una topología esférica, no totalmente abandonada. Hay en esta comprobación la manifestación de las dificultades que nos ofrece siempre una lectura cuando no coloca un texto en su contexto, en su coyuntura y en la articulación del movimiento de su producción.

Sobre estas bases podemos pensar en nuestra, en mi, lectura insuficiente. Así, la escritura de aquellos años lleva la marca de esa insuficiencia

y de la coyuntura ideológica y también editorial del momento. De este modo, *Psicología, ideología y ciencia*, editado a mediados de 1975 por Siglo XXI, con textos de 1973, ya había envejecido, para mí, en diciembre de ese mismo año. Seguía allí, y ha seguido allí como testimonio de una posición fechada en el debate epistemológico, un debate que aún continúa, y también como un instrumento dotado de algunos efectos interesantes en la crítica de la psicología académica, pero inadecuado para afrontar la cuestión del psicoanálisis.

La lectura actual puede ser efectuada y, de hecho, es realizada con otros ojos. En efecto, ocurrieron muchas cosas después de aquellas elaboraciones: en 1973 apareció en francés la redacción de Miller del seminario "XI", correspondiente al año 1964; en febrero de 1975 pudimos tener acceso a las redacciones de los seminarios "I" (de 1953-1954) y "XX" (de 1972-73). El trabajo sobre esos seminarios, apenas publicados, en versiones cuyo carácter problemático todavía ignoraríamos por el tiempo de casi una década, me permitió sostener al llegar a mi exilio mexicano, el 25 de diciembre de 1975, ante el asombro de los otros autores, que esos textos de *Psicología, ideología y ciencia*, publicados apenas seis meses antes habían ya envejecido (del lado del psicoanálisis) y, por incorrectos, deberían, ya para entonces, haber sido objeto de una reescritura. Luego vinieron la experiencia de los encuentros del exilio, la lectura de los seminarios en versiones variadas, inéditas y no establecidas aún hoy,[28] hasta completar el recorrido de la enseñanza de 1953 a 1980, terminado en su primera vuelta en 1982, el feliz hallazgo de la revista *Littoral* en 1981, el no menos feliz encuentro con su comité de redacción en 1982, los seminarios en México de sus integrantes, el libro de Allouch *Lettre pour lettre*[29] en 1984, el descubrimiento de lo que estaba en juego en la cuestión del establecimiento de los seminarios y la dudosa confiabilidad de las versiones editadas oficiales de ellos, y, al fin (nuevo principio), la fundación de la école lacanienne de psychanalyse (e.l.p.) en 1985... He aquí los elementos fundamentales de la construcción de una nueva mirada posible sobre el artículo de Althusser que hoy revisitamos.

Sin embargo, los elementos fundamentales para superar los límites que la lectura de Althusser podía darnos para abordar la estricta especifici-

28 Cfr. M. Pasternac, "Puntuación e inst(des)titución", en: Varios autores, *Puntuación y estilo en psicoanálisis*, Ed. Sitesa, México, 1991.

29 Ahora disponible en español: J. Allouch, *Letra por letra*, traducción M. N. y S. Pasternac, EDELP, Córdoba (Argentina), 1993.

dad de la práctica psicoanalítica estaban ya dados, en francés, con la publicación de "La science et la vérité" en 1966 en los *Écrits*, y con su edición en español en 1971. Podía abordarlos quien tuviera la mirada apropiada, o sea la trama simbólica, "el escrito" con el cual leer "lo escrito", en la América de habla hispana de esa época. El historiador sabrá pesquisar y quizás descubrir la posible existencia de ese personaje meritorio.[30]

30 Me refiero aquí exclusivamente al ámbito psicoanalítico. En los planos político, ideológico y filosófico existieron, sin duda, esos "personajes meritorios". En prueba de ello cfr., por ejemplo, en la revista *Los libros*, 4, Buenos Aires, octubre de 1969, los artículos "El Marxismo antihumanista" de José Aricó; "Althusser, límites de un pensamiento" de Oscar Terán; "Leer El Capital" de Raúl Sciarreta, "Lectura de la lectura" de Juan Carlos Indart.

LA "MUJER-NIÑA": KRAUS, FREUD, WITTELS E IRMA KARCZEWSKA

Edward Timms*

Fritz Wittels (1880-1950) es conocido, sobre todo, como el primer biógrafo de Freud. En 1907 se convirtió en miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, pero fue obligado a renunciar, tres años más tarde, por razones que nunca han sido bien aclaradas.[1] Durante 1907-1908, Wittels fue también miembro del círculo de Kraus y un colaborador frecuente de *Die Fackel*. Pero su relación con Kraus terminó de manera aún más abrupta, en medio de gran aspereza. Los relatos previos de estas controversias no han sido concluyentes.[2] El verdadero curso de los acontecimientos habría permanecido velado en el misterio, de no ser por el descubrimiento de las memorias inéditas de Wittels, escritas en inglés durante sus últimos años en Nueva York. Sobre la base de

* *Artefacto* agradece al profesor Timms (Universidad de Sussex, Brighton) y a la Edimburgh University Press su autorización para publicar la traducción del presente artículo, aparecido originalmente en la compilación *Vienna 1900: From Altenberg to Wittgenstein*, Edimburgh University Press, 1990.

1 *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, ed. Herman Numberg y Ernest Federn, trad. M. Numberg , 4 vols., Nueva York, 1962-75, I, p.xxxvii (Hay edición en español: *Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena: Las reuniones de los miércoles*, Tomo I: 1906-1908, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1979, p.29).

2 Cfr. Edward Timms, *Karl Kraus-Apocalyptic Satirist: Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, New Haven y Londres, 1986, pp.97-103 (Hay edición en español: Edward Timms, *Karl Kraus, satirista apocalíptico: cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo*, Colección La balsa de la Medusa # 27, Visor, Madrid, 1989).

estas memorias, confrontadas con otras fuentes, ahora es posible reconstruir la historia con cierto detalle.

Kraus y Wittels se conocieron en la primavera de 1907. Nacido en Viena, en 1880, Wittels provenía de una familia judía asimilada. En la época en que se convirtió en miembro del círculo de Kraus, era un estudiante de medicina con ambiciones literarias. Era casi siete años más joven que Kraus, pero compensaba con descaro lo que carecía en edad. Sin más, envió a Kraus uno de sus cuentos por considerarlo muy superior a la obra de Strindberg aparecida en *Die Fackel*. Según el recuerdo de Wittels, Kraus respondió con una nota lacónica: "Su autoafirmación, para menoscabo de Strindberg, me causó una mala impresión. Me gusta su cuento y lo haré publicar".[3]

El cuento, "Ladislaus Posthumus ", apareció en *Die Fackel* en febrero de 1907.[4] Allí incorporaba, como motivo, un sueño con detalles incestuosos, lo que indica que Wittels ya estaba familiarizado con la obra de Freud.

Poco después, Wittels envió a Kraus un artículo que argumentaba en favor de la legislación del aborto. Publicado a fines de febrero bajo el seudónimo de Avicena, este franco artículo causó revuelo. En la Austria católica, la prohibición contra los anticonceptivos provocaba muchos embarazos indeseados; pero una mujer condenada por conseguir un aborto estaba expuesta a una pena de cinco años de cárcel a trabajos forzados. Wittels argumentaba que esta ley era, en sí misma, un crimen. El nacimiento de niños no deseados causaba un enorme sufrimiento, en especial a familias demasiado pobres para hacerse cargo de ellos. Y como resultado, la elevada tasa de mortalidad infantil era, en sí misma, una forma de "asesinato disfrazado", mucho más horripilante que el aborto. Ninguna mujer –concluía– debiera ser forzada a dar a luz a un hijo contra su voluntad.[5]

La publicación de este artículo dio un vuelco a la carrera de Wittels. Le ganó no sólo la amistad de Kraus sino también la de Freud. Como estudiante de medicina, Wittels ya asistía a las conferencias que Freud impartía en el Hospital General de la Alserstrasse. Pero fue a través de la publicación de dicho artículo que conoció personalmente al gran

3 Fritz Wittels, "*Wrestling with the Man: The Story of a Freudian*" (mecanografía de sus memorias inéditas), p. 7.

4 *Die Fackel*, 218:14-20 (De aquí en más, *F.*).

5 *Ibid*, 219-220: 1-22.

hombre. Freud, lector asiduo de *Die Fackel*, se acercó a Wittels después de su conferencia sabatina y, señalando el artículo, le preguntó: "¿Usted escribió esto? Es un alegato legal en toda forma y suscribo cada una de sus palabras".[6] Poco después, el 27 de marzo de 1907, Wittels se convirtió en miembro de la Sociedad Psicoanalítica. Fue apadrinado formalmente por su tío, Isidor Sadger.

A partir de 1907 (recuerda Wittels en una sugerente frase), tuvo "dos padres espirituales": Freud y Kraus.[7] Wittels fue uno de los miembros más activos de la Sociedad Psicoanalítica, al contribuir con no menos de diez trabajos en los tres años siguientes. Entre febrero de 1907 y mayo de 1908, también publicó trece artículos y cuentos en *Die Fackel*. Ciertamente durante esos dieciocho meses, fue el colaborador más importante de Kraus y pareciera haber gozado de su particular estima. Cinco de los artículos escritos para *Die Fackel* fueron también presentados como trabajos en la Sociedad Psicoanalítica, a veces en versión modificada.[8] Y debe darse crédito a Wittels por la polinización ocurrida entre ambos grupos. Es casi seguro que su incentivo indujo a Kraus a asistir a las conferencias de Freud, en marzo de 1907. Esto permitió que el escritor satírico se formara una idea de primera mano sobre el enfoque freudiano del significado erótico de los sueños.

Durante casi dos años, Wittels vivió en el mejor de dos mundos posibles. Freud apreciaba la riqueza de sus ideas y Kraus su destreza médica. Tras completar sus obligaciones en el hospital, solía reunirse por la noche con Kraus y sus amigos en "*Der rote Igel*" ("*El erizo rojo*"), su restaurante favorito, atrás de la Ópera. De allí, caminaban al Café Pucher, en el Kohlmarkt. Luego iban al Café Frohner, situado en el lujoso Hotel Imperial. Kraus era un fumador empedernido, pero jamás tomó una gota de alcohol. Era un conversador genial y en sus mejores días –recuerda Wittels– cautivaba a la concurrencia. Toda clase de gente –altos oficiales del gobierno, también artistas, actores y atractivas jóvenes– se acercaba a su mesa; y Kraus los hacía sentirse "el centro del universo". Más tarde, ante la necesidad de escapar de la

6 Fritz Wittels, *op. cit.*, p.102.

7 *Ibid.*

8 "Tatiana Leontiev" (Actas, 10 de abril de 1907)/ "*Weibliche Attentäter*" (F. 246-7: 26-38); "Las mujeres médicas"(Actas, 15 de mayo de 1907)/ "*Weibliche Ärzte*" (F.225: 10-24); "La gran cortesana" (Actas 29 de mayo 1907)/ "*Das Kindweib*" (F. 230-1: 14-33); "La enfermedad venérea" (Actas, 13 de noviembre de 1907)/ "*Die Lustseuche*" (F. 238: 1-24); "La posición natural de las mujeres" (Actas, 11 de marzo de 1908)/ "*Die Feministen*" (F. 248: 9-14).

atmósfera sofocante de los cafés burgueses, Kraus y su círculo se trasladaban a los cafés de baja estofa, frecuentados por prostitutas y apostadores. Y en las altas horas de la madrugada, regresaba a casa para trabajar en su escritorio hasta el amanecer.[9]

Las reuniones de la Sociedad Psicoanalítica –los miércoles por la noche–, frecuentadas por escritores, musicólogos y médicos respetables, también eran intelectualmente estimulantes. Pero el círculo de Freud era menos atractivo que el cortejo bohemio de Kraus. Cuando se recibió, en enero de 1908 –recuerda Wittels–, dejó el Hospital General y abrió un consultorio privado en el Graben. Quería estar en el centro del distrito donde se localizaban los restaurantes y cafés del séquito de Kraus. El estímulo de Kraus y compañía le era más importante que seguir una carrera médica ortodoxa. Kraus también lo había arrastrado al torbellino de su vida privada, al presentarle a su amante: Irma Karczewska.[10]

"LA MUJER NIÑA"

Irma, recuerda Wittels, era la hija más joven de un conserje que vivía en un suburbio proletario de Viena. Creció en un ambiente católico pequeño-burgués con poca educación formal. Quizás atrajo la atención de Kraus por sus aspiraciones de actriz. De acuerdo con Wittels, el apego de Kraus por Irma se debía a que le recordaba a Annie Kalmar, la actriz cuyo amor perdiera trágicamente cuando ella murió, en mayo de 1901. Ambas mujeres tenían "el mismo cabello negro, complexión morena, ojos azules".[11] Pero Irma era más menuda que Annie (entre los miembros del círculo de Kraus, fue conocida como "*die Kleine*": "la pequeña"). Cuando, en mayo de 1905, Kraus organizó su producción pionera de *Die Büchse der Pandora* (*La caja de Pandora*) de Wedekind, Irma interpretó en un papel menor a Bob, el mozo. Es evidente que ella era, de tiempo atrás, la amante de Kraus, aunque había tenido otras relaciones antes de conocerlo. Él la sostenía económicamente y trató de lanzarla en una carrera de cabaret.[12]

9 Fritz Wittels, *op. cit.*, pp.8-10.

10 A lo largo de las memorias de Wittels, Irma Karczewska es llamada Mizerl (nombre que utilizó para su reencarnación novelesca en la primera edición de *Ezechiel der Zugereiste*).

11 Fritz Wittels, *op. cit.*, pp. 107-8.

12 *F.* 203: 18-19.

Irma apenas se dejaba ver cuando Wittels se unió por primera vez al círculo de Kraus, en la primavera de 1907. Pero éste estaba ansioso de compartir con otros su descubrimiento:

> Kraus me platicó todo sobre ella, lo hermosa que era, lo pagana en el sentido helenístico, lo libre en asuntos sexuales y lo infeliz...Era un sueño de belleza. Me mostró fotografías de ella con hojas de parra y racimos en sus cabellos negros, y una sonrisa radiante en sus labios entreabiertos. En pocas palabras, estaba enamorado de ella antes de haberla visto.[13]

La intensidad de los sentimientos de Wittels puede ser medida no sólo en sus memorias (escritas 35 años después), sino también en las cartas que escribió a "*Liebes Irmerl*" entre abril y diciembre de 1907. Es claro que para el verano de ese año ambos habían iniciado un apasionado encuentro amoroso. En una carta extática, fechada el 21 de julio de 1907, él le recuerda el momento cuando "yo te arrastré fuera de la cama de Kraus".[14]

Al parecer, tenemos aquí los ingredientes de un clásico triángulo erótico, con Wittels como el joven y ardiente amante que compite por los favores de Irma, contra Kraus, su amigo y preceptor. Como la relación entre Kraus y Wittels estalló efectivamente a fines de 1908 en una hiriente reyerta pública, con un amargo intercambio de insultos en la prensa que culminó en una acción legal, uno podría suponer que se trata de un caso de rivalidad erótica masculina. Ésta es la inferencia que se ha extraído en relatos anteriores de este *affaire*. Pero, en la subcultura bohemia de Viena, nada era exáctamente lo que parecía.

Las memorias de Wittels revelan que la disputa no fue debida a los celos, al menos no en el sentido convencional. Kraus no mostraba hostilidad hacia el joven por haber robado el afecto de Irma. Por el contrario, resulta que al cansarse de su relación con Irma, Kraus quería de hecho pasársela a Wittels e incluso persuadirlo para que se casara con ella. "Todo quizás habría terminado mejor", escribe Wittels en su relato de la ruptura, "de haber sido yo capaz de liberar en definitiva a Kraus de Irma. El quería librarse de ella de buena gana".[15] Sin que Wittels lo supiera, Kraus estaba involucrado sentimentalmente con otra

13 Fritz Wittels, *op. cit.*, pp. 12-13.

14 "*Und wie ich Dich aus dem Bett des Kraus herauszerrte...*". Fritz Wittels, carta inédita a Irma Karczewska, 27 de julio de 1907 (Biblioteca de la ciudad de Viena, manuscrito No. I.N.102.561).

15 Fritz Wittels, *op. cit.*, p. 118.

actriz, Bertha Maria Denk; de ahí que le resultara muy conveniente deshacerse de Irma, casándola con un prometedor y jóven médico. La situación es muy parecida a la escena de la obra de Wedekind, *Erdgeist* (*El espíritu de la tierra*), donde el respetable Dr. Schön trata de casar a su amante Lulu con un hombre más joven, en el entendido de que ella estará aún disponible para la visita domiciliaria ocasional.

La tensión creciente entre Kraus y Wittels durante el verano de 1908 era, entonces, de celos *al revés*. Kraus quería que Wittels le quitara de las manos a Irma; Wittels resistió esta presión, aunque sin duda encontraba a Irma en extremo atractiva. Fue empujado hacia el ambiguo papel de amante y terapeuta. Irma enfermaba con frecuencia. Parece haber sufrido de un buen número de trastornos, entre ellos, de una enfermedad venérea. Necesitaba ayuda médica y compañía amorosa. Wittels recuerda cómo pasaba las noches atendiendo a Irma cuando estaba confinada en su apartamento. Bien entrada la medianoche, cuando al fin se encontraba dormida, se reunía con Kraus y su grupo en el café. En eso parece haberse hecho "indispensable" para Kraus.[16] En largas conversaciones con Wittels, Irma describía orgullosa las "noches orgiásticas" que había pasado al lado de Kraus. Pero "nadie podía soportarla demasiado, aunque ella luciera más que encantadora y compensara en la noche a sus amantes por mucho de lo que los había incomodado durante el día". Al parecer, Kraus "no toleraba su parloteo, de ahí que la presentara a más y más hombres que tendrían que salir con ella".[17]

Este triángulo erótico invertido tenía su lado jocoso. Wittels recuerda el episodio cuando los tres se encontraron en Venecia, probablemente en septiembre de 1907.[18] Él había quedado a cargo de Irma mientras Kraus vacacionaba por el sur de Italia, y viajó en tren a Venecia con su protegida. Encontraron a Kraus en el Café Giacomuzzi. Wittels se queja de que, a lo largo del fin de semana, Irma sólo les dió molestias. Primero insistió en hacer reparar su zapato de tacón alto cuando deberían estar descansando en la playa. Mientras Wittels llevaba el zapato a remendar, Kraus empezó a sermonear a Irma sobre lo vergonzoso que era para una mujer elegante dañar uno de sus zapatos. Al

16 *Ibid.*, p. 14.

17 *Ibid.*, p. 108.

18 En una carta a Irma, fechada el 9 de septiembre de 1907 (I.N.102.557), Wittels menciona sus planes de encontrarse con Kraus en Venecia.

regresar Wittels, escuchó a distancia la furiosa riña entre Kraus e Irma. Él –recuerda– tuvo que rescatar a su amigo de los "zarpazos" de ella.

Al día siguiente, decidieron llevar a Irma de gira por los museos e iglesias de Venecia. Fue un craso error. Irma, cuya falta de interés por la cultura no deja de señalarse, se aburrió soberanamente. Pero en una galería de arte se topó con un molde en yeso, de enormes proporciones, que representaba a Hércules. Ella examinó el cuerpo de este Hércules con tal minuciosidad que Wittels se avergonzó mucho y fingió no conocerla. "Sólo estás celoso –le dijo–; no estás a la altura de éste". De regreso a Viena, en tren, Wittels trató de hacerle saber que ella había arruinado sus vacaciones. La convenció de ir a disculparse con Kraus, que estaba sentado en el compartimiento de junto. Ella fue, mansa como un cordero; pero, minutos más tarde, Kraus irrumpió de vuelta a gritos: "¿Sabes qué quiere? ¡Un piano de media cola, en caoba, y debo ordenarlo ahora mismo!".[19]

Al reconstruir una relación de este tipo, es difícil separar la realidad de la ficción. Desde un principio, Irma parece haber sido forjada por Kraus en el papel cuasi-mítico de "una joven dionisíaca nacida varios miles de años demasiado tarde".[20] Wittels recuerda cómo Kraus la preparó para una vida de amor, incitándola a desarrollar los refinamientos eróticos dignos de la "hetaira", la hechizante concubina de la Grecia antigua que describiera Luciano.[21] Una edición alemana de este autor, publicada en 1907, que adornaba sus páginas con las imágenes eróticas de la hetaira por Gustav Klimt, pudo haber dado un estímulo adicional a esta idea.[22] Irma se sentía atraída por el encanto de su papel:

> No podía comprender toda la charla filosófica y la apología de la hetaira que saturaba a *Die Fackel*, pero pronto se dio cuenta de que todo lo que ella había practicado en forma clandestina desde la pubertad, para consternación de su familia pequeño-burguesa, representaba ahora la más sublime cumbre que una joven pudiera alcanzar. Cuando, en el curso de su vida orgiástica, ella enfermaba, se le celebraba como una heroína, lastimada dignamente en su lucha por el amor.

Wittels sustentó este mito con un artículo en *Die Fackel* del 15 de julio de 1907, "La mujer-niña" ("*Das Kindweib*"), inspirado directamente

19 Fritz Wittels, *op. cit.*, p.19-20.
20 *Ibid.*, p.13.
21 *Ibid.*, p.110.
22 *Die Hetaerengespräche des Lukian*, con quince dibujos de Gustav Klimt (Leipzig, 1907).

en su relación con Irma.[23] Allí pretende describir el fenómeno de la "mujer-niña" de manera realista: su belleza precoz, su completa libertad de la inhibición sexual, su capacidad para obtener placer sensual de cualquier amante, hombre o mujer. La teoría freudiana del autoerotismo es citada como la clave de su disposición emocional. La capacidad de la mujer-niña para obtener placer de cualquier pareja sexual evoca el chupeteo desinhibido del infante con cualquier objeto que esté a su alcance: un dedo de la mano o del pie, un muñeco negro o uno café. Pero Wittels también invoca el concepto de "mujer primaria" ("*Urweib*"), que proviene, no del psicoanálisis, sino de la subcultura erótica de Kraus y Wedekind.

Wittels insite que el destino de esta "mujer primaria" no debe confundirse con la prostitución. Alude apenas a los aspectos más sórdidos de su existencia: el alcoholismo, la tuberculosis y la enfermedad venérea. Pero el ideal que Wittels celebra tiene una fuerte carga de *wishful thinking*. Sueña con resucitar una "religión de la belleza", basada en el ideal griego de la "hetaira" –la mujer cuya belleza excepcional inspiraría a sus admiradores a realizar obras geniales. Pero advierte con dolor que la espontaneidad de la cultura helénica nunca podrá recobrarse. El destino de la mujer-niña es, pues, sufrir y morir joven.[24]

Este culto a la "hetaira" es uno de los productos más extravagantes de la subcultura erótica del cambio de siglo. El entusiasmo de Kraus parece haberse encendido por *Die Büchse der Pandora* de Wedekind, identificada en octubre de 1903 como "la tragedia de una hetaira".[25] Sin embargo, para 1906, se había vuelto más escéptico, sobre todo en relación al concepto de "hetaira excepcional", dotada con un genio tanto intelectual como erótico.[26] Detrás de esta referencia críptica podemos detectar la perplejidad de Kraus en torno a las dos mujeres con quien mantenía relaciones simultáneas: Bertha Maria Denk, de inteligencia desconcertante, e Irma Karczewska, por completo carente de instrucción.

La respuesta de Freud a este culto erótico fue de franca crítica, aunque tenía sus propias dudas acerca de las dotes intelectuales de las mujeres. Una tarde, Wittels leyó en privado a Freud un borrador temprano de "La mujer-niña". Al principio, Freud escuchó complaciente el trabajo.

23 Fritz Wittels, carta a Irma Karczewska del 21 de julio de 1907 (I.N.102.561).
24 *F.* 230-1: 14-33.
25 *Ibid.*, 143:26.
26 *Ibid.*, 192:13.

Sin embargo, su humor cambió cuando se percató de que sus propios métodos y conceptos eran "ultrajados para promover a quien consideraba un notorio pelafustán [*Haderlump*] femenino". Wittels fue convencido de suavizar el tono de la argumentación, en un intento por convertir su trabajo en "una sólida contribución a la psicología femenina".[27] Presentó una versión de su artículo sobre la "mujer-niña" ante la Sociedad Psicoanalítica, el 29 de mayo de 1907, bajo el título de "*Die groβe Hetäre*" ("La gran cortesana"). Desafortunadamente, no se ha encontrado el registro de la discusión posterior.[28] Sin embargo, resulta claro que, lejos de ser una contribución a la psicología femenina, "La mujer-niña" es una fantasía masculina que ignora los orígenes sociales de la prostitución.

A falta del testimonio de la propia Irma, es imposible formar un retrato equilibrado de su personalidad. Al parecer, al final de su vida ella habría registrado en un cuaderno su versión de la historia, adornada con aforismos al estilo de Kraus.[29] Hasta que se pueda disponer de este cuaderno, tenemos que apoyarnos en los atisbos que de ella tengan terceras personas. Éstos suelen ser tendenciosos o poco concluyentes. Erich Mühsam compartía con Wittels la visión de Irma como una persona creada para el placer sexual (en sus cartas, se refiere a ella de manera cruda como "*das Tierchen*" ["la animalita"]). Hay también referencias frecuentes a "*die Kleine*" en las cartas de Karl Hauer, pero éstas no dan idea de la individualidad de Irma.[30]

Algunas amigas de Kraus eran más benévolas. La actriz Kete Parsenow (una amistad de Else Lasker-Schüler) pregunta seguido por "*die Kleine*" en una larga serie de cartas y postales. Las alusiones en su correspondencia tienden a confirmar la historia de Wittels sobre Irma: a pesar de haberse casado más de una vez –decía–, continuó dependiendo de Kraus hasta el fin de su vida. En una carta de julio de 1918, Kete pregunta: "¿Cómo va la pequeña? ¿Su esposo está con ella? De veras me da pena. ¿Todavía la ves seguido? ¿Y cómo está la Barone-

27 Fritz Wittels, *Op. cit.*, pp. 15, 20.

28 *Actas*, I, p.211 nota.

29 Comunicación personal de Sophie Schick.

30 La primera referencia a "*die Kleine*" en la voluminosa correspondencia no publicada de Hauer a Kraus ocurre en una carta fechada el 29 de junio [de 1906] (I.N.140.905). También se le menciona repetidamente en la correspondencia de Mühsam a Kraus, comenzando con una postal fechada el 5 de mayo de 1906 (I.N.138.043).

sa?"[31] Kete, ella misma en intimidad con Kraus, estaba bien advertida que su séquito personal incluía a otras mujeres, además de Irma y Sidonie Nadherny (La Baronesa). Sus cartas mencionan con frecuencia a Helene Kann, quien primero conoció a Kraus en 1904 y, al parecer, continuó siendo "una compañera leal" hasta el fin de su vida.[32]

Kraus tuvo cierta dificultad para mantener en equilibrio todas estas relaciones. Otro vínculo sentimental implicó a Elisabeth Reitler, la hermana de Helene Kann. Sus cartas a Sidonie contenían referencias crípticas a "Frau R.", describiéndola como "inteligente, benévola y femenina". Esto apenas sugiere un vínculo intenso. Pero la noticia del suicidio de Elisabeth Reitler, el 7 de noviembre de 1917, es comentado en una carta llena de angustia y auto-recriminación. "Además de tí –escribe Kraus a Sidonie– ella era la persona que mejor conocía". Admite que una de las causas complejas de la desesperanza de Elisabeth era la sensación de no poder competir con Sidonie por su afecto.[33] Un "Epitafio para Elisabeth R." fue incluido en el tercer volumen de *Worte in Versen*, publicado en 1918.[34]

También hubo épocas de extrañamiento con Sidonie Nadherny: en 1918-1920 y luego, en 1923-1927. Pero, en general, Kraus parece haber conseguido que su vínculo duradero con "la Baronesa" quedara separado de sus enredos en Viena. Ésta y Janowitz formaban mundos diferentes. Así, Irma jamás es mencionada en las cartas de Kraus a Sidonie. De las cartas de Kete Parsenow podemos inferir que, por unos años, Helene Kann se mantuvo en buenos términos con Irma. Cada mujer parece haber sido asignada a un papel definido en los arreglos domésticos poco ortodoxos de Kraus. Helene, quien inicialmente había sido ella misma una celebrada cortesana, sin duda llegó a jugar un papel más maternal, garantizando que Kraus nunca careciera de compañía femenina: fue ella quien luego presentó a Kraus con Gina Kaus.[35] La posición de Irma fue más como de una hija dependiente. Una tarjeta enviada por Kete Parsenow a Kraus en enero de 1924 resume la

31 Kete Parsenow, postal a Kraus fechada el 3 de julio de 1918 (I.N.139.618): "*Wie geht es der Kleinen? Ist ihr Mann bei ihr? Sie tut mir wirklich leid. Siehst du sie noch viel? Und wie geht es der Baronin?*"

32 Paul Schick, *Karl Kraus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bei Hamburg, 1965), p.53.

33 Karl Kraus, *Briefe an Sidonie Nadherny von Borutin*, 2 vols. (Munich, 1974), I, pp.325, 422, 444-7.

34 Karl Kraus, *Worte in Versen*, III (Leipzig, 1918), p.23.

35 Gina Kaus, *Und was für ein Leben* (Hamburgo, 1979), p.122.

situación de manera sugerente: "¿Cómo van las cosas entre tú y tu familia? Sabes a quién me refiero".[36]

A falta de un testimonio más objetivo, tenemos que atenernos a las memorias de Wittels para completar el esbozo de la biografía de Irma. Él escribe con franqueza y compromiso; hasta donde ha sido posible verificar sus recuerdos con otras fuentes, éstos han sido, por lo general, confiables. En alguna fecha, entre 1908 y 1910, Irma contrajo matrimonio (quizá no por primera vez) y se mudó a Berlín. Pero la relación fue efímera y "regresó a Viena después de 6 meses".[37] Para 1912 quizás se habría vuelto a casar, ya que había cambiado de nuevo su nombre. Su ambición era hacer una carrera en el teatro berlinés, con el apoyo de Kraus; pero en ésto también fracasó.[38]

En total, Irma parece haberse casado tres veces.[39] Pero (a decir de Wittels): "Tarde o temprano, los hombres se retiraban y ella siempre volvía con Kraus, su padre adoptivo... Más aún, se sentía responsable del rumbo que ella tomara; había inculcado ideas de grandeza en una golfa de barriada".[40] Es en este sentido que Wittels (tomando una frase de Nestroy) describe a Irma como la "némesis personal" ("*Nemesiserl*") de Kraus. Es innegable que Kraus se responsabilizaba por ella: "continuó siendo su protector –en ocasiones contra su voluntad– por más de 25 años, hasta que ella murió, y creo que, por ello, le serán perdonados todos sus pecados".[41] El epitafio de Wittels para Irma es, con todo, menos generoso: "Finalmente, la tontita engordó como un ganso relleno y, casi 25 años después de la época a que me refiero, murió suicida".[42]

No ha sido posible elucidar las circunstancias del suicidio de Irma. Hacia el fin de su vida al parecer se alejó de Kraus, en parte como resultado de una disputa con Helene Kann. La decisión de quitarse la vida parece haberla instigado el temor de estar padeciendo un cáncer terminal.[43] La historia de su vida y muerte (hasta donde puede ser reconstruida) revela el lado más sombrío de la subcultura erótica. Es

36 Kete Parsenow, tarjeta postal a Kraus con matasellos del 25 de enero de 1924 (I.N.139.649): "*Wie geht es dir u. deiner Familie? Du weißt wen ich meine.*"
37 Fritz Wittels, *op. cit.*, p.115.
38 *Ibid.*, p.119.
39 Comunicación personal con Sophie Schick.
40 Fritz Wittels, *op. cit.*, p.109.
41 *Ibid.*, p.12.
42 *Ibid.*, p.109.
43 Comunicación personal con Sophie Schick.

claro que Irma fue tratada como un juguete por hombres pudientes que disfrutaron de privilegios sociales, culturales y económicos que a ella le fueron negados. Por más que Wittels haya celebrado con entusiasmo su genio como "hetaira", el resumen de la relación en sus memorias parece mucho más pertinente: "Estaba enamorado de esta muy atractiva y desadaptada mujer".[44] Lo que revelan "La mujer-niña" y otros escritos tempranos es la inmadurez de la perspectiva de Wittels. En retrospectiva, concede que la actitud de Freud fue más determinante que la de Kraus y la subcultura erótica. "Conocíamos por Freud que los instintos sexuales reprimidos hacían neuróticos a los hombres, a tal grado que la época entera fue envenenada. Lo que ignorábamos es que tampoco ayudarán los antiguos puritanos que andan sueltos".[45] Pasaron muchas décadas antes que Wittels tuviera, por su experiencia como psicoanalista en Nueva York, una visión más diferenciada de la sexualidad femenina.[46]

La propia actitud de Kraus hacia Irma sigue siendo un misterio. Ella sin duda ayudó a inspirar el culto de las mujeres sobresexuadas y subeducadas que llenaban las páginas de *Die Fackel*, en el período de 1905-14. Es posible que la triste historia de sus últimos días haya dejado huella en el pensamiento de Kraus, pero ésto jamás lo expresó en una publicación. Su actitud cambiante hacia las mujeres tiene que interpretarse por sus silencios. Kraus jamás revocó abiertamente su culto a la sexualidad femenina de antes de la guerra. Pero el tema desaparece de improviso de las páginas de *Die Fackel*, durante la Primera Guerra Mundial, y sólo encuentra ecos aislados en sus escritos de los años veintes y treintas. Aceptó sin protesta las reformas de 1919, que daban a las mujeres sufragio pleno y acrecentaban sus derechos civiles. El cambio de actitud es inequívoco. Las mujeres dejan de ser representadas en *Die Fackel* como si fueran, en principio, objetos sexuales. Y donde antes Kraus se burlaba de la emancipación femenina, ahora reconoce a las organizaciones femeninas progresistas como aliadas en la campaña por la paz.[47] La sobriedad de los escritos de Kraus en los veintes puede haberse atribuido, sin embargo, a causas ajenas al

44 Fritz Wittels, *op.cit.*, p.116

45 *Ibid.*, p.113.

46 Para una un resumen de la carrera de Wittels y un listado de sus principales escritos, confróntese Philip R. Lehrman, "Fritz Wittels 1880-1950", *Psychoanalytic Quarterly*, 20 (1951), 96-104. Para conocer su perspectiva ulterior sobre la sexualidad femenina, consultar su *Sex Habits of American Women* (publicación póstuma, Nueva York, 1952).

47 *F.* 557-60: contraportada interior.

cambio de circunstancias políticas. Es posible que su experiencia con Irma Karczewska le haya dado una saludable lección.

PADRES ESPIRITUALES

Las memorias de Wittels llevan como subtítulo: "*La historia de un freudiano*". Sin embargo, de hecho, su narrativa otorga igual peso a cada uno de sus "padres espirituales", Kraus y Freud. Su relato de las controversias de 1909-1910 muestra lo íntimo de la ligazón entre la subcultura erótica de Viena y las actividades de la Sociedad Psicoanalítica. Al reconocer con admirable franqueza los errores y locuras de su juventud, ofrece un modelo freudiano de su propia inmadurez.

La frustrada búsqueda de un padre sustituto se identifica como la clave de su dilema. El propio padre de Wittels murió en mayo de 1908. "Tras la muerte de mi padre –observa Wittels– tendría que haber cerrado el largo interludio con Kraus para entrar sin reserva al templo de la ciencia. No funcionó así. Es cierto, trabajé con Freud, pero buena parte de mis conflictos no resueltos permanecían en el terreno de Kraus.[48] La última colaboración de Wittels en *Die Fackel* apareció en el mes de mayo de 1908. Sus relaciones personales con Kraus "se deterioraban día con día".[49] En contraste, el movimiento psicoanalítico se volvía cada vez más atractivo. Wittels se sintió honrado de asistir al primer Congreso Internacional de Psicoanálisis, celebrado en Salzburgo en la primavera de 1908.

Mientras tanto, Wittels preparaba dos libros para su publicación: *Die sexuelle Not* (*Necesidad sexual o Deprivación sexual*), una colección de ensayos sobre problemas psicológicos y sexuales, y un volumen de cuentos titulado *Alte Liebeshändel* (*Amores en otros tiempos*). Buena parte de estos escritos habían aparecido por vez primera en *Die Fackel*. Con todo, fue a Freud y no a Kraus a quien Wittels buscó en el verano de 1908, solicitándo su permiso para dedicarle *Die Sexuelle Not*. Freud aceptó, no sin antes señalarle que Kraus –cada vez más crítico del psicoanálisis– podría tomar el gesto como un insulto y querer vengarse. La exagerada dedicatoria a Freud contrasta por discordante con el contenido de *Die sexuelle Not* (sobre todo en capítulos como "*La*

48 Fritz Wittels, *Op. cit.*, p. 123.
49 *Ibid.*, p. 124.

mujer-niña"), más cercano al espíritu de Kraus. Pero la deuda a Kraus sólo se menciona en un breve apartado.

Alte Liebeshändel fue el primero en publicarse, a fines de octubre de 1908. Kraus admiraba sin duda la forma en que estos relatos reinterpretaban los romances históricos, en términos de la psicología sexual moderna. Más aún, hizo gestiones para que el libro fuese publicado por Jahoda & Siegel, la casa que editaba sus propios textos. Cuando apareció, Wittels le entregó una copia con la siguiente dedicatoria manuscrita: "Para mi querido Karl Kraus de 1907". También consigna la respuesta de Kraus: "¿Qué quiere decir eso? Suena tan femenino." Para entonces, Wittels se había casi obsesionado con la necesidad de romper con su mentor; sentía que, de no hacerlo, Kraus lo acapararía.[50]

La creciente ambivalencia de Kraus hacia Wittels quedó expresada en un sueño:

> Una noche, Kraus relató uno de sus sueños ante la mesa redonda...Estaba sentado –decía– entre sus amigos; yo estaba entre ellos. Todos los enemigos a los que él había aplastado, ridiculizándolos, tenían que desfilar. Al paso de cada uno, rompíamos en carcajadas burlonas. Pero cuando pasaba Benedikt, el archienemigo, y todos los demás amigos lo señalaban con mofa y escarnio, sólo yo me separaba del círculo, me acercaba a Benedikt y hacía una inclinada reverencia.[51]

Morris Benedikt, editor del *Neue Freie Presse*, había sido atacado con frecuencia en *Die Fackel*. Tanto Kraus como Wittels interpretaron el sueño como un augurio significativo.

"Finalmente –recuerda Wittels– la atmósfera se volvió tan densa que tuve una especie de obsesión por romper con Kraus". Así, le envió una carta que imitaba el lenguaje usado por Bruto para justificar el asesinato del emperador en el *Julio César* de Shakespeare : "Por ser un gran escritor, te venero. Por ser un amigo, te quiero. Pero porque tú –y aquí debe haber una laguna en el discurso de Bruto– no asistiré más al café".[52] Ese era quizás el texto completo de la carta (el original alemán no se ha conservado). Al insertar "aquí debe haber una laguna en el discurso de Bruto", Wittels sin duda reconocía su incapacidad para explicar los sentimientos que lo impulsaban a la ruptura. Muchos años después, mirando atrás, concluye que la frase debió decir: "Porque no

50 *Ibid.*, p. 128.
51 *Ibid.*, p. 120.
52 *Ibid.*, p. 128-9.

te comportas como mi padre" o "Como no puedo sustituirte por mi padre". De manera menos profunda, pudo haber escrito: "Como Irma es más importante para tí que yo". Pero tal observación (agrega con doblez) "habría sido ciertamente femenina".[53]

Tiene que haber sido justo después de ésto que Kraus recibió una copia de *Die sexuelle Not*, con la provocativa dedicatoria a Freud. Sin duda, se vengó. Sin mencionar a Wittels por su nombre, publicó en *Die Fackel* del 30 de noviembre de 1908 catorce páginas de una serie de aforismos, bajo el título de "*Persönliches*" ("*Asuntos personales*"), donde castigaba a un renegado intelectual no identificado que había traicionado los estándares de Kraus al escribir artículos periodísticos sobre sexo. El primero de estos aforismos recuerda el sueño profético en el que uno de los fieles seguidores de Kraus deserta en favor de Benedikt. Ciertas alusiones ocultas a *Die sexuelle Not* indican que Wittels es el blanco. En este libro, Kraus vio una parodia de sus propias ideas: los sutiles hallazgos eróticos reducidos a propaganda para la permisividad sexual. El autor es juzgado, de soslayo, como carente de integridad intelectual y ética. Y Kraus glosa mordazmente el tema de Bruto de la carta de Wittels.[54]

Wittels quedó hecho pedazos. "Tendría que sobrevivir al golpe de las catorce páginas de aforismos de Kraus", ya que (como bien observa) "la mayoría de ellos apenas podrían ser entendidos por alguien más que yo". No lo perturbó tampocó "una segunda explosión de ira" en *Die Fackel*, unos meses más tarde.[55] Lo que lo destrozó fue que Kraus se aprestara a soltarlo tan rápida y completamente. Había esperado que Kraus replicara a la nota acerca de su retirada del café diciendo: "¡Tonterías! Seguiremos siendo amigos; ¡regresa!" En su lugar, se encontró por completo desterrado, no sólo por Kraus y su círculo, sino también por Irma: "Era inimaginable; me confundió por semanas". Sentado a solas, en el café de un barrio alejado de la ciudad, rumiaba su siguiente jugada. Así resolvió "vengarse".[56]

El desquite de Wittels tomó dos formas: una criminal difamación psicoanalítica (*a psychoanalytic character assassination*) y una novela satírica. El 12 de enero de 1910, más de un año después de la ruptura, Wittels presentó un trabajo ante la Sociedad Psicoanalítica que luego

53 *Ibid.*, p. 129.
54 *F.* 266: 14-28.
55 Presumiblemente, *F* 279-80: 2-6.
56 Fritz Wittels, *Op. cit.*, p. 130-3.

sería motivo de escándalo: "La neurosis '*Fackel*'". Este artículo pretende desacreditar el carácter y la carrera de Kraus por medio de argumentos que son una parodia del psicoanálisis. Las actas de la discusión posterior dejan ver que Freud objetó la metodología del trabajo y que estuvo en desacuedo con las conclusiones, aunque evitó condenar explícitamente el enfoque de Wittels. Otros oradores estaban más dispuestos a respaldar este atentado difamatorio. El repudio de Wittels a su antiguo amigo fue recibido con entusiasmo generalizado, aunque algunos miembros de la Sociedad se mostraron sin duda aprensivos acerca de la capacidad de represalia de Kraus.[57]

Freud parece haber dado buena acogida al rompimiento de Wittels con Kraus, ya que advertía que rivalizaba con éste por la lealtad de Wittels. Sus comentarios a *Die sexuelle Not* en diciembre de 1908 se habían valido expresamente de metáforas paternas. Allí observaba:

> El libro de Wittels parte de una fuente paterna y una materna. La primera, representada por *Die Fackel*, sigue en parte nuestro camino al afirmar que la supresión de la sexualidad es la raíz de todo mal. Pero nosotros vamos más lejos al decir que liberamos la sexualidad con nuestro tratamiento, pero no lo hacemos para que el hombre sea ahora dominado por la sexualidad, sino para que sea posible una supresión, un rechazo de los instintos bajo la guía de una "instancia superior".[58]

Un año más tarde, Wittels había roto por completo con el ambiente "paterno" de *Die Fackel*. Su búsqueda de un padre espiritual parecía haberse resuelto en favor de Freud. Pero incluso esta relación fue puesta en riesgo por su controversia con Kraus.

SATIRIZANDO AL SATIRISTA

Para enero de 1910, Wittels había completado su novela, *Ezechiel der Zugereiste* (*Ezequiel, visitante de fuera*). Aun antes de su ruptura con Kraus, ya planeaba "un recuento satírico semejante al *Cándido* de Voltaire".[59] Esta sátira del mundillo literario es narrada por una reen-

57 *Minutes II, p.382-93* ("La neurosis '*Fackel*'") y 473-6 ("el affaire Kraus") [No hay correlación con el segundo volúmen de las Actas en español]. Para un informe crítico de esta reunión de la Sociedad Psicoanalítica, véase Thomas Szasz, *Karl Kraus and the Soul Doctors* (Londres, 1977), pp. 31-38.

58 *Ibid.*, p. 89.

59 Fritz Wittels, *Op. cit.*, p. 135.

carnación moderna del *ingénu* de Voltaire: un candoroso visitante norteamericano llamado Ezequiel, que reacciona con deleite escandaloso ante la decadencia, la malicia e intriga que encuentra en Viena. En este marco, Wittels introdujo la figura de Benjamin Eckelhaft ("Benjamín Desagradable"), una caricatura de Kraus. Recuerda en sus memorias cómo decidió "pasar por alto todas las cualidades positivas del hombre, [para] ridiculizar su inflada vanidad, describir su infidelidad narcisista y desmontar la técnica de sus aforismos...Benjamín Asqueroso era un insulto de principio a fin".[60]

Otros miembros del círculo de Kraus, entre ellos Karl Hauer y Ludwig von Janokowski –dos de sus amigos más cercanos–, son caricaturizados bajo nombres sugerentes: Josef Windig, un adulador maestro de escuela, y Stanislaw von Sinepopowski, un remedo de la pretensión intelectual polaca. También ridiculiza a sus admiradoras, junto con el culto de la hetaira. El único miembro del círculo de Kraus tratado con alguna simpatía es Irma, apenas disfrazada bajo el nombre de Mizerl. Sin embargo, la novela contiene alusiones injuriosas a su enfermedad venérea. Todo un capítulo es dedicado al episodio cómico en que perdió su tacón durante el infortunado viaje a Venecia. Y, fiel a su teoría de que la "mujer-niña" está destinada a morir joven, Wittels agrega un capítulo de su propia invención en el que Mizerl encuentra su "muerte ejemplar". Desde el punto de vista médico, ha sido diagnosticada de "consunción galopante". Pero Ezequiel tiene su propia teoría sobre la verdadera causa de su muerte. El secreto de Mizerl es que está embarazada. Y es ley natural que una "niña" como Mizerl nunca podrá ser madre.[61]

En 1911, en el apogeo de la subsiguiente controversia, Wittels trató de justificar estas injuriosas anécdotas sobre sus antiguos amigos en dos artículos publicados en *Die Schaubühne*: "Tuve una brillante idea –escribe–, quise satirizar a los satiristas". ¿Por qué Kraus habría de ser tan sensible, cuando su propia vida estaba dedicada a la ironía y el ridículo? Wittels alega que suponía que su adversario hubiera respondido con ánimo ligero frente a lo que se pretendía como una entretenida novela.[62] En un sentido, Kraus había sido, ciertamente, atrapado en sus propias redes. Pero se deduce de las memorias de Wittels que su

60 *Ibid.*, pp. 134-5.

61 Fritz Wittels, *Ezechiel der Zugereiste*, Berlín, 1910; en especial pp. 162-8 (sobre la enfermedad venérea) y 228-33 (sobre la muerte de Mizerl).

62 Fritz Wittels, "*Mein satirischer Versuch*", ***Die Schaubühne***, 7 (1911), 331-3, 356.

autodefensa en *Die Schaubühne* era de mala fe. *Ezechiel* no fue concebida como una pieza divertida. Estaba inspirada por un "ansia de venganza".[63]

La reconstrucción de Wittels sobre sus motivos para escribir esta novela culminan en el episodio más extraño de todo este asunto:

> Una noche, mientras trabajaba en la escritura de esta novela en la que desollaba a mi antiguo amigo, me invadió un sentimiento de intensa amargura y repulsión e, impulsivamente, hice algo que luego olvidé por completo. Esto es lo que hice: rasgué un pedazo de la hoja en que escribía y, apresurado, garabatee unas líneas a Kraus, proponiéndole que olvidáramos todo el rencor y los malos entendidos entre nosotros y renováramos nuestra amistad...Poco tiempo después, llegó el décimo aniversario de *Die Fackel*, y de nuevo le escribí en tono amistoso.

Estaba –dice– en "una fase ambivalente" de "odio-amor o de amor-odio".[64]

Kraus no respondió, pero archivó las cartas para referencia futura. Así, Wittels continuó escribiendo y, al tiempo, completó su novela, "concebida como "un golpe tremendo" contra su "enemigo". Sin embargo, dudaba en publicarla, por lo que mostró en privado el manuscrito a algunos amigos. El resultado fue predecible, dada la red de comunicación que unía a un café con el siguiente. Kraus pronto fue informado de la "bomba" que yacía en el cajón de Wittels. Peor aún, Wittels fue persuadido por una joven conocida para que le prestara el manuscrito con el fin de leerlo en casa. Como era de esperarse, ella llevó el texto directamente a Kraus, quien entonces tuvo oportunidad de leer la novela por lo menos doce meses antes de ser publicada. "Fue años después –agrega Wittels– que me enteré de este acto de traición".[65]

Pronto, Kraus se dio a la tarea de impedir la publicación. Un método fue la amenaza de acción legal, pero Wittels y su editorial berlinesa, Egon Fleischel y Cía., estaban dispuestos a correr ese riesgo. Un método más insidioso implicaba valerse del circuito del rumor y contra-rumor de los cafés para así intimidar a Wittels y quebrar su ánimo. Se corrió entonces el rumor de que había escrito, en secreto, algunos artículos para la *Neue Freie Presse*, periódico anatemizado por Kraus y su círculo, inclusive por Wittels mismo. Éste aseguró a Kraus

63 Fritz Wittels, "*Wrestling...*", p. 136.
64 *Ibid.*, pp. 135-6.
65 *Ibid.*, pp. 136-7.

–vía intermediario– que jamás había escrito para esa publicación. Luego se enteró que Kraus había respondido con el comentario: "¡Claro que no! ¡Nunca lo dejaría!". Comentarios de ese tipo "pasaron de boca en boca en los cafés, de él a mí, de mí a él, aunque jamás nos vimos. Se arrogó un poder mágico sobre mi persona y sobre mi pluma que terminó por molestarme, ya que sentí que había algo de cierto en ello. No podría producir hasta que primero se publicara el maldito libro".[66] Sin embargo, antes de eso, Wittels tuvo que enfrentar un obstaculo todavía más formidable: la autoridad de su segundo "padre espiritual", Sigmund Freud.

Freud estaba bien enterado de la ruptura entre Kraus y Wittels, producida a partir de la publicación de *Die sexuelle Not*. Podría haberse sentido más bien aliviado por este acontecimiento, ya que consideraba que Kraus ejercía una influencia nefasta sobre uno de sus protegidos. Freud mismo quedó envuelto en la disputa cuando recibió la petición de intervenir con Wittels para que no publicara su novela. La petición vino del propio Kraus. Freud fue abordado a través de uno de los parientes de Wittels, un decano de la psiquiatría en Praga. También fue advertido por el abogado de Kraus que la publicación de la novela de Wittels resultaría en una acción legal que traería descrédito a toda la Sociedad Psicoanalítica.

La jugada más eficaz de Kraus consistió en hacerle mostrar a Freud las dos cartas afectuosas que Wittels le enviara en el momento mismo en que componía su injuriosa novela. Las cartas, al parecer, no han sobrevivido, pero deben haber sido en extremo cordiales, quizás incluso íntimas en tono, ya que Freud, por increible que parezca, las describió como "cartas de amor". Kraus mismo, en una alusión críptica –ocho años más tarde–, también se refirió a ellas como "*Liebesbriefe*".[67]

En un principio, Freud estaba renuente a intervenir. Pero debe haber recordado que, en 1906, Kraus había venido en su ayuda con respecto a un asunto que le era igualmente embarazoso: la disputa con su antiguo amigo, Wilhelm Fliess.[68] Sin revelar a Wittels que se le habían mostrado las "cartas de amor", Freud se contentó con preguntarle si era cierto que se difamaba a "una dama" en la novela. Wittels lo negó; y, por un tiempo, el asunto se dejó en paz.

66 *Ibid.*, p. 139.
67 *F.* 484-98: 140.
68 *Ibid.*, 210: 26-7.

Durante 1910, Wittels vio a Freud casi diario, ya que lo asistía en el tratamiento de un paciente hospitalizado. Por esas fechas, la novela había sido impresa y estaba lista para su publicación. Los intermediarios de Kraus redoblaron esfuerzos para persuadir a Freud a que interviniera:

> Un día [recuerda Wittels] Freud me pidió, a quemarropa, que lo dejara leer el manuscrito impreso. Lo leyó en 24 horas y lo regresó, diciéndome: "Resumiré mi veredicto en una frase: Usted no pierde nada si no publica este libro; usted pierde todo si lo hace. La novela es mala. Hay algún buen pasaje en ella porque el autor no pudo negarse a sí mismo por completo –eso es todo. Más aún, usted no me ha dicho la verdad; hay allí todo un chisme sobre una joven".

Wittels trató de defender la justeza de su causa, pero Freud "se desesperó y dijo: 'Despreocúpese de la mujer. Él era su amigo. Cuando una amistad se rompe, por cualquier causa, uno tiene que guardar silencio.'" Y Freud se refirió a su propia ruptura con Fliess. Finalmente, "se encolerizó y dijo: "El psicoanálisis es más importante que sus tontas controversias. ¿Por qué habría de permitir que lo dañara su ofensivo libro?'" Más tarde, Freud (y ésta es una indicación de la seriedad y generosidad de su intervención) ofreció reembolsar a Wittels todos los costos de impresión y publicación a su cuenta, si accedía a retirar el libro.[69]

En todo caso, Wittels pospuso la decisión hasta el otoño de 1910, a pesar de las continuas amonestaciones de Freud para que resolviera el asunto: "Aún me debe una decisión" –decía. Por último, declaró: "Usted no tiene lugar en mi círculo si publica este libro". Estas palabras –recuerda Wittels– "zanjaron la cuestión y permitieron decidirme en forma definitiva a publicar. Era demasiado obstinado para que alguien me amenazara".[70] Wittels fue obligado a renunciar de la Sociedad Psicoanalítica. *Ezechiel* apareció en otoño de 1910, con el rostro burlón del pícaro adornando su portada.

Es difícil no sentir cierta admiración por Wittels en este trance: por la pura obstinación con que desafió a sus dos "padres espirituales", publicó su despreciable libro y enfrentó las consecuencias. Se encontró condenado al ostracismo por los dos círculos de mayor fuerza intelectual de Viena. Dadas las ceñidas redes de padrinazgo, tanto en literatura

69 Fritz Wittels, "*Wrestling...*", pp. 139-140.
70 *Ibid.*, pp. 140-1.

como en medicina, ¿cómo sobreviviría? La respuesta reside en que no debe concebirse a estos círculos como un sistema estático. Cual estructuras celulares orgánicas, constantemente se modificaban, se sustituían y renovaban. Wittels no podría haber desafiado a Freud en forma tan temeraria de no ser porque, varios meses atrás, había sido admitido a un nuevo círculo de padrinazgo. En el verano de 1910, Rudolf von Urbantschitsch, director del prestigioso Sanatorio Cottage de Viena y miembro del círculo de Freud, le había ofrecido un puesto allí. Para un joven médico judío ésto representaba un enorme ascenso en la escala social, ya que el Sanatorio estaba sufragado por miembros de la dinastía Habsburgo, incluido el archiduque Francisco Fernando. La asociación con Urbantschitsch impulsó a Wittels en su carrera médica.[71]

Wittels tuvo ahora que enfrentar un feroz y reñido litigio que Kraus iniciara contra él y su editor berlinés. Formalmente, el caso no estaba gestionado a nombre de Kraus, sino de Irma Karczewska y Ludwig von Janikowski. El relato de Wittels sobre el proceso judicial ofrece otro atisbo tras bambalinas. Kraus dispuso para que las "cartas de amor" fueran leídas en la corte, junto con un reporte detallado de las fallas de carácter de Wittels. Cuando Wittels mismo tomó el estrado, trató de negar que alguno de los episodios de la novela aludiera a personas reales. Pero las referencias a Irma, incluido el episodio del tacón roto, eran demasiado transparentes; por su parte, la caricatura de Janikowski (quien padecía una incipiente enfermedad mental) era especialmente ofensiva. Así, Wittels perdió el caso y la novela tuvo que ser retirada, aunque para entonces ya circulaban cuatro impresiones.

Wittels no era un hombre que se intimidara con facilidad. Su respuesta a la decisión de la corte consistió en realizar una serie de cambios cosméticos a fin de disfrazar las referencias personales en la novela. Mizerl fue rebautizada como "Dorl", y el episodio del tacón roto se convirtió en una disputa por un vestido rasgado. Sinepopowski se transformó en Boris Popow, un búlgaro, con lo que la sátira a las pretensiones intelectuales polacas perdió sentido. Pero muchos de los pasajes más ofensivos, que no habían sido afectados por la acción legal, permanecieron intactos: por ejemplo, la escena donde Eckelhaft es víctima de un ataque físico y de injurias antisemitas. Wittels acató pues la letra del mandato judicial, pero no su espíritu. *Ezechiel* fue por

71 Cfr. Rudolph von Urban, *Myself Not Least: A Confessional Autobiography of a Psychoanalyst and Some Exploratory Case Histories*, Londres, 1958; en especial , pp.102-15.

completo recompuesta (ahora en tipos Latin) y vuelta a publicar en Viena, en 1911, por Huber & Lahme.[72]

No hubo represalia de Kraus tras la republicación de la novela. Tampoco cumplió su promesa de reseñar el juicio en *Die Fackel*.[73] Explicaba la omisión diciendo que dar mayor atención al asunto sólo alimentaría los sentimientos de "amor-odio" de su oponente.[74]

Pero había sin duda otras razones. Kraus no podría haber iniciado una polémica a gran escala sin el riesgo de comprometer aún más la reputación de Irma y menoscabar sus oportunidades de un matrimonio feliz. También Freud podría haber sido arrastrado a la controversia. Pero Wittels, por medio de un intermediario, hizo "saber a Kraus que Freud había hecho todo lo posible por impedir la publicación de mi libro".[75] El enojo de Kraus por el descarrío de Wittels debe, por tanto, haberse contrapesado por su respeto a la integridad de Freud. El hecho de que, en sus polémicas contra el psicoanálisis, Kraus jamás haya atacado al dirigente del movimiento, indica su estimación tácita del papel jugado por Freud en esta controversia.

FREUD Y LAS CARTAS DE AMOR

El conflicto entre Kraus y Wittels tuvo una posdata que muestra cuánto se conmovieron todos los implicados, Freud el que más. Después de servir en la guerra con una misión médica austriaca en Turquía, Wittels reanudó su carrera como autor y médico, en la Viena de los años veinte. Un encuentro casual con Wilhelm Stekel en 1920 reavivó su interés por el psicoanálisis. Stekel, tras una áspera disputa con Freud, había sido expulsado de la Sociedad Psicoanalítica en 1912 y ahora tenía su propia boyante escuela de Psicoanálisis Activo. Wittels se sometió entonces a uno de los psicoanálisis poco convencionales de Stekel, conducido durante largos paseos por los bosques de Viena. "Tuve en este análisis –recuerda– experiencias muy estremecedoras e hice descubrimientos que me sorprendieron grandemente, aunque yo mismo practicaba el psicoanálisis desde 1908".[76] Las discusiones pormenori-

72 Fritz Wittels, *Ezechiel der Zugereiste*, Fünfte Auflage, Viena, 1911.
73 *F.* 311-12: 56.
74 *Ibid.*, 484-98: 140.
75 Fritz Wittels, "*Wrestling...*", p. 140.
76 *Ibid.*, p. 161.

zadas de su novela *Ezechiel* con Stekel fueron cruciales para este proceso de autovaloración.

El producto paradójico del encuentro con Stekel fue que Wittels escribió un libro sobre Freud. Fue publicado en alemán en 1924 y reimpreso en inglés poco después bajo el título de *Sigmund Freud: His Personality, His Teaching & His School* [*Sigmund Freud: su personalidad, su enseñanza y su escuela*]. Este relato de primera mano sobre Freud y su círculo tiene un enorme valor documental. También contiene una sección sobre las "hetairas" que puede leerse como un compendio de la relación triangular de Wittels con Kraus e Irma:

> El inmenso éxito de las mujeres que son deseadas con pasión y profundamente amadas depende de los impulsos homosexuales en los hombres. El culto a las hetairas de nuestros días no es menos homosexual que aquél de la Grecia clásica. Lo que un hombre ama de la hetaira son los demás hombres que han estado o están en sus brazos. Como el impulso homosexual es inconsciente, no puede manifestarse en la forma de un amor directo por otro hombre.[77]

Ésta es, claramente, una reflexión cifrada de sus propios vínculos anteriores. Su análisis con Stekel le permitió reconocer el componente homosexual inconsciente en su relación de amor-odio con Kraus. A fines de 1923, Wittels envió a Freud una copia anticipada de la edición alemana de su libro. Las reacciones de Freud fueron ambivalentes. Le irritaba en particular que el libro estuviera escrito desde una posición favorable a Stekel. La obra de Freud es tratada con gran respeto, pero Wittels hace algunos comentarios ásperos acerca de su personalidad autoritaria. La copia de Freud existe todavía en el Museo Freud de Hampstead, con anotaciones marginales que expresan su enojo al haber sido (según creía) tan calumniado. Escribió entonces una carta a Wittels, exponiendo algunas de sus objeciones al libro. La carta concluía con un reconocimiento de mala gana al valor de la obra de Wittels, si bien no podía aprobarla en su totalidad. Con el permiso de Freud, esta carta fue traducida y publicada como prefacio a la edición inglesa del libro de Wittels.

Freud reconoce que el libro no es "hostil" ni "indebidamente indiscreto". En esta carta, su objeción central es que la adopción de Wittels del punto de vista de Stekel sin duda ha menoscabado sus aciertos. "Desa-

77 Fritz Wittels, *Sigmund Freud, His Personality, His Teaching and His School* (trad. por Eden y Cedar Paul), Londres, 1924, p. 212.

fortunadamente –continúa– su relación con Stekel impide cualquier otra tentativa de mi parte para despejar el malentendido". No sorprende que Freud se haya sentido provocado. Wittels compara el autoritarismo de Freud con el de Jehová, al punto de sugerir que él sufre de "complejo de Jehová". No sólo describe la actitud de Freud hacia Stekel como "rencorosa", sino que también propone que su carácter haya sufrido un "retorcimiento permanente", derivado de su infancia, que lo impulsa a repudiar, una y otra vez, a sus amigos más cercanos. La ofensa de Stekel consistió en desafiar "el dogma de infalibilidad de Freud" en asuntos como la homosexualidad y la masturbación. Le da, pues, crédito por haber sacudido "la influencia hipnótica emanada de la imponente personalidad de Freud".[78]

En muchos momentos, el capítulo de Wittels sobre la disputa entre Stekel y Freud se lee como un relato cifrado de su propia ruptura con Kraus. El nombre de Kraus no aparece en el libro, aunque hay una alusión a su célebre definición del psicoanálisis como "la enfermedad de lo que pretende ser la cura".[79] La correspondencia no publicada de Wittels con Freud revela, sin embargo, que aquél escribió, en efecto, un capítulo sobre su propia expulsión de la Sociedad Psicoanalítica (que debió referirse a Kraus, Irma y *Ezechiel*). Este capítulo fue omitido del libro por razones que Freud aprobó. Así, este libro también es significativo por su silencio. Ciertamente, la correspondencia subsecuente entre Freud y Wittels muestra que las experiencias más cargadas de emoción son las que tienden a borrase con más facilidad.

Después de leer el capítulo suprimido sobre los acontecimientos de 1910, Freud escribió a Wittels una carta insólita (fechada en Viena, el 24 de diciembre de 1923) donde elucidaba la controversia con Kraus. Se cita el texto de la carta, tal como Wittels lo tradujera en sus memorias:

> Querido Doctor,
>
> Hizo bien en no incluir en su libro el capítulo que me envió. Pertenece a una continuidad diferente. Al leerlo, se refrescó mi memoria de esos acontecimientos. No puedo recordar, por supuesto, todo lo que se

78 *Ibid.*, pp. 11-13 y 216-33. El pasaje sobre Jehová (p. 28) es uno de los que Freud marcara con un airado signo de exclamación en su copia del libro, *Sigmund Freud: Der Mann, die Lehre, die Schule*, Leipzig, 1924, p. 21. La frase "complejo de Jehová" no aparece en este contexto, pero Wittels explica en sus memorias (p. 186) que ésto es lo que quiso decir.

79 *Ibid.*, p. 223; Cfr. *F.* 376-7: 21.

supone que dije o hice, pero no dudo en absoluto que su presentación sea la correcta. Me asombró, sin embargo, un punto. ¿Será posible que haya Ud. olvidado por completo el único motivo que llevó al rompimiento de nuestras relaciones?, ¿me permite recordárselo? Es cierto que el "escándalo" con que nos amenazaba la otra parte me era muy desagradable, y habría sacrificado mucho por evitarlo. Pero sin duda no a usted personalmente, a quien apreciaba. A eso sólo fui llevado cuando el abogado me dijo que usted había dirigido algunas cartas afectuosas a cierta persona, mientras se ocupaba en escribir su pasquín. Ya no recuerdo si él me mostró estas cartas o si prometió hacerlo, pero mi memoria no puede fallar en el hecho de que, cuando le pregunté a usted, no negó estas cartas y reivindicó su derecho a actuar de forma tan inconsistente porque sus sentimientos eran ambivalentes. Su insistencia sobre este punto: mezclar el mundo real con el analítico, su rechazo a corregir este error, éso fue lo que me sorprendió entonces. Siempre consideré desventajosa la influencia de Kraus sobre usted y pensaba entonces que usted habría sucumbido a ella para siempre y que estaría prejuiciado eternamente. Su más reciente comunicación me ha tranquilizado sobre este punto; pero tendrá que admitir que una presentación de su *affaire*, omitiendo esta cuestión, sería injusto; por otra parte, es imposible mencionarla.

Saludos cordiales y los mejores
deseos para Navidad,
Suyo,
Freud.[80]

Luego de recibir esta carta, Wittels se percató que, de hecho, había olvidado –reprimido– el recuerdo de esas cartas a Kraus. Su explicación es que se encontraba temporalmente debilitado por la muerte de su padre y por "el extraño mundo triangular" en que había vivido entonces. Retrospectivamente, reconocía su error:

Si bien veo claramente que no debía haber publicado mi novela, nunca me culpé por la "ambivalencia" de la situación. Expongo el asunto con tal extensión por el punto débil de mi caso: olvidé las cartas. El fenómeno del olvido siguió al mecanismo que hiciera famoso Nietzs-

80 Fritz Wittels, "*Wrestling...*", p.148. La traducción de esta carta ha sido cotejada con el original en la Biblioteca del Congreso y se consideró precisa. La única desviación significativa es que Wittels utiliza las palabras "cartas afectuosas" [*affectionate letters*] en lugar de la frase de mayor carga emotiva, "*zärtlich werbende Briefe*", empleada por Freud.

che: "Esto es lo que has hecho, dice tu memoria. No pude haberlo hecho, dice tu orgullo. Y como de paso, la memoria cede".[81]

A pesar de sus reservas al libro de Wittels, Freud parece haberlo perdonado. Así, en 1925, Wittels fue readmitido a la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Ésta es quizás la única ocasión en que un discípulo que había caído en desgracia recibió luego el perdón de Freud, un signo del especial aprecio en que Freud lo tenía, a pesar de su conducta ambivalente.

Unos años más tarde, en 1928, Wittels emigró a Nueva York para comenzar una nueva (y muy exitosa) etapa en su carrera. Su correspondencia no publicada muestra que Freud mismo lo animó a dar este paso.[82] Wittels se convertiría en una figura sobresaliente en la comunidad psicoanalítica de Nueva York, un defensor de la ortodoxia freudiana contra los herejes como Karen Horney.[83] Su libro sobre Freud, el primer estudio biográfico de su tipo, había contribuido a establecer su reputación en el mundo de habla inglesa; y pronto le fue solicitado por un editor norteamericano para preparar una nueva impresión. Otra vez escribió a Freud para pedirle consejo. ¿Debería publicar una segunda edición revisada o "un libro totalmente nuevo"?

Freud respondió con cierto detalle en una carta (fechada el 8 de enero de 1929) que da luz a las anteriores controversias. La carta se cita, de nuevo, en la traducción de Wittels:

Querido Doctor,

Le escribo de inmediato tras recibir su carta del 28 de diciembre, en la que encuentro un pasaje inexplicable que me vuelve aprensivo. Éste es su texto: "Me piden aquí una segunda edición de mi pecado de 1923 (la biografía) y usted puede imaginar mi vergüenza. Pienso y pienso y no puedo encontrar la vía adecuada. Quizás debiera dejar que se agote la edición del libro." Pues resulta que no entiendo su vergenza y pienso que no hay forma de errar la vía adecuada. Todos los antecedentes apuntan a eso. Permita que le presente un breve resumen: En 1923, sin pedir mi autorización, usted publicó una biografía mía que, en muchos aspectos, pintaba una odiosa caricatura de mi persona. Tuvo gran éxito en el público debido a su don de buena presentación, por el interés de

81 *Ibid.*, p. 181.

82 Sigmund Freud, carta del 20 de abril de 1928 a Fritz Wittels (Biblioteca del Congreso).

83 Cfr. Susan Quinn, *A Mind of her Own: The Life of Karen Horney*, Londres, 1987, pp. 337-40.

su tema y porque era un regalo para la disposición mundial al chismorreo. Es cierto que usted no tenía entonces ninguna relación personal conmigo y no estaba obligado a nada. Lamenté que hubiera escrito este libro. Pensé que me habría guardado cierta estima de encuentros anteriores. No creí haberle cometido una injusticia. Jamás imaginé que, bajo la influencia de Stekel, usted hubiera podido armar tal imagen de injusticia. Para ello, usted tuvo que olvidar la verdadera causa de nuestra separación. Es muy extraño que lo haya conseguido. Permítame ser cauteloso y recordárselo. Al tiempo que reñía con Kraus usted escribía parodias en su contra y, simultáneamente, le enviaba cartas amistosas. Cuando se le interrogó sobre ésto, usted respondió desafiante que se sentía ambivalente y que no permitiría que se le despojara del privilegio de actuar de acuerdo con sus sentimientos. Sin embargo, para nosotros –no sólo para mí– esta negativa a una corrección cultural de una actitud impulsiva pareció ser incompatible con las obligaciones de un analista al público.[84]

Incluso con este intercambio epistolar, el episodio de Kraus no quedó cerrado. En el verano de 1933, con los nubarrones de la tormenta nazi sobre Austria, Wittels visitó a Freud por última vez. Comenzaron a hablar nuevamente de la biografía de Wittels y de los pasajes que Freud consideraba inconvenientes. De pronto (recuerda Wittels), Freud cambió de tema y, encolerizándose, dijo: "'No fue sólo la biografía; están esas cartas que escribió a Kraus, verdaderas "cartas de amor", mientras que se ocupaba en atacarlo. Eso fue muy injusto de su parte, y no sólo eso, fue un acto de cobardía'". "Apenas podía creer lo que escuchaba –continúa Wittels. 'Profesor –dije–, ¿se da cuenta que ésto pasó hace 25 años?' Me hizo un gesto reconfortante. 'Lo sé –dijo– pero usted estaba cercano a mí'".[85]

Esta última conversación, acaecida cuando Freud estaba por cumplir los ochenta años, muestra la profundidad de las emociones que corrían en ese triángulo erótico original. Sugiere, de hecho, que Freud no era un árbitro imparcial, situado por fuera de la controversia. También él estaba atrapado en una compleja red de sentimientos. Eran "cartas de amor" –dice Freud– y "usted estaba cercano a mí". Sin duda, Freud

84 Fritz Wittels, "*Wrestling...*", p.182. Citada de una traducción (incompleta) de Wittels en sus memorias. La carta concluye con comentarios sobre Stekel. Desafortunadamente, el original no pudo ser rastreado en la Biblioteca del Congreso. Las cartas de Wittels a Freud fueron al parecer destruidas en 1938, cuando la familia Freud se vio obligada a dejar Viena. Cfr. Anna Freud, carta del 15 de diciembre de 1951 a la viuda de Wittels, Poldi Goetz Wittels (colección de Gerhard Fichtner, Tubinga).

85 *Ibid.*, p. 189.

formaba parte de un triángulo sentimental masculino, en el que tanto él como Kraus –los dos "padres espirituales"– competían por la lealtad y el afecto de su hijo pródigo.

Después de todo, ¿qué fue lo que mantuvo, en principio, unido a esos dos círculos intelectuales? Es evidente que no fueron sólo las ideas. También las energías libidinales de atracción y rivalidad jugaron un papel en esa explosión de creatividad, en la cultura de los cafés de Viena. En este sentido, la subcultura erótica no formaba en realidad una dimensión aparte. Toda la red de esfuerzo intelectual y artístico estaba fusionada con energía erótica. Para comprender estas complejas interacciones –con sus tintes homosexuales inconscientes– es necesario cuadrar el círculo, colocando un nombre principal en cada esquina: Freud, Kraus, Wittels, Stekel. En el centro hay un espacio en blanco donde tenemos que insertar un nombre que se ha querido borrar de la historia cultural de Viena: Irma Karczewska, la "mujer niña".

Agradecimientos:

Agradezco al Instituto Psicoanalítico de Nueva York por permitirme el acceso a los trabajos de Wittels; a John R. Wittels por dar su autorización para citar de los artículos no publicados de su padre; a la Biblioteca del Congreso (Washington), la Biblioteca de la ciudad de Viena, el Museo Freud (Londres) y Gerhard Fichtner (Tubinga) por permitirme consultar la correspondencia no publicada y otras fuentes, y al Sigmund Freud Copyrights por su permiso para citar las cartas de Freud.

Quisiera, en especial, agradecer a Sophie Schick (Viena) por sus comentarios de un borrador de este artículo y por ayudar a mi comprensión de las complejas relaciones de Kraus.

Traducción: Antonio Montes de Oca T.

ARTEFACTOS CLÍNICOS

RETRATO DEL ANIDEÍSMO COMO SIGNIFICANTE

Danielle Arnoux

> El médico, impregnado sin saberlo de costumbres ideológicas, se demora en las construcciones idéicas, y no ve que no son más que una decoración que le oculta una arquitectura.[1]

Se ha repetido mucho como algo que cae por su propio peso, con el pretexto de que Lacan mismo lo había dicho, que Gaëtan Gatian de Clérambault había sido el único maestro de psiquiatría de Lacan. Esta declaración merece ser precisada y situada en cada uno de los diversos contextos en los que intervino. Lacan dice, cada vez que menciona a su "maestro" Clérambault, algo inédito y diferente. Allí, Clérambault no se encuentra siempre concernido de la misma manera. Intentaré aportar aquí una hipótesis de lectura sobre aquello de lo que se trata en el seminario *Las estructuras freudianas de las psicosis* en 1955-1956.[2]

Señalemos algunos antecedentes. Se puede evidentemente anotar primero el hecho del paso de Lacan por la *Enfermería especial* en

1 Gaëtan Gatian de Clérambault, *Œuvre Psychiatrique*, París, PUF, 1942, Reedit. *Œuvres Psychiatriques*, Frénésie, 1987, p. 486. En las próximas referencias *O.P.*

2 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes dans les psychoses*, seminario 1955-1956. Hago una elección al establecer así este título antes que el que fue conservado para la publicación de ese seminario *Les Psychoses*, en Seuil, en 1981; esta posición es coherente con el hecho de que continuaré citando aquí ese seminario en su versión estenográfica.

1928-1929, pero aun sabiendo que Lacan hizo en esa época un viaje a Marruecos, nada nos permite afirmar que fuera tras las huellas del maestro. En 1931, en el artículo "Structure des psychoses paranoïaques"[3] aparece por primera vez este homenaje público, a partir del cual se produce una terrible ruptura, algunos de cuyos efectos son descifrables en la tesis de 1932.[4]

Después, dos veces –en 1932 y en 1946– el amigo, el par, el compañero Henry Ey y el maestro G.G. de Clérambault son requeridos, citados juntos de algún modo por Lacan, en lugares respectiva y sucesivamente de aliado y adversario. Lacan sitúa plenamente este debate en 1946, en Bonneval, como un torneo de palabras en el que se trata de combatir por la verdad y recordará entonces a Henry Ey:

> Debido a nuestras primeras defensas teóricas, hubimos de entrar por el mismo lado en la liza, no lo hago tan solo para asombrarme de que hoy nos hallemos en tan opuestos puntos.[5]

1932 CONTRA EL ORGANICISMO

Lacan toma, cada vez, el mismo partido. Se opone a los "fieles defensores de la 'doctrina organicista'".[6] Clérambault es situado sin matices entre estos partidarios cuando, en su tesis, Lacan critica y rechaza violentamente las teorías profesadas entonces por el maestro de la Enfermería especial. La noción de personalidad que ahí promueve da sentido a lo que él llama psicogenia de un síntoma. Él mismo forjó los términos de "psicogenia" y "psicogenismo" antes que emplear los

3 Jacques Lacan, "Structures des psychoses paranoïaques", *La semaine des hôpitaux*, Paris, 7 de julio de 1931.

4 Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personalité*, París, Le François, 1932. Reeditado en Seuil, 1975; lo citaré a continuación anotando simplemente T [en español; Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México, 1985]. Si se desea explicitar este punto, refiérase a D. Arnoux "La rupture entre Jacques Lacan et Gaëtan Gatian de Clérambault", *Revue du Littoral* 37, París, EPEL, 1993.

5 Jacques Lacan. "Propos sur la causalité psychique", pronunciado el 28 de septiembre de 1946 en las jornadas psiquiátricas de Bonneval; publicado en *Le problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*, por Lucien Bonnafé, Henri Ey, Sven Follin, Jacques Lacan y Julien Rouart, Desclée de Brower, 1950; reeditado en *Écrits*, Seul, París, 1966, p. 152 [*Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1984, p. 143].

6 T, p. 45, n. 30 [*De la psicosis...*, *op. cit.*, p. 41, n. 30].

que se usaban de psicogénesis y de psicogenetismo. Esta elección podría significar su inquietud por renovar la problematización de un viejo dualismo con el que no está de acuerdo.[7]

La personalidad, tal como Lacan la define en su tesis, juega con mecanismos de naturaleza orgánica y, al mismo tiempo, la psicosis paranoica es un modo de reacción de la personalidad a situaciones vitales cuya significación es humana, se relaciona con un conflicto de la conciencia moral.

> Así, pues, en cada entidad psicopatológica habrá que dar a conocer los mecanismos orgánicos y los mecanismos psicógenos.[8]

Lacan propone una definición:

> Es psicógeno un síntoma –físico o mental– cuyas causas se expresan en función de los mecanismos complejos de la personalidad, cuya manifestación los refleja y cuyo tratamiento puede depender de ellos.[9]

La tesis de Lacan está explícitamente de acuerdo en su parte crítica y polémica con las posiciones sostenidas por Henri Ey en 1932. Dos artículos aparecidos en *L'évolution psychiatrique* manifiestan este compañerismo.

En el primero, titulado "La noción de constitución (ensayo crítico)", Ey denuncia la perogrullada por la cual, con la noción de constitución, un hecho (una descripción, una resultante) se convierte en su propio factor de explicación.[10] Muestra que

7 T, p. 45 [*De la psicosis...*, *op. cit.*, p. 41]. El término psicogenia no se opone simétricamente al de organogénesis como es el caso del de psicogénesis; las preguntas son desplazadas: "En efecto, actualmente ya nadie duda de la organicidad de lo psíquico, ni sueña en hacer del *alma* una causa eficaz", T, p. 45, n. 30 [*De la psicosis...*, *op. cit.*, p. 41, n. 30]. Sin embargo el clima es tal, que Lacan puede hacer la observación en una nota respecto de la parálisis general que no es una verdadera psicosis: "La inanidad de las objeciones que se suelen lanzar contra las investigaciones psicógenas, inanidad que podría quedar demostrada mediante el aislamiento de una entidad como la parálisis general por ejemplo. Son verdaderas objeciones de pereza", T, p. 139, n. 92 [*De la psicosis...*, *op. cit.*, p. 126, n. 92].

8 T, p. 46 [*De la psicosis...*, *op. cit.*, p. 43].

9 T, p. 45 [*De la psicosis...*, *op. cit.*, p. 41].

10 Pensamos en Molière y en sus célebres réplicas del *Médico a la fuerza*: –Os afirmo que vuestra hija es muda. –Eso proviene de que ha perdido el habla. –Todos nuestros mejores autores os dirán que es el impedimento de la acción de su lengua.

> la hipótesis constitucionalista, en la medida en que hace derivar los caracteres psicológicos de factores puramente hereditarios u orgánicos, desconoce toda la acción creadora del medio en psicología.[11]

En el otro artículo, "La noción de automatismo en psiquiatría", Ey opone "orgánico" (fortuito y mecánico) a "psicoanalítico" (significativo e intencional).[12] Precisa incluso que utiliza "psicoanalítico" como sinónimo de "psicógeno" o "psicológico", ya que el psicoanálisis es una teoría extrema de lo psicógeno. Deja de lado la noción de automatismo en Clérambault, pero no puede impedirse hacer una observación en apoyo de su tesis: señala que el organicista Clérambault, con la finalidad de mostrar el origen orgánico de los fenómenos de automatismo alucinatorio, se las ingenia para reducirlos a actividades elementales y neutras. Ey considera que la noción de automatismo es ambigua y concluye en una limitación recíproca de las dos etiologías que se disputan el campo de la psiquiatría. En la tesis, Lacan sigue sus pasos al declarar:

> Cuando el orden de la causalidad psicógena, tal como lo hemos definido antes, se modifica con la intrusión de un fenómeno de causalidad orgánica, se dice que hay *fenómeno de automatismo*. Este es el único punto de vista capaz de resolver la ambigüedad fundamental del término *automático*, permitiendo comprender a la vez su sentido de *fortuito* y de *neutro*, que se entiende en relación con la causalidad psicógena, y su sentido de *determinado*, que se entiende en relación con la causalidad orgánica.[13]

1946 POR UNA PSICOGÉNESIS

Catorce años después, en 1946, en el congreso de Bonneval organizado por Henri Ey sobre el tema de la psicogénesis, Lacan interviene presentando su magnífico escrito "Acerca de la causalidad psíquica".[14] Lacan, quien desde su tesis ha desarrollado el conocimiento paranoico

11 Henry Ey, "La notion de constitution (essai critique)", en *L'évolution psychiatrique*, segunda serie, n. 4, París, 1932, pp. 52-53.

12 He aquí la cita exacta: "Lo que hay en el fondo de la noción de psiquismo es la significación, es una finalidad y una intención, lo que hay en el fondo de la idea de 'orgánico' es lo fortuito". H. Ey, "La notion d'automatisme en psychiatrie", *L'évolution psychiatrique*, segunda serie, n. 3, 1932, pp. 28-29.

13 T, p. 128 [*De la psicosis...*, *op. cit.*, p. 115].

14 Jacqes Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 15 [*Escritos 1*, *op. cit.*, p. 142].

y ha forjado el concepto del estadio del espejo, da un vuelco a sus alianzas. La primera parte de su exposición se titula: "Crítica de una teoría organicista de la locura, el organodinamismo de Henri Ey". Al mismo tiempo que critica a H. Ey, rinde homenaje a Clérambault y lo pone de su lado en cierta forma, y esta vez desde el punto de vista de la psicogénesis.

> Ha hecho más que nadie (lo que quiere decir más que Ey, al cual, no lo olvidemos, Lacan se dirige) en pro de la tesis psicogenética.[15]

> Pretendo haber seguido su método en el análisis del caso de paranoia que constituye el objeto de mi tesis, caso del cual demostré la estructura psicogenética.[16]

En 1946, "la locura es vivida, toda, en el registro del sentido". Se pueden "estudiar las significaciones de la locura" como bien nos sugieren los modos originales que muestra el lenguaje ahí. Y Lacan, aunque lo califique de diaforesco, define el término de "ideogénico" (pero, ¿no se las ha ingeniado él mismo para calcar la genial "psicogenia" de ese modelo?), como "búsqueda de los límites de la significación".[17] La teoría del maestro, ciertamente, era falsa, pero esta falsedad misma era heurística, pues él fabricaba "una especie de anatomía", dice Lacan, que le permitió

> desplegar, de un modo cuyo alcance único es de comprensión, ese magnífico abanico de estructuras que va desde los denominados "*postulados*" de los delirios pasionales hasta los fenómenos calificados de *basales* del *automatismo mental*.[18]

Lacan se acuerda sin duda de las numerosas indicaciones de Clérambault sobre el caracter de metáforas "que bien podrían ser calcadas de una realidad"[19] de los modelos anatómicos o eléctricos sin cesar reubicados por él. Sin embargo, "la ideología mecanística de metáfora" –como Lacan designará lo que continúa siendo "ciertamente muy

15 *Ibid.*, p. 168 [*Ibid*, p. 158-159].

16 Cuando Lacan dice "pretendo haber seguido su método", notemos al menos un punto de convergencia manifiesta donde Clérambault profesa: "El fin explica el comienzo; el comienzo no podría explicar el fin" (*O.P.* p. 468). ¿Acaso no está ahí lo que encontramos en la tesis en la forma: "La naturaleza de la curación nos demostrará la naturaleza de la enfermedad"? (T, p. 249 [*De la psicosis..., op. cit.*, p. 226].

17 Jacques Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 168 [*Escritos 1, op. cit.*, p. 158].

18 *Idem.*

19 *O.P.*, p. 553, para esta cita; la referencia a una metáfora se encuentra también en las pp. 563, 571, 573.

criticable" veinte años después–[20] resulta que "le otorga el espíritu" de Clérambault a un estudio minucioso de estructuras esencialmente verbales como atestigua el hecho de que aquí Lacan lo cite en compañía de Paul Guiraud.[21] Así, Lacan puede decirle a Ey que Clérambault ha sido su maestro "en la observación de los enfermos".[22]

1955 EXPLICAR CON SIMBÓLICO IMAGINARIO Y REAL

En 1955, desde la primera sesión del seminario *Las estructuras freudianas en las psicosis*, Lacan parece haber cambiado nuevamente de rumbo. Ese mismo Clérambault que "pasa por haber sido el defensor feroz de una concepción organicista extrema"[23] –y es el punto de vista de la tesis–, luego, que "ha hecho más que nadie por la tesis psicogenética" –y es dicho a H. Ey–, se vuelve aquí ¡"indispensable"! Así pues, se formula una pregunta: Clérambault (quien se suicidó en 1934 sin haber cambiado manifiestamente de chaqueta entre 1932 y 1934), ¿había, sin embargo, a lo largo del tiempo, sostenido una cosa y la contraria? O bien ¿Lacan no escuchaba más que lo que, en cada momento oportuno, le aportaba el agua necesaria a su molino? Estas dos hipótesis no son contradictorias. De cualquier modo elaboraremos una tercera, confiando en este nuevo movimiento de Lacan respecto de Clérambault:[24] el marco demasiado estrecho de esta oposición dualista entre causalidad orgánica y causalidad psíquica le sentaba a Clérambault tan mal como a Lacan. Éste va a mostrar, en efecto, cómo este

20 Jacques Lacan, "De nos antécédents", Écrits, op. cit., p. 65 ["De nuestros antecedentes", *Escritos 1, op. cit.*, p. 59].

21 Paul Guiraud concluye "que estos delirios se desarrollan como verdaderos neoplasmas psicológicos", en "Las formas verbales de la interpretación delirante", *Annales médico-psychologiques*, París, 1921.

22 Lacan no cambió en este punto. Recientemente, Moustapha Safouan me dió testimonio de haber oído a Lacan decir que sólo en él se encontraban todavía algunos rasgos de la presentación de enfermos de G. G. de Clérambault.

23 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes dans les psychoses*, seminario 1955-1956, *op. cit.*, sesión del 16 de noviembre de 1955. Esta evocación manifiesta que lo que Lacan va a decir sobre eso toma en cuenta la ruptura y la polémica que lo opusieron a Clérambault en 1932.

24 Esta toma de posición es la cuarta, si consideramos como la primera la del alumno inaugurado en 1931 con el artículo "Structure des psychoses paranoïaques".

marco estalla, lleva a Clérambault a flagrantes contradicciones cuando se dedica (y lo hace con constancia) a inscribir allí su teoría.

De hecho, a partir de 1953, los datos mismos del problema, la manera de plantearlo, se renuevan completamente. El cambio en 1955, considerando los debates de la psiquiatría, no es de rumbo sino de paradigma. Lacan mismo condensa el encadenamiento de esto en una frase:

> Después de dos años de enseñanza sobre el simbólico, el imaginario y el real, para aquéllos que no estuvieran en ello todavía, les digo: el gran secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis.[25]

Una consecuencia del cambio de paradigma es la diferencia sobre la cual Lacan va a insistir entre comprender (*Verstehen*) y explicar (*Erklären*). La comprensión ya no es admisible con real, simbólico e imaginario. Adelantándonos un poco sobre lo siguiente, anticipemos ya una definición del *Erklären*, según una fórmula que Lacan da en la sesión de su seminario del 11 de abril de 1956:

> La naturaleza del *Erklären* es la búsqueda y el recurso esenciales al significante, como el único fundamento de toda estructuración científica concebible y posible.

En este contexto, pues, Lacan, en cierto modo, va a hacer justicia a Clérambault contra Jaspers y "las incoherencias" de su noción de comprensión... Lacan critica entonces implícitamente su tesis, so pretexto de destacar lo que la nueva visión que él había introducido en esa época le debía a Clérambault. El 16 de noviembre de 1955 evoca los trabajos, la enseñanza directa, la familiaridad misma del ex-maestro y, a la semana siguiente, su función, su papel, su personalidad, su doctrina; se adivina que en esta ocasión le interesa todo de Clérambault, incluidas sus contradicciones.

> Hay contradicción entre la observación, incluso simplemente leída, y la teorización que de ella se hace.[26]

25 Esta declaración ya dió lugar a un artículo de Bernard Casanova, "Qu'il n'y a pas de psychogenèse", *Littoral* 22, Toulouse, Érès, 1987, p. 25; B. Casanova, nos recuerda que Lacan "toma este giro de una novela de Barbey d'Auvervilly, en la cual un sacerdote de la alta jerarquía anuncia con voz terrible a la temblorosa asamblea de los fieles: el gran secreto de la Iglesia es que no hay purgatorio".

26 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes...*, *op. cit.*, sesión del 11 de abril de 1956.

Así, los elogios son siempre formulados con reservas explícitas. Esta insistencia en la crítica anuncia la problematización de nuevas cuestiones.

> Es una obra que, *independientemente de sus perspectivas teóricas*, tiene un valor clínico concreto de una naturaleza considerable.[27]

Y, en efecto, Clérambault fue el primero y único en describir una semiología comparada de los diversos síndromes tóxicos debidos a la ebriedad por el cloral, por la cocaína, por el éter, etc. Trajo ahí "cosas preciosas". ¿Es eso todo?

> En las distinciones psicológicas, su obra adquiere el mayor alcance.[28]

¿Continuará Lacan aquí una discusión clínica resuelta demasiado pronto en la tesis? Da marcha atrás sobre la diferencia entre delirio de interpretación y delirio de reivindicación; luego, sobre la diferencia entre psicosis pasionales y psicosis paranoicas. Pero estas discusiones no son evocadas ahí para ser continuadas por sí mismas. Ya no se trata de entorpecer la búsqueda actual en el sentido de una "pulverulencia de los tipos clínicos"; cada una de las cuestiones debatidas en la tesis es así retomada rápidamente, se hace justicia. La "otra vista" que Lacan declara haber tomado en ese momento (de la tesis) se vuelve efectiva aquí en este seminario.

INTRODUCCIÓN DEL ANIDEÍSMO

En las sesiones de noviembre de 1955, Lacan examina la noción de anideísmo promovida por Clérambault. No solamente mantiene intacta la exactitud clínica de esta concepción, sino que, más aún, la radicaliza. Critica y rechaza al mismo tiempo todo el marco teórico en el que Clérambault lo había fijado, tanto su patogenia como sus fundamentos epistemológicos. Remodela pues, en cierta forma, el concepto para usarlo él y al final del seminario va a poder utilizarlo de nuevo en una teoría del significante.

> La noción del automatismo mental es aparentemente polarizada en la obra de Clérambault, en su enseñanza, por la preocupación de demostrar el caracter fundamentalmente "anideico", como se expresaba él, es decir

27 *Ibid.*, sesión del 16 de noviembre de 1955. Subrayado por mí.
28 *Ibid.*, sesión del 23 de noviembre de 1955.

> no conforme a una secuencia de ideas –no tiene mucho más sentido en el discurso de este maestro–[29] de la secuencia de los fenómenos en el desarrollo o la evolución de la psicosis.

Lacan critica lo que contiene de implícito esta definición: una supuesta comprensibilidad. El "fenómeno" requeriría de una secuencia (en cierta forma lógica) en un desarrollo delirante. Así se encuentra postulada una continuidad que se llamaría idea, no definida sin embargo sino por su contradicción puesta en juego en el fenómeno que se trata de poner en evidencia, y que Clérambault llama anideísmo. En esta noción de secuencia (ideica), secuencia y ruptura en una cadena de ideas, es postulada la comprensibilidad (aunque sólo lo sea en la medida en que va a poder ser señalada como rota).

> La noción que ha constituído el progreso más importante de la psiquiatría desde que fue introducido ese movimiento de investigación que se llama el análisis, consistiría en la restitución del sentido en el interior de la cadena de los fenómenos. Esto no es falso en sí; lo falso es imaginarse ... que el sentido del que se trata, es lo que se comprende.[30]

Tal discusión se hace posible por el cambio de paradigma. Es asombroso que Clérambault sea catalogado así, porque no tiene la reputación de haber pecado mucho de exceso de comprensión. En cambio, se necesitaba que Lacan hubiese inventado real, simbólico e imaginario para poder no comprender ya (en el sentido jaspersiano de la tesis), sino explicar en el sentido definido más arriba.

EXTENSIÓN DEL ANIDEÍSMO

A veces el delirio toma una apariencia "comprensible para todo el mundo"; parece proceder de una "deducción ideica", injertada secundariamente sobre el automatismo inicial, que es anideico. El fenómeno primero es llamado elemental en comparación con este injerto secun-

29 *Ibid.*, sesión del 16 de noviembre de 1955. La cita fue establecida según la estenografía. Si se remiten a la edición Seuil de este seminario, editado en 1981 bajo el escamoteado título de *Las psicosis*, encontrarán ahí "esto no tiene mucho más sentido, ¡por desgracia! que el discurso del maestro". Un contrasentido así basta para descalificar la confiabilidad de esa edición. Clérambault ¿le habrá proporcionado a Lacan, con anticipación, *el discurso del amo*? Todas las demás citas de este seminario provendrán igualmente de la versión estenográfica, no establecida.

30 *Idem.*

dario. Así se puede resumir la manera en que Lacan presenta la estructura del automatismo mental de Clérambault. Así se puede igualmente, en una primera aproximación, explicar el hecho que Lacan dice *adoptar "e intencionalmente"* este término de *fenómeno elemental* de "su maestro",[31] en el cual, me parece, hasta prueba contraria, se le buscará en vano. Si Lacan, en su tesis, ya había tomado posición en contra de Clérambault para situar la relación del fenómeno elemental con el delirio, y para ello había usado ya una metáfora botánica,[32] aquí da un paso más. Extiende el anideísmo del fenómeno inicial al conjunto del delirio. Así como la hoja contiene todas las características de la planta, el fenómeno inicial contiene toda la estructura de la psicosis. Para decirlo de otro modo, el delirio no es más "comprensible" o no menos anideico que el fenómeno de automatismo, para retomar aquí la expresión misma de Clérambault. Una consecuencia de esta extensión desemboca en lo que Lacan formula como una especie de precepto, de regla técnica: "Empiecen por no creer que comprenden, partan de la idea del malentendido fundamental".[33]

Estos fenómenos iniciales, atemáticos desde el punto de vista de las ideas, y neutros desde el punto de vista afectivo, interesan a Clérambault por lo que él espera de ellos. El "proceso en acción y sorprendido en estado naciente"[34] debe poder dar razón de su origen, incluso, de su causa. *Inicial*, el mecanismo es al mismo tiempo *generador* del conjunto de la psicosis, pero sobre todo, de su descripción puede deducirse su etiología:

> La ausencia total de organización temática en los fenómenos iniciales del Automatismo Mental parece indicar que tuviera como causa un proceso histológico irritativo de progresión en cierta forma serpiginosa.[35]

Lo que se espera de esta lupa colocada sobre el surgimiento originario interesa como puesta al desnudo de la estructura, en cierto modo, en

31 *Ibid.*, sesión del 23 de noviembre de 1955.

32 He comentado esta relación de identidad estructural del fenómeno elemental y del delirio según Lacan (cuestionamiento de Clérambault en la tesis, radicalización de su concepción en ese seminario, en la sesión del 23 de noviembre de 1955), cf. aquí mismo, nota 4.

33 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes..., op. cit.*, sesión del 23 de noviembre de 1955. Encontramos de nuevo esta insistencia sobre el malentendido fundamental en el seminario *Dissolution*. Lacan ya no cambiará jamás esta cuestión.

34 *O.P.*, p. 543.

35 *Ibid.*, p. 486.

estado puro. Hay que recordar también que el puesto de observación particular de Clérambault le brinda, más que a cualquier otro alienista, pacientes "vírgenes". Lacan parece haber conservado una indicación de método de investigación. A lo largo de todo el seminario sobre *Las estructuras freudianas en las psicosis*, Lacan se interroga, particularmente a propósito del Presidente Schreber, sobre el punto preciso de desencadenamiento de la psicosis. Lacan espera que al aclarar el momento del desencadenamiento, esclarecerá también la cuestión del origen. Con presuposiciones distintas, el procedimiento en su principio, es parcialmente el mismo; los fenómenos no son reducidos por Lacan a especies de mecanismos puramente ajenos. Él plantea la pregunta:

> ¿Por qué para el sujeto mismo eso habla, es decir, que eso se presenta como una palabra y esa palabra es eso, no es él?.[36]

Dijimos que el procedimiento, en su principio, metodológico, es parcialmente el mismo que el de Clérambault, ¿significaría el origen, a la vez la entrada y la causa de la entrada en la psicosis? En efecto, en el momento de lanzar esta pregunta, Lacan la presenta así:

> Pretendo que quizá esto sea de tal naturaleza que pueda permitirnos plantear de otro modo la pregunta sobre el origen en el sentido muy preciso del determinismo, en el sentido muy preciso de la circunstancia de entrada en la psicosis, a saber, a fin de cuentas, proponer determinaciones por completo etiológicas.[37]

Esto no es completamente afirmado. Los términos de Lacan "de tal naturaleza que", "quizá", muestran que ahí no hay más que una pista, sin embargo...

En cuanto a la crítica dirigida a las determinaciones etiológicas de Clérambault, Lacan, una vez que se aparta de la noción de comprensión, pone de relieve el atolladero del dualismo en el que se articulan las preguntas. Se dispone a desmontar "las minúsculas construcciones de la psiquiatría".[38] Para determinar si un trastorno es psicogenético u orgánico, Clérambault recurre a la fenomenología. Ahora bien, cualquiera que sea la sofisticación ("los análisis extraordinariamente finos

36 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes...*, *op. cit.*, sesión del 27 de junio de 1956.

37 *Ídem.*

38 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes...*, *op. cit.*, sesión del 30 de noviembre de 1955.

y penetrantes"[39]) de la construcción, siempre hay una suposición inicial. Lacan examina diferentes montajes en los que es fácil reconocer varios intentos de Clérambault de elaborar y perfeccionar su "Dogma" del automatismo mental, de encontrar los términos apropiados. Por ejemplo la paciente "que presenta una escisión de la personalidad que le objetiva su propio Yo. Ella habla de ella objetivamente".[40]

> La definición del fenómeno como automático, como mecánico, o como no psicogenético, es comprendida, sin embargo, en función de una referencia psicogenética. Se supone que hay un sujeto que incluye dos sí mismos y es ese sujeto el que se mira.[41]

Ya sea que se trate de la oposición de las dos personalidades que Clérambault denomina Primus y Secundus, en que

> la personalidad segunda provee a la primera de informes sobre el Inconsciente visceral así como sobre el Preconsciente Intelectual o Afectivo,[42]

o que se trate de un desajuste del mecanismo del pensamiento (eco, fenómeno parasitario muy distinto del problema de la filosofía sobre la transparencia del pensamiento a sí mismo) o que se trate de una alteración de la cronaxia, de una derivación imprevista, o sea cuando

> todas las cosas suceden como si los elementos inferiores de la esfera mental fueran exaltados por fugas de corriente en detrimento de la corriente principal encargada de alimentar los elementos superiores.[43]

Lacan hace notar que a todos los niveles del texto surge una "noción de endoscopía". Y cualquiera que sea la explicación a la que recurra Clérambault, implica la suposición de una "personalidad" nunca definida,

> supuesta ... en función de lo que él llama el caracter ideogénico de una comprensibilidad primera –el lazo de los afectos y de su expresión lingüística– la cual, se supone, es evidente.
>
> [...] Sea cual fuese la manera en que se construya la teoría organogenética, si quieren ustedes, o automatizante, no escapamos de la consecuen-

39 *Ídem.*
40 *O.P.*, p. 458
41 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes...*, *op. cit.*, sesión del 30 de noviembre de 1955.
42 *O.P.*, p. 565.
43 *O.P.*, p. 550

> cia de que hay en alguna parte un punto privilegiado de donde el sujeto puede tomar nota de estos eventuales retardos [...] En resumen, somos más psicogenetistas que nunca, puesto que, en fin, ese punto privilegiado, no es otra cosa que el alma.

Y el psicoanálisis podría, por otro método, recaer en una "multiplicación de esos yo diversamente camuflados", prosigue Lacan.[44]

REVALORIZACIÓN DEL SIGNIFICANTE

Hubiera podido haber múltiples maneras más evidentes para criticar las construcciones etiopatogénicas de Clérambault.[45] Ahora bien, Lacan eligió construir aquí la noción de psicogénesis implícita, cuyo mecanismo tuvo que fabricar él mismo.[46] ¿Hay que asombrarse de esto? No, porque Lacan va a terminar por decir de Clérambault:

> Poco nos importa el carácter más o menos débil de la deducción etiológica o patogénica, en comparación con el alcance de lo que él Clérambault valora.[47]

Lo que él destaca con esta cualidad esencial que atribuye a los fenómenos iniciales de ser anideicos, es decir atemáticos y neutros desde el punto de vista afectivo, se sitúa exactamente donde Lacan promueve el término de estructura, en el seminario *Las estructuras freudianas en las psicosis*. Entre el artículo de 1931, "Estructura de las psicosis paranoicas", que era el de un alumno de Clérambault más o menos aplicado, y este seminario, para Lacan las estructuras –esta vez en plural– se han vuelto freudianas. Eso quiere decir que pone el acento "cada vez más fuertemente en la importancia de los fenómenos de

44 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes...*, *op. cit.*, sesión del 30 de noviembre de 1955.

45 Por ejemplo, como lo hará Lacan mismo en 1966 a propósito de la ambigüedad de los modelos físico-anatomo-orgánicos que supuestamente daban cuenta de los mecanismos, "metáforas que se sobreponen tan exactamente a los hechos psíquicos que podrían ser el enunciado exacto de los hechos psíquicos", según Clérambault (*O.P.*, p. 571). Cf. su "ideología mecanicista de metáfora muy criticable, ciertamente", ya citada en las notas 16 y 17.

46 ¿No vemos acaso otra vez al Lacan autor de la tesis, detrás de ese Clérambault más psicogenetista que nunca?

47 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes...*, *op. cit.*, sesión del 31 de mayo de 1956.

lenguaje en la economía de la psicosis".[48] La noción de estructura y la de significante son inseparables.

> Interesarse en la estructura es no poder descuidar la cuestión del significante ... despejar una ley natural es despejar una fórmula significante, cuanto menos significa ella algo, más contentos estamos. ... todo verdadero significante, en cuanto tal, es un significante que no significa nada.[49]

Luego, Lacan viene a dar, a propósito de esto, casi una definición de la psicosis como:

> Esta llegada al primer plano, esta invasión, esta verdadera intrusión psicológica del significante como tal.[50]

Fenómenos (él los llama atinadamente "Palabras jaculatorias fortuitas"), que Clérambault califica de normales o subnormales, observables por cualquiera, pueden dar cuenta de esa relación constante del sujeto al significante:

> Si en el curso de una ensoñación el azar de los recuerdos o de las percepciones trae a nuestra mente un recuerdo, y éste despierta en nosotros una contrariedad, sobre todo en el caso en el que luchemos contra ese recuerdo, articularemos con fuerza, casi a media voz, palabras. Nosotros mismos no seremos conscientes de ello más que auditivamente y por una percepción tardía del esfuerzo de articulación. ¿Qué serán estas palabras? Palabras leídas unos minutos antes en un periódico o en un letrero, y leídas con indiferencia, quizá incluso inconscientemente, y que una corriente emocional, por derivación imprevista, ha tonificado. ... Lo que queda entonces es que las palabras han sido reforzadas por otra causa distinta a la racional y echadas fuera antes de ningún control.[51]

Estos jirones, estos fragmentos de frases automáticas, emergen por la "necesidad de reorganizar todo nuestro equilibrio, nuestro campo significativo en el sentido propiamente de campo social", dice Lacan,

> basta con que tengamos el esquema adecuado para situar <los> en el fenómeno, no de una manera puramente descriptiva, sino verdaderamente explicativa.[52]

48 *Ibid.*, sesión del 14 de marzo de 1956.
49 *Ibid.*, sesión del 11 de abril de 1956.
50 *Ibid.*, sesión del 2 de mayo de 1956.
51 *O.P.*, p. 551.
52 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes..., op. cit.*, sesión del 6 de junio de 1956.

> Entre los procesos [...] tanto negativos como positivos, están varios que figuran, al menos en forma reducida y excepcionalmente, en el juego del pensamiento normal o subnormal. Son, por una parte, el mudo devanar de los recuerdos, las semejanzas, *fausses reconnaissances* y extrañezas, las substituciones de pensamientos e ideorreas; por otra parte las desapariciones de pensamientos, olvidos, detenciones y vacíos del pensamiento, las demoras, dudas, perplejidades, aprosexias. Hay que añadir aquí los juegos verbales parcelarios.[53]

El 31 de mayo Lacan plantea la cuestión:

> Cómo podemos no ver, tan sólo en la fenomenología de la psicosis, tan sólo en los hechos, que una verdadera psicosis, en lo que vemos desde el principio hasta el final, está hecha de cierta relación del sujeto con ese lenguage promovido de repente al primer plano de la escena, que súbitamente habla solo, llega en voz alta, tanto en su ruido como en su furor, como en su cabeza también y en su neutralidad [...] ahí, verdaderamente, el psicótico está habitado y poseído por el lenguaje.[54]

ESTRUCTURA FORMAL

Que Clérambault haya podido reducir tales hechos de estructura a algo que puede no ser más que un mecanismo, "es a la vez tan demostrativo como irónico", prosigue Lacan.

> Desde un punto de vista puramente descriptivo el Eco del Pensamiento podría ser contemplado como resultado de la bifurcación de una corriente que desembocaría en dos expresiones separadas de una misma idea. Esta metáfora bien podría ser calcada de una realidad.[55]

Lo más fecundo que hay en esto, dice Lacan, será concebir estos fenómenos –eco, comentario, antítesis, diálogo– en términos de "estructura interna al lenguaje", confiando en el hecho, observado por

53 Juegos verbales parcelarios: "En el dominio verbal puro, con o sin objetivación, notemos la emancipación de frases articuladas aunque vacías, de fragmentos de frases, de palabras, de sílabas. Entre los fenómenos más parcelarios, notemos las palabras explosivas, las palabras deformadas, las palabras bicórneas, las letanías de palabras, los juegos silábicos variados y las entonaciones bizarras. Estos juegos silábicos tienen constantemente dos caracteres, el gusto de lo estrafalario y el sentido armónico". *O.P.*, pp. 508, 509 y 510.

54 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes.... op. cit.*, sesión del 31 de mayo de 1956.

55 *O.P.*, p. 553.

Clérambault, de que tienen "esa apariencia de estructuración formalísima"[56] –forma dialogada, sintaxis–:

> Los comentarios sobre los actos no son sino variaciones sobre el pensamiento autoscópico, variaciones que consisten en el giro sintáctico de la frase (segunda y tercera persona del verbo, forma dialogada, etc.) y que veremos que es de origen mecánico.[57]

> Los productos más netamente anideicos muestran todavía una construcción que da prueba de directivas inconscientes. En el dominio verbal, las palabras y las frases fantasiosas observan las leyes armónicas, propias de tal lengua: las frases absurdas observan las formas gramaticales, la sintaxis, la estructura lógica. ... Una frase completa, tenga o no sentido, suscita otra frase completa y un diálogo va a constituirse.[58]

Además de esta estructura formal, esta fecundidad en la investigación clínica de Clérambault es, pues, lo que Lacan retoma cada vez más explícitamente a su propia cuenta, en términos de estructura:

> Es por haber mostrado el carácter ante todo estructural, prevaleciente en lo estructural, es decir, lo que Clérambault en su lenguaje llama 'ideicamente neutro'. Lo que él quería decir con eso es que estaba en plena discordancia con los afectos del sujeto, que ningún mecanismo afectivo basta para explicar. Ese es el punto de relieve que la investigación de Clérambault valora. Resulta, en efecto, que eso era lo que había de fecundo en su observación clínica.[59]

Este Clérambault que nos presenta Lacan es reconocible en todos los momentos de su texto. Dice:

> El Automatismo mental no implica en sí mismo hostilidad. Los fenómenos que lo constituyen en sus inicios son, desde el punto de vista afectivo, neutros y, desde el punto de vista ideico, no temáticos.[60]

Las características de "idéicamente neutro" y la imposibilidad de hacer intervenir lo afectivo para explicar el fenómeno, le vienen a la perfección a Lacan para designar el significante en ese lugar del anideísmo;

56 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes..., op. cit.*, sesión del 31 de mayo de 1956.

57 *O.P.*, p. 554.

58 *O.P.*, p. 558.

59 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes..., op. cit.*, sesión del 31 de mayo de 1956.

60 *O.P.*, p. 490.

Lacan añade que ahí está lo que Clérambault pone de relieve y que constituye su valor:

> Que es a una relación del sujeto con el significante como tal, en su aspecto más formal, en su aspecto de significante puro, a la que hay que ligar el núcleo de la psicosis, y que todo lo que se construye alrededor de eso, que las reacciones afectivas mismas son reacciones de afecto a un fénomeno que es un fenómeno primero de relación al significante.[61]

Lacan ¿dice entonces lo mismo que Clérambault? ¿Parece acaso proponer también él, una elaboración en dos tiempos, un fenómeno inicial "trastornos del automatismo" desprovistos de contenido intelectual y afectivo, y una construcción "alrededor de ahí"? Hay sin embargo una ligera distancia, la producida por la reacción de *un intelecto y una afectividad que permanecen sanos:*

> La idea delirante es la reacción de un intelecto y de una afectividad que, una y otra, permanecen sanas [...] a los trastornos del automatismo surgidos espontáneamente y que sorprenden al enfermo, en la mayoría de los casos, en pleno período de neutralidad afectiva y de quietud intelectual.[62]

Pero la distancia no es patente en todas partes. Cuando Clérambault habla de la "tendencia guasona del automatismo mental",[63] Lacan habla del ¡"empleo guasón del significante como tal"![64]

Hay una tendencia a "la explicación exógena", natural para Clérambault.[65] Para Lacan, se trata de la relación de exterioridad del psicótico con el conjunto del sistema del lenguaje. En ese lenguaje que el psicótico habita, ¿ha entrado acaso alguna vez? pregunta Lacan.[66] El sujeto ¿habla?[67] ¿Qué es tomar la palabra? "Tomar la palabra" ¡puede ser una causa de entrada en la psicosis! Para un sujeto que ha vivido en un capullo, ¡como una polilla![68] ¿Cómo explicar, si no, esos delirios con base de automatismo que Clérambault describe como particular-

61 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes..., op. cit.*, sesión del 31 de mayo de 1956.

62 *O.P.*, p. 532.

63 *O.P.*, p. 525.

64 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes..., op. cit.*, sesión del 11 de abril de 1956.

65 *O.P.*, p. 526.

66 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes..., op. cit.*, sesión del 31 de mayo de 1956.

67 *Ibid.*, sesión del 23 de noviembre de 1955.

68 *Ibid.*, sesión del 31 de mayo de 1956.

mente frecuentes en las solteronas? "Incluso ahí, dice Clérambault, los observamos en estado puro".[69]

INTRUSIÓN DEL SIGNIFICANTE

Al final del seminario, Lacan redefine el automatismo mental en sus propios términos, "el uso permanente [...] constantemente sensibilizado del significante en su conjunto".[70]

> El caracter memorizante que acompaña a todos los actos humanos es al mismo tiempo vivificado, sonorizado en sus formas más vacías, más neutras.[71]

Y muy particularmente en el caso de Schreber en el que

> la actualidad de los gestos, de los actos, está perpetuamente connotada –lo cual no es tan particular puesto que es incluso la definición del automatismo mental– [...] la única manera de reaccionar que pudiera ligarlo de nuevo a la humanización que tiende a perder, es hacerse presente perpetuamente en ese menudo comentario de la corriente de la vida que forma lo que se llama el texto del automatismo mental. Para el sujeto que ha traspasado ese límite, ya no hay seguridad afectiva habitual, más que en ese acompañamiento hablado.[72]

Así, después de haber inventariado el rico repertorio de los fenómenos anidéicos tan "admirablemente observados"[73] por Clérambault, Lacan llega hasta justificar el uso del término de automatismo:

> La fuerza del significante es tal, que a fin de cuentas, pareciera que las palabras son más inteligentes que las personas [...].

En la teoría de Clérambault este término de automatismo no puede ser retomado analógicamente, sin embargo es el término más exacto.

> ... Si el lenguaje habla por si solo, es ahora o nunca la ocasión de utilizar el término de automatismo.[74]

69 *O.P.*, p. 439.
70 Jacques Lacan, *Les structures freudiennes...*, *op. cit.*, sesión del 27 de junio de 1956.
71 *Ídem.*
72 *Ídem.*
73 *Ibid.*, sesión del 6 de junio de 1956.
74 *Ibid.*, sesión del 27 de junio de 1956.

Estas observaciones son tanto más vivas cuanto que sabemos que Clérambault no cesó, en vida, de estar a la búsqueda de un término que hubiera podido parecerle más apropiado. Ensaya, uno tras otro, el de Síndrome de Pasividad, de Interferencia, de Parasitismo, de Coacción, delirio autoconstructivo; incluso intenta "designarlo con una letra o un número, como un producto de laboratorio".[75]

Lacan refiere a ello la definición aristotélica de *automaton* en su relación con *tyké*, traducidos al francés como *hasard* (azar) y *fortune* (fortuna). En el libro II de la *Física*, Aristóteles estudia el lugar de *automaton* y *tyké* en la serie de las causas. A partir de este encuentro con Aristóteles, Lacan ya no duda de la exactitud de la elección de la palabra automatismo, ("muchas discusiones se esclarecerían con sólo no ignorarla"[76]). Así pues, le da seguimiento: en el momento en que redacta "La carta robada" (mayo-agosto de 1956), contemporánea de esta sesión, juzga pertinente la traducción de *Wiederholungszwang* como *automatismo de repetición*. Luego, en 1964, el *automaton* de Aristóteles se convertirá para Lacan "red de significantes" en una lectura comentada de ese pasaje de Aristóteles.

Cuando Lacan hable de "palabras impuestas" en el curso del seminario *El sántoma*, el 17 de febrero de 1976, ya no citará a Clérambault: cita a un paciente encontrado en su "presentación" cinco días antes, un caso de "psicosis lacaniana", si la hay. De lo que él da cuenta entonces, me parece, es de haber mantenido en la extensión radical que él le dió, una verdadera lección de clínica clerambaultiana cuando dice:

> ¿Cómo no sentimos, todos, que las palabras de las que dependemos nos son, en cierta forma, impuestas? En esto, ciertamente, lo que se llama un enfermo va, a veces, más lejos que lo que se llama un hombre normal. La cuestión es más bien saber porqué un hombre normal, llamado normal, no se percata de que la palabra es un parásito, de que la palabra es un revestimiento, de que la palabra es la forma de cáncer que aflige al ser humano?

¿Acaso sabemos cómo podría uno no enfermar de cáncer?

Traducción: Cecilia Pieck

75 *O.P.*, p. 579.
76 Jacques Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 39, n. 1 [*Escritos 1*, *op. cit.*, p. 34, n. 20].

LENGUAS

UNA EXPERIENCIA DE TRADUCCIÓN EN UN CARTEL: LA PLAQUETA DE LA ELP

Nora Pasternac y Marcelo Pasternac

Suele decirse que las notas al pie de página son el fracaso, la vergüenza del traductor. Sin necesidad de someternos a la opresión que esa formulación implica, consideramos que la lógica del paso de un texto de una lengua a otra consiste en colocar al lector (en este caso hispano-hablante) en la misma posición que la del que se enfrenta con el texto en el idioma original, sin que sea necesario, en lo posible, explicarse con una nota al pie de página.

En este caso, por ejemplo, un francés lector de la *Plaquette* de la escuela lacaniana de psicoanálisis debería realizar un trabajo de lectura. Contaría para ello con su conocimiento de la lengua francesa y con su experiencia previa (variable) de lectura de los textos lacanianos y otros.

Nos propusimos elaborar una traducción que respondiese a esta concepción. El futuro del trabajo de este cártel sería, entonces, por lo menos, un texto en español de la plaqueta[1] que produjera la equivalen-

1 Documentos de la escuela lacaniana de psicoanálisis, *Artefacto* 1, México, marzo 1990, pp. 1-39.

cia propuesta y que, en ese caso, debería intentar resolver los problemas que ello plantea, sin recurrir a notas vinculadas con cuestiones de intraducibilidad. Este primer resultado no se opone a un segundo producto, que podría consistir en el aporte del trabajo de lectura de los miembros del cártel y de otros, tanto acerca de las referencias implícitas en el texto como al propio problema de la producción de la equivalencia en la lengua vertida.

Un ejemplo privilegiado nos parece el del párrafo de la página 53 del original:

> ...son eventuelle passivité (celle d'un public particulier) n'est pas tant à rapporter au morceau de cire molle chère à Descartes (avec cette cire les petits-souliers font les pompes –funèbres comme il se doit– des suffisances qui en jouissent masturbatoirement), qu'au fondement libidinal des convictions les plus intelectuellement etayées.

Hubo, primero, una traducción literal (aportada por uno de los miembros del cártel):

> ...su eventual pasividad (la de un público particular) debe remitir, no tanto al pedazo de cera maleable tan apreciado por Descartes (con esta cera los zapatitos hacen pompas –fúnebres con toda propiedad– de las suficiencias que gozan con ellas masturbatoriamente), como al fundamento libidinal de las convicciones intelectualmente las más apoyadas.

Es evidente la ininteligibilidad de este pasaje. Esta no proviene de una dificultad conceptual o de la torsión de la sintaxis sino de la estricta literalidad de la traducción y su resultado es de consecuencias fatales para el sentido de la frase.

Los problemas que nos plantea el párrafo están en algunos puntos que tienen que ver estrictamente con la lengua francesa, y, por otro lado, con un sistema de alusiones a un texto de Jacques Lacan.

Veamos primero las dificultades del francés. Se trata de un juego de palabras que la literalidad parece autorizar. La expresión *être dans ses petits-souliers* quiere decir, no lo que literalmente aparenta ("estar en sus zapatitios") sino: "estar incómodo (como con zapatos demasiado estrechos), sentirse embarazado y trabado, estar sobre ascuas". Naturalmente, esta primera expresión trae la asociación con *pompes* que, literalmente también, quiere decir "pompas, boato" y al mismo tiempo es la palabra popular para designar en francés el calzado, a los zapatos (una equivalencia en países de América Latina sería: los choclos, los

papos (infantil, en México), los cacles, los tamangos, los timbos, etc., según el modismo de cada país).

En lo que se refiere al texto lacaniano, recordemos el artículo "Situación de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956".[2] En él Lacan hace una lista feroz de los grados de la jerarquía de la I.P.A. y les da títulos como en el ejército o en las sectas religiosas.

En primer lugar están nuestros *Petits-Souliers*, que no hablan y, sobre todo, que no plantean preguntas... simplemente porque un buen analizado no plantea preguntas. Los *Petits-Souliers* se distinguen fácilmente en una reunión por su postura: están incómodos, estrechitos, fruncidos del ceño... y tal vez de otras partes también.

Luego siguen los *Bien-Nécessaires* (los Bien-Necesarios o Muy-Necesarios): ellos son los que sí hablan, los que discurren.

En tercer lugar están las *Suffisances* (las Suficiencias, o satisfechos). Estos tampoco hablan; como en el caso de los *Petits-Souliers* para las *Suffisances* el silencio es la regla.

Hay finalmente, una cuarta categoría: las *Béatitudes* (Beatitudes) que toman su "nombre de las sectas estoica y epicúrea, de las que sabemos que tenían como objetivo alcanzar la satisfacción de la suficiencia".[3]

Señalemos que Tomás Segovia traduce *Petis-Souliers* como "zapatitos" y agrega una nota al pie de página para explicar la expresión.[4]

Por otro lado, se trataba en nuestra labor sobre la plaqueta de la traducción de un texto y no de una promoción de asociaciones "libres", sin perjuicio de que estas jueguen un papel en el trabajo de producción de las equivalencias. Por lo tanto, las operaciones de transcripción y transliteración sólo se ubican subordinadas –cuando intervienen– a esa lógica de la traducción que en tanto tal está dominada por el pasaje de sentido de una lengua a otra. Jean Allouch dice, a propósito de su elaboración del ternario traducción –transcripción– transliteración: "La traducción se caracteriza por promover lo que sería una prevalencia no sólo del sentido sino más exactamente del sentido único, del un-sentido para decidir sobre el falso sentido o el contra-sentido".[5] Pero sin dejar de lado, por supuesto, la prevalencia del sentido, marca el

2 J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, París, 1966, pp. 459-491.
3 *Ibid.*, p. 478.
4 J. Lacan, *Escritos 1*, traducción T. Segovia, Siglo XXI, México, p. 458.
5 J. Allouch, *Lettre pour lettre*, Érès, Toulouse, 1984, p. 74.

error de la pretensión de una traducción "sin resto", centrada no ya en el sentido sino en el *un-sentido* donde se pierde justamente para el lector destinatario la gran flexibilidad del juego del imaginario y del simbólico.

La solución consistiría (como dice Allouch[6] a propósito de la eventual traducción de un sueño, cuyo relato está incluido en *Lettre pour lettre*) salvo si se renuncia a traducir (lo cual quizás ocurra a veces) en "recrear totalmente una secuencia donde jugará la homofonía para el que será su lector, cosa que conducirá (al traductor) a reescribir completamente, en torno a un ejemplo de su cosecha esas páginas, ejercicio que sólo tiene un lazo lejano con la traducción". Pero eso es válido para textos como el que presenta allí Allouch, donde lo que se juega es la transliteración de la transcripción entre *poisson* (pescado) y *son poids* (su peso), expresión en "*verlan*" (*l'envers*) jerga francesa que diríamos, por nuestra parte, al "ves-re", al "revés" como los argentinos dicen, por ejemplo, "feca con chele" en vez de "café con leche". En cambio en nuestro texto la ligazón (que, aunque pueda ser lejana, no desaparece nunca) con la traducción es más inmediata por cuanto los juegos con "zapatitos/pompas" (*petits-souliers/pompes*) no son de homofonía (transliteración) sino de sentido (traducción).

Nuestro trabajo se ve entonces limitado por el texto original, donde no podemos prescindir para vertirlo de un marco establecido por 1) la referencia a la pasividad del público en relación (negativa) con el pedazo de cera maleable tan apreciado por Descartes, y 2) por las designaciones irónicas de Lacan a las jerarquías de la I.P.A. En último extremo, podría eliminarse el requisito 1), si no se encuentra una solución que lo respete, pero el requisito 2) es imprescindible para mantener la referencia lacaniana en el fragmento traducido. En el límite habría que considerar qué consecuencias podría tener la prescindencia –si fuera necesaria– de este último anclaje.

Tenemos entonces, la secuencia *petits-souliers* –incómodos–fruncidos–fruncciditos (este último diminutivo vierte el diminutivo del francés) y la secuencia *pompes* –zapatos– y pompas (fúnebres). Finalmente *suffisances*–suficiencias, no ofrece dificultades para la traducción.

Teniendo en cuenta la "cera maleable" podemos pasar a "cirios" –fúnebres– y conservar la referencia a la masturbación de las "suficiencias". Moldeando cera los fruncciditos pueden elaborar cirios cuya

6 *Ibid.*, p. 78.

utilidad masturbatoria es, por otra parte, conocida en los chistes y el lenguaje popular.

En fin, el párrafo reconstituido que propuso el cártel fue:

> un público particular se ofrece como lugar de inscripción, de cuestionamiento y de relanzamiento del trazado propuesto. Su eventual pasividad debe remitir, no tanto al pedazo de cera maleable tan apreciado por Descartes (con esa cera los frunciditos hacen los cirios –fúnebres, como se sabe– de las suficiencias que gozan de ellos masturbatoriamente) como al fundamento libidinal de las convicciones mejor apuntaladas intelectualmente.

Cabe destacar que el trabajo en el cártel consistió, a partir del texto literal, en presentar el problema en los términos que sostenemos aquí, en ensayar, con gran intervención de la lógica del chiste, producciones que se iban descartando o aceptando por influencia de los límites que la traducción imponía. Queda un resto que podría ser relatado como chiste y que se coloca al margen del producto traducido. *Fruncidito*, que es el producto a nuestro juicio más importante de esta elaboración ("cirio" está más cerca de la imposición imaginaria de la cera), fue escogido por conservar la incomodidad de quien está en sus zapatitos "apretados"; que se "aprieta", se "frunce" ante la presión de la "lógica del gallinero" (los del travesaño de arriba ensucian a los de abajo, jerarquías mediante) y que, uniendo a estas referencias imaginarias la irrisión que las acompaña, tiene la particularidad de ser compartida por lectores de diversas regiones hispano-hablantes.

LECTURAS DE ARTEFACTOS

LECTURAS DE ARTEFACTOS

"JUEGO DE LENGUAJE" DE FRANÇOISE DAVOINE CON EL FANTASMA DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Marie Magdeleine Chatel

En la editorial EPEL (París), se publicó un libro único en su género: *La folie Wittgenstein* de Françoise Davoine.[1] Esta ficción es, sin embargo, un testimonio argumentado de la práctica de una psicoanalista. No hay una cita, ni una sola nota a pie de página; entonces, al hojear el libro, uno se pregunta, ¿dónde han quedado las ineludibles referencias a Freud y a Lacan?

Paradójicamente, la ficción da a este testimonio su alcance de verdad inédita, virulenta, activa. Françoise Davoine habla, inventa un procedimiento literario en el que se compromete de entrada.

Mantiene una relación tipo "diálogo filosófico" con un hombre enigmático y "nada cómodo" que no es otro que Wittgenstein, muerto en 1951. En realidad, ella habla con su fantasma que ahí está bien presente, que aparece a su antojo en plena sesión de análisis con su voz a veces

1 Hay versión en castellano: Françoise Davoine, *La locura Wittgenstein*, Colección Libros de Artefacto, Epeele, México, 1994.

intempestiva, o bien en persona, para argumentar paso a paso con ella la pertinencia o no de tal o cual posición con tal o cual analizante o con cualquier otra persona.

Este libro introduce en el lector algo que le llega sin que sea declarado ni afirmado; no es un saber arreglado, es un efecto que se juega en el ardid que el procedimiento literario inventa.

La ficción se presenta como un diálogo con un amigo, Paul, también psicoanalista, que conoce algo de las preguntas que uno se hace en la práctica, sobretodo con los pacientes llamados "psicóticos". Él, enfermo, está al borde de la muerte, se encuentra en esos momentos en los que uno está más penetrante para captar el límite de lo que nos sostiene vivos; para intentar hacer algo absolutamente absurdo y, sin embargo, decisivo. El diálogo se desarrolla un fin de semana, en una casita del bosque donde el amigo escucha el recorrido de Françoise Davoine en sus decepciones con el rigor de aquellos que la han enganchado en la psicosis.

Valiente y decidida le cuenta sus viajes en América, en China, en Viena y los encuentros que suscitó para progresar en sus interrogantes. Pero estos no son preguntas de academia, son preguntas devastadoras, de vida o de muerte.

¿Cómo mantener el diálogo con la locura? Esto es vital; ahí, ella se juega su piel, su deseo de niña, su historia de nacimiento, sus sensaciones corporales más íntimas, más extrañas. Va a buscar dirigiéndose a psicoanalistas americanos poco conocidos en Francia (Sullivan, Cooperman, Will, Fromm-Reichmann) y a indios de Dakota, relatos de experiencias que cruzan la suya de manera sorprendente, temible. Françoise Davoine preferiría olvidarlos, no cuadran con lo que aprendió en la escuela de psicoanálisis en París, donde la cantinela teórica fácilmente suele llenar el vacío del miedo y de la impotencia ante la locura. Pero eso le hace mella y Wittgenstein no la deja, prosigue con ella el debate que se llama interior y que, a todas luces se juega por todas partes en el exterior. Su vecino de viaje en el avión de regreso, ¡oh sorpresa!, es Ludwig Wittgenstein.

Estos relatos hablan de "momentos de transferencia psicótica", donde el analizante *muestra* algo opaco aunque esencial, sin saber que lo hace dirigiéndolo a alguien. Lo que se muestra, atañe a cada uno a "trozos de tiempo arrancados a la historia", a fragmentos de lengua perdidos, borrados, sustraídos, como una lengua secreta que ya no está en

actividad. Fragmentos que vuelven como fantasmas, "son nombres de países un día borrados del mapa, familias venidas a menos, compromisos traicionados, catástrofes que erran a través de los silencios que los niños registran".

Wittgenstein pone a Françoise Davoine en camino, y le enseña a darse cuenta que lo que se *muestra* no puede decirse, se trata de una "definición ostensiva". No hay que buscar causas, ni lo que eso *quiere decir*, ni dramatizarlo como una *escena* (primitiva o de la fantasía). Wittgenstein está furioso, irritado por toparse una vez más y siempre con esa tendencia a interpretar. Le enseña a tener en cuenta las "circunstancias" de la aparición de esta "definición ostensiva", y también "la persona a quien se dirige". El fragmento sustraído se muestra porque "la herramienta del nombre se ha roto" demasiado pronto, antes de que se haya usado. Wittgenstein da algunas indicaciones para entrar en "el juego del lenguaje" con la locura: hay que esforzarse para describir estricta y rigurosamente con palabras simples la forma de lo que se mostró, como las piezas de un juego.

Al seguir las historias de Françoise Davoine, uno se da cuenta que lo que el analizante *mostró* sin darse cuenta fue provocado por el analista quien precisamente también por inadvertencia, como una patraña, había *mostrado* algo que despertó el fragmento suprimido. Es un "momento de transferencia psicótica" en el que, el analizante no es forzosamente aquél que uno cree, ya no hay "esto es mío" y "eso viene de él", se saltó la barrera público-privado, es un momento de "locura a dos" donde se trata de producir un "juego de lenguaje".

Françoise Davoine manifiesta lo difícil que es encontrar cada vez el "juego de lenguaje", describir lo que se *mostró*, tan presente, ahí, ante nuestros ojos. Uno tiene la tentación de no observarlo, de hacer como si no se le hubiera visto. Se tiende a fingir que se le deja "fuera de tema" porque lo que se *mostró* está fuera de las reglas comunes del lenguaje, y reconocerlo, compromete mucho más de lo que uno se imagina. Tan cierto es, que los fragmentos sustraídos vuelven, pasando por los sueños del otro, por las sensaciones corporales del otro, incluso las palabras pronunciadas pueden pasar por la boca del otro.

El psicoanalista pone en juego sus propias raíces vitales en estos momentos de "locura a dos" en los que se dan los hallazgos que hacen salir de la locura. Francoise Davoine da ejemplos precisos y vivos de casos de su práctica en los que el "juego del lenguaje" fue efectivo. Con decoro, porque no hace estudio de casos, hace saber cómo esto

funciona, y revela "el caso de transferencia" en el cual cada vez ella se encuentra comprometida en pleno. Es raro que un psicoanalista encuentre el estilo adecuado para intentar decir cómo se compromete en su práctica.

De paso, no deja de señalar los caminos trillados, que se han convertido en clásicos, en los que la doxa psicoanalítica tiende a fijarse, ya se trate de algunas lecturas de Lacan (forclusión del Nombre del Padre) o de algunas obcecaciones diagnósticas (voyerismo, esquizofrenia, ...).

Demuestra hasta que punto Wittgenstein es un compañero para el psicoanálisis, puesto que atestigua la pertinencia de su enseñanza para cualquiera que trate con el lenguaje de la locura.

Este libro es un acontecimiento porque obliga a reconocer que el psicoanálisis de la locura no está separado del psicoanálisis de las neurosis. Logra hacer pasar a la escritura un trabajo de la clínica psicoanalítica donde la transferencia está en plena actividad.

La *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, al publicar este libro, muestra el cariz de su posición en este debate.

Traducción: Patricia Garrido Elizalde

DIÁLOGOS

Pola Mejía Reiss

Reseña del libro *La locura Wittgenstein* de Françoise Davoine, traducido al castellano por Tununa Mercado, editado por Editorial Psicoanalítica de la Letra A.C., colección Libros de Artefacto.

A decir de Maurice Blanchot, Freud ha enriquecido a la cultura humana con una sorprendente forma de diálogo. Para trasmitir su descubrimiento, Freud no sólo recurrió en su escritura a la forma ensayística, sino que escribió diálogos. Quizá sea en el historial de "Dora" donde mejor se lee el arte de Freud como dramaturgo. Fue cambiando el lugar desde donde escribía diálogos analíticos. En "Juanito", toma una distancia más decididamente narrativa del diálogo entre Juanito y su papá. Cuando escribe el Hombre de las Ratas y el Hombre de los Lobos, suele más bien citar a sus analizantes que entrar en diálogo con ellos durante la escritura.

Estos movimientos de Freud, apuntan hacia la pregunta acerca de dónde se ubica un analista que escribe, específicamente cuando recurre a la narrativa para trasmitir el psicoanálisis.

Hasta donde tengo noticia, han aparecido dos libros que se ocupan de la transcripción del *diálogo analítico tal cual* a un diálogo escrito[1] que trasmite el psicoanálisis: *213 Ocurrencias con Jacques Lacan* de Jean Allouch y *La locura Wittgenstein* de Françoise Davoine.

1 La cuestión medular de esta transcripción reside en el *tal cual*: si bien hay dos cuerpos presentes en la sesión analítica, hay sólo un sujeto en juego, razón por la cual, estrictamente hablando no hay diálogo, aunque a la hora de escribir, haya que usar los signos de puntuación propios del diálogo.

Si bien esta reseña se dedica al segundo, el primero resulta un contrapunto. La concordancia entre ambos es la escritura de narrativa analítica. Su tempo es muy distinto: imprimiéndole una temporalidad fotográfica a la escritura, Jean Allouch arma de instantánea en instantánea un testimonio de la práctica analítica de Lacan. Recuerda a Joyce en *Stephen Hero*: "Creía que al hombre de letras atañe inscribir estas epifanías con extremo cuidado en vista de que son momentos de lo más delicado y evanescente".[2]

En *La locura Wittgenstein*, años de diálogos entre Françoise y psicóticos, se modelan en un relato enmarcado en el diálogo de la autora con su amigo Paul, que da a la lectura el suspenso y la mezcla de tiempos propios de la influencia del cine en la narrativa.

Esta diferencia de la dimensión del tiempo en que transcurre cada uno de los libros, deriva en dos formas diferentes de escribir narrativa analítica. Por forma voy a entender aquello que delimita. Lo que delimita apunta hacia el lugar desde donde escribe el analista narrador.

Jean Allouch compila y cuenta historias –salidas de analizantes de Lacan– que le contaron, y fragmentos de sesiones a las que él asistió en las presentaciones de enfermos de Lacan. Al titular cada una de las instantáneas, y con algunas notas al pie, les da forma, una forma que podría llamarse "epifanía psicoanalítica".

Françoise Davoine se incluye entre los protagonistas de *La locura Wittgenstein* en su papel de analista. Dice en la contraportada del libro: "La autora, psicoanalista, hace aparecer a lo largo del libro a ciertos personajes... ". Entonces, cuando los pacientes aparecen hablando en un diálogo escrito, ¿se convierten en personajes? Si así fuera, la psicoanalista, narradora y dialogante, ¿también se convierte?

Hay otro indicador para la lectura en la contraportada. Dice: "Éste es un libro de clínica psicoanalítica que habrá de ser leido como una novela...". ¿Se puede afirmar algo tan insólito como que se trata de una novela psicoanalítica ?

No me refiero al psicoanálisis novelado que vendría a ser como aquellas "confesiones noveladas, reportajes novelados, ajustes de cuentas novelados, autobiografías noveladas, indiscreciones noveladas, denuncias noveladas, lecciones políticas noveladas, agonías de la madre noveladas, novelas *ad infinitum*, hasta el fin de los tiempos, que no

2 James Joyce. *Stephen Hero*. Four Square Edition, 1966, p. 215.

dicen nada nuevo, no tienen ambición estética alguna, no aportan cambio alguno ni a nuestra comprensión del hombre ni a la forma novelesca".[3]

Tampoco me refiero a lo que se dio en llamar narrativa analítica, como es el caso de *La Conciencia de Zeno* (1923) de Italo Svevo. En la vida de Zeno, tejida con impecable obsesión, se deja ver el efecto de Freud en la literatura, sin que por ello se trate de literatura psicoanalítica, ni Svevo pretendió tal cosa.

Otro es el caso de Georg Groddeck que por la misma época, en 1921 denomina *novela psicoanalítica* a su *Escrutador de Almas*. Lo que Groddeck novela, de hecho, es aquella opinión teórica que Freud comenta en *El Yo y el Ello*: "Georg Groddeck afirma siempre que aquello que llamamos nuestro yo se conduce en la vida pasivamente y que en vez de vivir, somos vividos por poderes ignotos e invencibles".[4]

Así le ocurre al protagonista del *Escrutador de Almas*, Augusto Müller. En cruenta batalla contra las chinches, combinada con fiebre escarlatina, enloquece y se transforma en Tomás Mundete. De ahí en adelante, sus divagaciones se acompañan de aventuras que concluyen en su muerte, pero Groddeck escribe una segunda parte donde siempre no se murió, sino que se casó con su sobrina.

La fracasada novela de Groddeck adquiere, no obstante, valor de antecedente para la literatura psicoanalítica porque demuestra que algo del orden del concepto no se puede novelar.

Otro intento fallido de recurrir a la ficción literaria para escribir psicoanálisis, es *Viajes Extraordinarios por Translacania* de F. Perrier, que concluye con la siguiente declaración: "Gracias al esfuerzo que hicieron algunos de mis amigos para ayudarme, esta obra pudo disfrazarse prudentemente de ficción loca, para mi tranquilidad y la de los protagonistas". El resultado de usar la ficción como disfraz, es la inverosimilitud de la ficción y la evidencia del escamoteo a la pregunta por el límite entre la trasmisión del psicoanálisis a través de la narración, y el chisme.

No es, entonces, de un sincretismo entre literatura y psicoanálisis de donde puede surgir una novela psicoanalítica. Para ello hay que con-

3 Milan Kundera, *Los Testamentos Traicionados*, Tusquets, 1944, p. 26.

4 Sigmund Freud. *El Yo y el Ello*, en Obras Completas, Biblioteca Nueva, Tomo III, p. 2707.

cebir algo como una ficción analítica, idea obscura que podría encontrar un camino en aquello de que toda verdad tiene una estructura de ficción. Lo que sí queda claro, es que a diferencia de la ficción estrictamente literaria, una ficción analítica se apega al *tal cual* del psicoanálisis; esa forma sorprendente de escribir diálogo que no es ni el teatral ni el de la narrativa literaria, sino el que se da en el marco de la transferencia. Sin embargo, la ficción analítica comparte con la literaria el problema de la verosimilitud. Dice Aristóteles que más vale un imposible verosímil que un posible inverosímil.

Por su parte, una novela psicoanalítica no sería verosímil si no estuviera en ella una forma de transmisión del psicoanálisis. Se podría decir que está en juego un realismo psicoanalítico y no un psicoanálisis novelado.

Esta diferencia entraña distintas ubicaciones de quienes escriben si consideramos que justo ahí donde Freud fue dramaturgo y narrador, en los historiales, residía el paradigma del psicoanálisis. Lacan viene a desplazar a Freud dándole cuerpo en R.S.I. al paradigma, desvistiéndolo de toda anécdota.[5] No es lo mismo escribir narrativa analítica con y sin esta consideración.

Ya metidos en narrativa, también hay que tomar en cuenta a los ancestros. *La locura Wittgenstein* tiene arraigo en una estructura narrativa de la que, entre otros, también Sherlock Holmes es descendiente: Los Diálogos de Platón. El significante *diálogos* es gozne –no sincretismo– entre literatura y psicoanálisis. Cuando Sócrates habla a Teeteto de sí mismo como comadrona, dice: "Porque no ocurre con las mujeres que unas veces den a luz de manera ficticia y otras de manera real, y que esto no sea fácil de discernir. Si así fuese, el mayor y más importante trabajo de las comadronas sería el de distinguir lo verdadero de lo que no lo es. ¿O no lo crees así?".[6]

—Wittgenstein: Es *lo que dicen* los hombres lo que es verdadero o falso, pero *ellos se ponen de acuerdo* sobre el lenguaje que utilizan.[7]

—Davoine: Muy útil lo que Ud. dice. De ese modo, no estaríamos obligados a adherir a lo que dicen los que deliran. Bastaría con descubrir en cuál juego del lenguaje tiene sentido lo que ellos dicen y sería eventualmente verdadero, con encontrar un acuerdo que descanse

5 Para mejor enterarse del desplazamiento,está el artículo de Jean Allouch "Freud Desplazado" en *Lacan-Freud ¿qué relación?* Editorial Villicaña, México, 1987.

6 Platón. *Obras Completas*. "Teeteto, o de la ciencia", Aguilar, 1977. p. 897.

7 Françoise Davoine. *Op. Cit*. p. 122.

sobre formulaciones que acreditarían la verdad de su delirio entre los hombres, fuera de la lógica de lo verdadero y de lo falso, puesto que esa es la condición de su posibilidad.[8]

En el relato de Françoise Davoine, "los sitios de maestro y discípulo, todavía llamados anfitrión y visitante, no son estables, sino que están ocupados alternativamente por los antagonistas en una dinámica sumamente rápida...como ocurre entre paciente y analista en los momentos de transferencia psicótica".[9]

En el campo de ficción de *La locura Wittgenstein*, los pacientes, analistas, la autora, Freud, no son personajes. De serlo, sería como decir que Sócrates es personaje de Platón. La consistencia de analista y pacientes dada en los diálogos que provienen del consultorio de la autora, es distinta a la consistencia de Ludwig Wittgenstein quien, a mi ver, es el único personaje en la narración,

Al principio es una voz entre el público; acto seguido aparece caminando a grandes zancadas al lado de Françoise. Después de este brusco salto, nos enteramos con Paul de cómo fue que a Françoise le habló la voz. El punto donde cuaja su carácter de personaje, es cuando Françoise le dice a Paul:

—Esta vez la voz venía de mi derecha. Del pasajero sentado junto a mí. Reconocí a Wittgenstein, en carne y hueso. Esta vez, Paul, definitivamente debes estar pensando que soy una loca.[10]

La aparición de Wittgenstein es anticipada por un par de personajes de historieta:

El llamado Calvin, un pillo alrededor de seis años, resiste con encarnizamiento cualquier forma de educación: escuela, alimentación, *babysitter*, padres. Su principal aliado en la rebelión es Hobbes, un tigre de peluche. Sólo habilitado para darle réplica y jugar con él, cobra vida a sus ojos y los del lector, mientras que a los ojos de los demás personajes, intrusos en su juego, aparecen nada más que bajo su forma de peluche, lamentablemente normal, muda, inerte.[11]

La verosimilitud del Ludwig Wittgenstein de Françoise Davoine, no se sostiene porque los parlamentos del personaje provienen de la obra

8 *Ídem.*
9 Françoise Davoine, *op. cit.*, p. 61.
10 Françoise Davoine, *op. cit.*, p. 50.
11 *Ídem.*

del filósofo de mismo nombre. Más bien, la autora no-vela la aparición de Wittgenstein *como si* fuera una aparición, ¿alucinación? El *como si* está mostrado de tal manera, que uno entra en la convención. Como se entra, por ejemplo, en un cuento de Ray Bradburry: en Marte, las alucinaciones de los locos son visibles para todos. Bajo esta convención, un navegante terrícola, con todo y tripulación, va a dar al consultorio de un psiquiatra marciano. Podrá imaginar el lector que no les fue muy bien a los terrícolas.

Uno entra en la convención que hace de Wittgenstein un personaje para uso personal[12] de la autora, analista-protagonista, narradora. Esta diferenciación en tres de Françoise Davoine, permite ubicar cómo, en cada ocasión de diálogo, ella lleva consigo a su Wittgenstein. Los conceptos que toma del filósofo del mismo nombre para reflexionar acerca del psicoanálisis, no son ficción literaria; cuando lo pone a hablar con gente como el Psicólogo y Bernard Mottez, la consistencia resultante evoca las películas donde conviven perfectamente actores de carne y hueso con dibujos animados. En otro momento en que la verosimilitud del personaje podría tambalearse, entra Paul al rescate:

—¿Nadie se sorprendía por la presencia de tu huésped?

—Él mismo había sido enfermero durante la guerra del Cuarenta, y se comportaba en ese lugar de la manera más natural del mundo. Por otro lado, yo tenía la costumbre, a veces, de llevar analistas extranjeros al servicio.[13]

En ocasiones de diálogo como éstas, la narración fluye. Cuando se trata de los diálogos entre analista, paciente y Wittgenstein, algo salta a la visa: esos diálogos participan del *tal cual* del realismo psicoanalítico siempre y cuando queden solamente comprendidos en el texto de la locura Wittgenstein, el juego del lenguaje que hace al libro.

Diría que la consistencia de este libro está dada en tanto es, en sí mismo un juego de lenguaje que pone a jugar al *juego de lenguaje* como un concepto que puede echar luz sobre el lugar de escucha o de lectura del analista. En una de sus facetas, este concepto se pone en relación con lo que se ha dado en llamar *transferencia psicótica*, entendida por Davoine como lo que designa un lazo con el analista, y no como un

12 Françoise Davoine. *Op Cit.* p. 26.
13 *Ibid.*, p. 150.

diagnóstico.[14] Sin embargo, parece que esta puesta en relación constriñe al *juego del lenguaje* puesto que decir *transferencia psicótica* implica decir *transferencia neurótica*, e inevitablemente resuenan ecos muy distintos de la sonoridad que se abre con la afirmación de Lacan: no hay no locos. Es precisamente comprendido en esta sonoridad donde el libro de Davoine puede designarse novela psicoanalítica.

Desde el punto de vista de la forma, no sólo como aquello que delimita, sino como un producto, *la Locura Wittgenstein* es irrepetible en el sentido en que lo es una novela.

En contrapunto, *213 Ocurrencias con Jacques Lacan*, da con una forma que tiene carácter de instrumento de escritura de narrativa analítica para el uno por uno irrepetibles.

Marzo de 1995

14 *Ibid.*, p. 10.

FROMM ME TO YOU

Antonio Montes de Oca T.

Fernando Savater, *Ética para Amador*,
Editorial Ariel, Barcelona, 1991, 190 pp.

Quizás por insistir demasiado en el pretendido carácter antipedagógico de su *Ética para Amador* ("Este libro no es un manual de ética para alumnos de bachillerato"), el filósofo Fernando Savater le haya asegurado una larga vida como lectura obligada en las instituciones de enseñanza media de varios países de habla hispana, México incluido.

La intención de presentar el texto bajo la forma del popular género epistolar "Carta a mi hijo" sin duda también contribuyó para convertirlo en el éxito editorial que es hoy: seis reimpresiones en los tres primeros años de su publicación.

Pero ni una ni otra circunstancia obligan al lector a trivializar su contenido: más allá de una aparente ligereza de tono y cortedad de alcance, el libro despliega cierta concepción de la ética, apoyado, al menos en parte, en los postulados "humanistas" de Erich Fromm.

Fromm aparece como insistente referencia de lectura al final de cinco de los nueve capítulos de *Ética para Amador*. Todas las citas son del libro conocido en español como *Ética y psicoanálisis*, título que, desde su primera aparición en 1953, ha sido reeditado continuamente con tirajes parciales de hasta 5 mil ejemplares.[1]

El título castellano de *Ética y psicoanálisis* es engañoso; tal vez fue elegido por Ramón de la Fuente –revisor del texto– para destacar un tema recurrente de la enseñanza de Fromm en nuestro país, desde 1950;

1 Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, Breviario 74, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 [1953], 278 pp.

está tomado del encabezado de sólo uno de los apartados de *Man for Himself: an Inquiry into the Psychology of Ethics*, la obra original publicada en los Estados Unidos en 1947, como respuesta a "la crisis humana contemporánea [que] ha conducido a una retirada de las esperanzas y de las ideas de la Ilustración, bajo cuyos auspicios comenzó nuestro progreso político y ecónomico".[2]

Savater sigue el modelo frommiano de una "Ética Humanista", distinguida en forma y contenido de una otra llamada "Ética Autoritaria". La primera se basa *formalmente* "en el principio de que sólo el hombre por sí mismo puede determinar el criterio sobre virtud y pecado, y no una autoridad que lo trascienda". *Materialmente*, la Ética Humanista propone como "bueno" todo aquello que es bueno para el hombre y "malo" lo que le es nocivo, considerando como "*único criterio de valor ético el bienestar del hombre*".[3] La Ética Autoritaria niega la capacidad del hombre para saber lo que es bueno o malo, siendo la "autoridad", bajo alguna de sus representaciones sociales, quien determinaría las normas para el individuo.

En *Man for Himself*, Fromm define a su Ética Humanista como la "*ciencia aplicada del 'arte de vivir' basada en la 'ciencia del hombre' teórica*". La terminología sui géneris hace referencia a una ética que valora el "impulso de vivir" y "la vida como un arte", presuponiendo una "naturaleza humana" que caracterizaría a la especie y sobre la cual descansaría el concepto general de "ciencia del hombre", de alcance más amplio que el de la antropología convencional.

Fromm dice encontrar los antecedentes de su Ética Humanista en una lectura de Aristóteles, Spinoza y John Dewey, misma que le permite proponer los fundamentos de su ética en un remedo de silogismo: la Ética, según Aristóteles –asegura– estaría edificada sobre la Ciencia del Hombre. La Psicología investigaría la naturaleza del hombre, y la Ética, por consiguiente, no sería otra cosa que "Psicología Aplicada".[4]

Del mismo modo, Savater también recurre al concepto de "naturaleza humana" para dar sustento a sus imperativos éticos del "haz lo que quieras" y "date la buena vida". Como Fromm, su visión es "antropocéntrica", "objetiva", "libertaria" y voluntarista:

2 *Ibid.*, p. 16.

3 *Ibid.*, pp. 24–25 y Fernando Savater, *Ética para Amador*, pp. 65-66 (subrayado en ambos textos).

4 *Ibid.*, p. 38.

> ¿Qué pretendo decirte [...] de esa ética hacia la que vamos tanteando? Pues sencillamente (aunque luego resultará que no es tan sencillo, me temo) que hay que dejarse de órdenes y costumbres, de premios y castigos, en una palabra de cuanto quiere dirigirte desde fuera, y que tienes que plantearte todo este asunto desde ti mismo, desde el fuero interno de tu voluntad.[5]

El concepto de "naturaleza humana" permite a Savater avanzar sobre su idea de un patrón de conducta que, "tomando a las personas como personas" –vale decir, como "semejantes"–, respondería en términos de una intención recíproca: ponerse en el lugar del otro y viceversa:

> A fin de cuentas, siempre que *hablamos* con alguien lo que hacemos es establecer un terreno en el que quien ahora es "yo" sabe que se convertirá en "tú" [...] Si no admitiésemos que existe algo fundamentalmente igual entre nosotros (la posibilidad de ser para el otro lo que otro es para mí) no podríamos *cruzar* ni palabra. Allí donde hay cruce, hay también reconocimiento de que en cierto modo pertenecemos a lo de *enfrente* y lo de enfrente nos pertenece [...].[6]

Para mejor explicar esta mutualidad, Savater se vale de la postura religiosa del filósofo israelí de origen austriaco Martin Buber, en particular de su texto de 1922, *Yo y Tú*.

En ésta, su obra clave, Buber define dos actitudes y relaciones humanas primarias: "Yo y Tú" (*Ich und Du*) y "Yo y Ello" (*Ich und Es*). La primera es esencialmente holística y se expresa a través de la reciprocidad y el reconocimiento del otro (es la que más impresiona a Savater); la segunda describe la dimensión objetiva y funcional del comportamiento humano en cuanto especie.

Buber es citado con relación al dilema de la libertad del hombre –problema caro a Fromm–, punto de partida de todo proyecto ético, según Savater:[7]

> Hombre libre es el que quiere sin la arrogancia de lo arbitrario. Cree en la realidad, es decir, en el lazo real que une la dualidad real del Yo y del Tú. Cree en el Destino y cree que el destino le necesita [...] Pues lo que ha de acontecer no acontecerá si no está resuelto a querer lo que es capaz de querer.

5 Fernando Savater, *op. cit.*, p. 69.
6 *Ibid.*, p. 136 (subrayados en el original).
7 *Ibid.*, p. 173.

La pretensión de Buber era postular una filosofía de la intersubjetividad basada en sus estudios sobre la tradición mística judía del jasidismo; curiosamente, muchos de sus postulados tuvieron una enorme influencia en algunos filósofos católicos franceses como Jacques Maritain y Gabriel Honoré Marcel en los años treinta y cuarenta.

Sin referirse explícitamente a Buber, Fromm se interesó en *Ética y Psicoanálisis* por este modelo de reciprocidad entre semejantes y por la posibilidad de volcar el "amor por sí mismo" hacia otros cuando describe la "orientación productiva", esa forma ideal de una caracterología de las relaciones humanas que aún impregna la práctica del llamado "psicoanálisis frommiano" bajo la forma del "ponte en su lugar" que da título a uno de los capítulos del libro de Savater. Es allí donde el intento por concebir una filosofía de la intersubjetividad se perfila como proyecto de una especie de teoría de la comunicación:

> Ponerse en el lugar de otro es algo más que el comienzo de toda comunicación simbólica con él: se trata de tomar en cuenta sus *derechos*. Y cuando los derechos faltan, hay que comprender sus *razones*. Pues eso es algo a lo que todo hombre tiene derecho frente a los demás hombres, aunque sea el peor de todos: tiene derecho –derecho *humano*– a que alguien intente ponerse en su lugar y comprender lo que hace y lo que siente.[8]

Este "principio básico de la vida buena" supone para Savater atribuir a la vida un sentido único y la condición de lo que llama una "antipatía activa por la muerte"; así puede preguntarse si "'tiene sentido la muerte', si la muerte 'vale la pena', porque de ésa si que no sabemos nada, ya que todo nuestro saber y todo lo que para nosotros vale proviene de la vida".[9] Esta posición frente a la muerte recuerda la expresada por Fromm en una página de *Ética y psicoanálisis* donde dice no poder imaginar una cultura en la que la gente no quisiera vivir:

> El impulso de vivir es inherente a cada organismo y el hombre no puede evitar querer vivir, a pesar de lo que le gustaría pensar en ello. La elección entre vida y muerte es más aparente que real; la verdadera elección del hombre consiste en elegir entre una vida buena y una vida mala.[10]

Allí mismo, en una nota a pie de página, asegura que "el suicidio como fenómeno patológico" no estaría en contradicción con este principio

8 *Ibid.*, p. 137 (subrayados en el original).
9 *Ibid.*, p. 185.
10 Erich Fromm, *op. cit.*, p. 30-31.

general de su ética.[11] No lo está porque, de entrada, Fromm descarta la posibilidad de un acto en relación con la muerte suicida, situación donde no se pondría coto a las consecuencias del sufrimiento de un sujeto.

Tal es la conclusión que Fromm quiere extraer de Freud: infiere que éste se habría ocupado del estudio de los síntomas neuróticos al comienzo de sus estudios, pero luego, "a medida que avanzó el análisis", se le habría hecho más evidente que el síntoma neurótico sólo podría comprenderse a partir de "la estructura del carácter en el cual está incrustado".[12] Incluso asevera que "El carácter neurótico, más que el síntoma, llegó a ser el objeto principal de la teoría y terapéutica psicoanalíticas"; así, Freud habría establecido nuevos fundamentos para una "ciencia del carácter". Según Fromm, esa caracterología sería el requisito indispensable para el desarrollo de una teoría ética:

> Todas las virtudes y los vicios de que se ocupa la ética tradicional tienen que permanecer ambiguos porque frecuentemente con una misma palabra designa actitudes humanas diferentes y en parte contradictorias; únicamente pierden su ambigedad si se las comprende en relación con la estructura del carácter de la persona a la cual se atribuye una virtud o un vicio.[13]

La "teoría ética" que propone Fromm no es –sobra decirlo– la ética de Freud: es la suya propia, cuyos primeros esbozos tal vez puedan encontrarse en su artículo de 1942, "*Faith as a character trait*",[14] y que luego –vía Kretschmer, Gordon y Adler– tomarán forma en las cinco orientaciones ("receptiva", "explotadora", "acumulativa", "mercantil" y "trabajadora") que sustentan la caracterología presentada por vez primera en *Ética y psicoanálisis*.

Fernado Savater retoma esta propuesta en su *Ética para Amador* y la ofrece a su hijo/lector como un platillo de sesos frescos listo para consumirse en un ritual de canibalismo mutuo ("En este libro te estoy dando algo de comer de mi propio coco y también aprovecho para comerte un poco el tuyo"). Curiosa forma de transmisión: una reciprocidad que, llevada a sus últimas consecuencias, implica el forzoso aniquilamiento de ambos participantes.

11 *Ibid.*, p. 31.
12 *Ibid.*, p. 45.
13 *Ibid.*, p. 46.
14 American Journal of Psychoanalysis, 5: 307-319.

ALBERT FONTAINE

Albert Fontaine murió en París, en el verano de 1994.

Desde 1981, en varias ocasiones nos visitó en la ciudad de México para ocuparse de la enseñanza del psicoanálisis.

En ese marco, nos propuso una lectura de *Más allá del principio del placer*, de Freud; un comentario sobre *La angustia*, el seminario de Lacan de 1962-1963; una presentación del mundo "esquizofrénico" de Louis Wolfson.

Acerca de la transcripción de los seminarios de Lacan, aquí publicó "Du pas de texte" (en *Puntuación y estilo en psicoanálisis*, Sitesa, México, 1989).

En Francia, participó en el primer establecimiento crítico de un seminario de Lacan, el de 1960-1961, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, y publicó sus textos en *Littoral*.

Fue miembro de la *Escuela lacaniana de psicoanálisis*, desde su fundación.

En *Artefacto*, sentimos la muerte de Alberto Fontaine.

El comité de redacción

Artefacto 5 se terminó de imprimir en mayo de 1995, en Amacalli Editores, S.A. de C.V., Av. México-Coyoacán 421, Colonia Xoco General Anaya, México, D.F. Tel. 604 72 63. El tiraje consta de 1000 ejemplares.

artefacto 5
mayo 1995
revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis

Fromm freudiano

El complejo de Edipo, la publicidad del psicoanálisis y una pifia de Fromm
Miguel Felipe Sosa

El deseo de la madre, la razón del complejo de Edipo
Christiane Dorner

A propósito de Erich Fromm, algunas consideraciones acerca del psicoanalista
Manuel Hernández García

La singularidad de la transferencia de Erich Fromm
María Celia Jáuregui-Lorda

La travesía de la peste
Rodolfo Marcos Turnbull

Transmisión freudiana: la experiencia de Erich Fromm
Alberto Sladogna

Punto de vista lacaniano en psicoanálisis
Jean Allouch

"Freud y Lacan" de Althuser, un cuarto de siglo después
Marcelo Pasternac

La "mujer niña": Kraus, Freud, Wittels e Irma Karczewska
Edward Timms

ARTEFACTOS CLÍNICOS

Retrato del anideísmo como significante
Danielle Arnoux

LENGUAS

Una experiencia de traducción en un cartel: la plaqueta de la ELP
Nora Pasternac y
Marcelo Pasternac

LECTURAS DE ARTEFACTOS

"Juego de lenguaje" de Françoise Davoine con el fantasma de Ludwig Wittgenstein
Marie Magdeleine Chatel

Diálogos
Pola Mejía Reiss

Fromm Me to You
Antonio Montes de Oca T.

Albert Fontaine