

Mariano Horenstein

Psicoanálisis en lengua menor

viento**de**fondo

Psicoanálisis en lengua menor

Mariano Horenstein

vientodefondo

*Para Martha y Ricardo.
Para Mariela.
Para Vera, Guido y Julia.
En todas las formas que cobra el amor.*

Sáltese este prólogo

Siempre me pareció enigmática y discutible la tarea de presentar o prologar un libro: función de corre-ve-y-dile (en lengua menor) o de *go-between* (en la lengua del amo) entre el autor y el prominente lector. Comenzaré entonces por un buen consejo: sáltese el prólogo y encuentre al autor. Como advierte el libro en varios capítulos: si piensa que lo que va a formular no es mejor que el silencio, lo prudente es callar. Debiera atenerme a esta sentencia; si no lo hago –quizás por vanidad– también es por temor a confundir con desdén lo que siento con gratitud y reconocimiento. Me une al autor una entrañable amistad, que nació, desde que lo leí y conocí, en el modo en que se trenzan en su persona su inteligencia y erudición con su sensibilidad y pujanza.

Llegado al autor el lector se encontrará en los dos primeros capítulos con un escritor perspicaz que, con humor e ironía, lo convoca a las preguntas que hace tiempo se hace –no digo diariamente, pero sí con tenaz reiteración–. ¿Para qué el psicoanálisis en este mundo vertiginoso? Textos que transitan –con fuerza y originalidad envidiables– una defensa militante de la vigencia del freudismo en el mundo del tercer milenio. Y si se es practicante y pensador de este oficio imposible –así lo calificó el fundador–, el tedio derrotista se trocará en el sentimiento inflamado que debió acompañar al general San Martín cruzando los Andes para el abrazo de Maipú, en su aventura de emancipación y libertad.

Pero su sentimiento grandioso durará poco porque el tercer capítulo lo confrontará a la miseria extrema de la condición humana moderna, que culmina en la *Shoah*, como paradigma del poder destructivo que habita nuestra especie. El autor asume la osadía de tensar un vínculo significativo entre nuestro oficio, que focaliza lo íntimo, tenue como la seda y trivial como un lapsus, con el suceso masivo más abyecto del siglo XX, hito crucial e ineludible de la historia de la humanidad. No lo hace recorriendo la gran avenida propuesta por el fundador, en que los grandes procesos sociales son isomórficos con las tensiones de las instancias psíquicas de su segunda tópica. Elude esta metáfora

explicativa y simplificadora. No busca ni apunta a comprender ni explicar, sino a preservar intacta la perplejidad del modo en que –en la especie humana– se anudan el progreso civilizatorio, la barbarie y la crueldad, que se adosan como las dos caras de una misma moneda. Recorre la interrogación minuciosamente, con sensibilidad y erudición, excediendo la producción psicoanalítica, anudando nuestra reflexión con la macrohistoria, la filosofía y los autores relevantes de la literatura del mundo concentracionario. Tal vez su conclusión más desafiante resida en su mismo título: hay un psicoanálisis antes y otro después de Auschwitz, lo que amplía –de manera inquietante– los horizontes de nuestra investigación clínica: ¿qué tiene que ver nuestro oficio con la violencia extrema que pulula hoy en la aldea planetaria, al punto de encender las alertas acerca de la capacidad de supervivencia de la especie?

Tengo temor a extenderme y excederme; lo que precede sería suficiente para sustentar mi elogio principal al libro que prologo: su capacidad de transitar por rutas inesperadas la literatura que consumimos ordinariamente en nuestro oficio; allí reside su radical originalidad. Inclusive cuando recorre temas habituales, lo hace con una singularidad que alerta e interpela al lector para coincidir, discrepar o debatir.

El autor es y quiere ser un itinerante incansable, le irrita el sedentarismo de las verdades consensuales o consabidas. A mi entender éste es un rasgo relevante de la herencia freudiana, que va más allá de los postulados metapsicológicos que son los monumentos que ornamentan la ciudad de nuestros conocimientos. Pero no es un errante cualquiera. Sólo simula la distracción del *flâneur* de Benjamin y, como en la asociación libre (que nunca es tal), vuelve insistentemente a ciertos nudos que –a pesar de él o por su decisión lúcida– se vuelven obstinaciones duraderas de su reflexión.

Coincido con el autor en que la necesidad de escribir es inherente a nuestro oficio, en que la plétora de publicaciones y reuniones científicas es abrumadora, en que se publica más de lo que se lee, de lo que se puede leer. Debe existir, de manera explícita o escondida, la ilusión o esperanza de integrar el panteón del freudismo y eludir la zozobra de nuestra efímera existencia...

Esto es tan viejo como la hominización misma y no es para des-
deñar, pues el ideal nos empuja a ser mejores... Pienso con el
autor que hay una razón más decisiva: el carácter fugaz y evanes-
cente de los momentos fecundos de nuestra práctica cotidiana
–propiciado por la regla de oro (asociación libre-atención flotan-
te)– subraya la levedad del ser. Escribir parece un ancla, un mo-
mento de remanso para nuestra errancia inquietante y fatigosa.
En este propósito, lo que me molesta son los textos que no van
más allá de una ilustración o un comentario de lo ya pensado por
los próceres de nuestro panteón. Repetir la tradición –como un
rezo– sofoca el asombro de lo inesperado y nos hace fieles sumi-
sos de la iglesia freudiana, en un mundo que cambia a un ritmo
y una intensidad inusitados.

Lo que me deleita de leer a Mariano Horenstein es su manera
de desmarcarse de ese consenso a la moda que desliza la transmi-
sión psicoanalítica a una vocación religiosa, su constante guerra
en pro de un escándalo que nos despierte, que nos despabile, y
su manera de apuntar hacia zonas ignotas o inesperadas, aún no
trilladas, que no desestiman la tradición, pero hacen más que
glosarla. Incluso cuando aborda temas tradicionales troca lo que
parece obvio y romo en una zona compleja a explorar, como hizo
Freud con los sueños y los desechos de la vida psíquica.

Pero aun en su vocación itinerante, en su modo de asomarse
a los bordes de nuestro quehacer (las artes plásticas y la litera-
tura, la filosofía y la ciencia), se dibujan puntos fulgurantes de
reiteración e insistencia, que retornan, como diría Sartre, como
obstinaciones duraderas. Zonas de misterio, de lo indecible o
inexplicable. Eso real que condena lo simbolizable a la incom-
pletud o, usando su metáfora, la insistencia del agujero negro en
las constelaciones estelares que contemplamos en el firmamento.

Esta reiteración de que la función del pensar psicoanalítico es
más la de escrutar que la de explicar, es un rasgo que vuelve ori-
ginal la escritura del autor y la legítima en su modestia (siempre
falsa) de escribir en lengua menor.

Marcelo Viñar
Punta Ballena, Uruguay, verano de 2015

9 ciudades

*Cuando emprendas tu viaje a Ítaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.
No temas a los lestrigones ni a los ciclopes
ni al colérico Poseidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino,
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los ciclopes
ni al salvaje Poseidón encontrarás,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tu alma ante ti.*

*Pide que el camino sea largo.
Que muchas sean las mañanas de verano
en que llegues —¡con qué placer y alegría!—
a puertos nunca vistos antes.
Detente en los emporios de Fenicia
y hazte con hermosas mercancías,
nácar y coral, ámbar y ébano
y toda suerte de perfumes sensuales,
cuantos más abundantes perfumes sensuales puedas.
Ve a muchas ciudades egipcias
a aprender, a aprender de sus sabios.*

*Ten siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Mas no apresures nunca el viaje.
Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste en el camino
sin aguantar a que Ítaca te enriquezca.*

*Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.*

*Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Ítacas.*

*Ítaca, Constantin Kavafis
(trad. Pedro Bádenas de la Peña).*

Este libro dibuja una ruta, el recorrido de un psicoanalista por nueve ciudades –9, como las nueve musas, fruto del acople de Zeus con Mnemosine– que dieron origen a conferencias que en ocasiones se convirtieron en textos; o a textos que en ocasiones se convirtieron en conferencias. Veo allí, retroactivamente, una transmutación de la palabra, que atraviesa distintos estados: el de las notas previas a una conversación que se hilvanan con la marca posterior del oyente; el del texto –en una versión supuestamente final que nunca es sino provisoria– destinado a una eventual publicación; el que encuentra en la lectura futura por parte del otro su motor de arranque. En la temporalidad que conviene al psicoanálisis, aquella que desdeña la cronología para atender al *Nachträglichkeit* que (des)ordena todo de modo tan favorable, este conjunto de textos constituye en todo caso una serie de borradores posteriores a su enunciación, un postfacio que deviene prólogo, glosas que acceden al corazón del texto y un texto que se disemina en márgenes imprecisos. Este libro no pretende ser sino un texto poroso, abierto y dispuesto a alojar en medio de sus letras al lector.

Viendo el recorrido, advierto algo que no estaba planeado: esquiva las metrópolis del psicoanálisis y se encuentra más a gusto, pareciera, en los arrabales, en los márgenes, en las urbes tan populosas como subdesarrolladas de un continente en eterno estado de promesa, Latinoamérica. Entre todas las estaciones de este recorrido, se dibuja un modo de contar y también de practicar el psicoanálisis: en lengua menor. Ese modo de encontrarse y transmitir el psicoanálisis obliga a la interlocución y a la iconoclastia. Así, en lugar de la red habitual de citas en las que los psicoanalistas reconocemos nuestros *pedigrees* y filiaciones tanto teóricas como institucionales, encuentro textos tan abiertos a los interrogantes de la clínica como a aquéllos que provienen de otra interlocución: la del arte, la literatura o la filosofía.

De un modo u otro, los pequeños ensayos que siguen guardan –de modo más evidente o apenas dibujadas– las marcas iniciales de su alocución en distintos contextos, y por ende la fertilización de otras palabras y de la escucha inquieta que los alojó en su momento. A la vez, pueden considerarse una especie de folletín psicoanalítico, una novela por entregas donde el permanente

estímulo de nuevos oyentes introduce en las ideas que hilvano un movimiento de entropía negativa. Sólo la presencia del que escucha en el que habla, la de quien lee en quien escribe, salva quizás del empobrecimiento y la repetición estéril.

Las ciudades latinoamericanas que puntúan esta bitácora –San Luis, Córdoba, Buenos Aires; Porto Alegre, San Pablo, Río de Janeiro; Montevideo o México D.F.– son aquéllas que me han interpelado. Tanto como lo ha hecho la hospitalaria escucha en cada uno de los lugares donde estos textos han sido acuñados o acogidos: centros de la cultura o espacios de encuentro de esa comunidad extraña –inconfesable, diría Blanchot– a la que pertenezco, la de los analistas.

Al cabo de este itinerario por ciudades americanas, aparece otra –Teherán– que marca retroactivamente la serie tanto como un punto de fuga organiza la perspectiva de un cuadro. Ajena de cabo a rabo tanto por distancia geográfica como cultural, por momentos parece una ciudad latinoamericana más, sólo que a la deriva en otro continente.

Aunque la travesía de la que pretendo dar cuenta haya sido hecha por etapas a lo largo de siete años, forma parte de un mismo viaje. Todavía queda por escribir el lugar que tiene el viajar en la vida de un psicoanalista: viajar –sea a través de las ciudades o de los discursos– al encuentro con lo extranjero, viajar para incomodarse, para aprender una lengua extraña. Pero sobre todo para hacer extraña la propia lengua. Viajar de un modo tal que –como en la *Ítaca* de Kavafis– importen más las distracciones, las estaciones intermedias, que el mítico punto de llegada. Tal como sucede en un análisis, que en ese aspecto quizás no difiera demasiado de lo que acontece en una vida.

M. H.

Las Lomitas, Villa Allende, Córdoba, otoño de 2015

Una cuestión de extranjería

Córdoba, 2007

Los psicoanalistas sabemos bien que nuestra disciplina no es ni filosofía ni literatura. Aunque tanto Freud como Winnicott o Lacan, entre otros, reconocieron que el poeta se adelanta siempre al psicoanalista en el descubrimiento de nuestra materia. Aunque el único premio recibido en vida por Freud haya sido uno literario, no uno científico. Aunque frente a la proliferación de fórmulas vacías y repetidas con que nos encontramos en buena parte de la bibliografía analítica, leer literatura pueda ser una práctica fecunda para desarrollar la agudeza en la percepción, la atención a los matices, la penetración en los arcanos del espíritu humano lejos de los corsés teóricos en los que muchas veces se pierde el acto de descubrir o de inventar en la rutina del aplicar. La literatura no es un adorno más o menos prescindible para que un analista se precie de culto sino una de las disciplinas claves de su preparación, una de las piedras más rigurosas en las que afilar su instrumento, un territorio en el que abreviar para nuevos descubrimientos. No en vano Freud consideraba que los estudios literarios debían tener un lugar privilegiado en la formación del psicoanalista.

El psicoanálisis no es literatura, aunque cada paciente no haga quizás, desplegando su *novela* familiar, sino construir junto a nosotros una ficción, auxiliado por otro inmenso aparato ficcional, el psicoanálisis mismo, que haga su vida más vivible.

El psicoanálisis no es tampoco una filosofía. Entre otras cosas nos diferencia la apertura del objetivo, casi cerrado en nuestra incumbencia. Pero es difícil pensar a Freud sin Schopenhauer o a Bion sin Kant o a Lacan sin Hegel o sin Platón o sin Wittgenstein. Aunque cada analizante tendido en un diván no haga sino plantearse las mismas preguntas, aunque encarnadas en una formulación particular, que han intentado responderse los filósofos desde hace veintiséis siglos. Como si pudiera imaginarse el psicoanálisis como una *microfilosofía*, o como si la filosofía misma fuera una disciplina construida alrededor de las preguntas del neurótico, no tan distintas quizás de las preguntas existenciales...

Ambas disciplinas, filosofía y literatura, aventajan al psicoanálisis aunque más no sea porque, frente a nuestro módico siglo de existencia, ellas están allí desde hace milenios.

Es impensable el analista sin el filósofo o el escritor. Ambos lo preceden lógicamente y cronológicamente. Ambos pueden prescindir del psicoanálisis –no sin pérdida, diríamos nosotros–, continuar sus peripecias sin él. Si aun así no lo han hecho¹, sólo en términos de miopía o arrogancia podríamos dejar de lado el inabarcable mapa de la filosofía y la literatura. El punto es cómo beber en esas aguas sin mimetizarse diluyendo la especificidad de nuestra lectura. Pues ¿quién podría asegurar –imaginemos por un momento a un arqueólogo de las ciencias que en el futuro intentara rastrear algunas prácticas ya desaparecidas– que el psicoanálisis no será confundido con alguna extraña escuela filosófica, más o menos misteriosa? O que el psicoanálisis no terminará siendo asimilado, como decía con ironía Borges, a una rama de la literatura fantástica...

El psicoanálisis ha fundado, con su método, un territorio que le es propio. Un territorio en litigio si se quiere, una zona de frontera difícil de definir y reclamada por varias disciplinas soberanas (Piglia lo recordaba: la relación entre psicoanálisis y literatura es tensa pues los escritores siempre han sentido que el psicoanálisis hablaba de algo que ellos ya conocían, pero sobre lo cual era mejor quedarse callados). Encontrarnos aquí también implica una apuesta a que el psicoanálisis no termine siendo, en la hipotética investigación de nuestro arqueólogo del futuro, una curiosidad occidental, un ritual practicado por habitantes de las grandes ciudades que gustaban de concurrir al psicoanalista como otros lo hacían con chamanes o brujos, como en la antigüedad se dirigían hacia los maestros filosóficos o los oráculos, para saber de su futuro por el rodeo de su historia. Soñamos para nuestra disciplina un futuro distinto al de la alquimia o la astrología que, recordémoslo, gozaron en su tiempo de tanto o más prestigio –con el sueño de inmortalidad que eso suele acarrear– que el psicoanálisis.

¿Cuál es ese territorio del psicoanálisis al que aludíamos? El lugar que le cabe, valga la paradoja, es *extraterritorial*. Frente a la ciencia, pese a nuestros afanes, y frente a la religión, tanto como frente a la filosofía y a la literatura. Que su estatuto científico sea como mínimo problemático no lo convierte en superchería; que su transmisión sea de algún modo iniciática, de diván en diván,

no la torna, al menos no debería, en una práctica esotérica ni religiosa. Al renunciar a cualquier *Weltanschauung*, como quería Freud, se deslinda de la filosofía, y el hecho de que los historiales psicoanalíticos se lean como novelas no los convierte en novelas. Que estemos permanentemente definiendo y precisando y preguntándonos acerca de las dimensiones del psicoanálisis no hace más que confirmar que ese territorio en el que habita está en litigio y no está deslindado con claridad.

Entonces, si el psicoanálisis fuera una práctica *mestiza*, y en tanto tal no pudiera renunciar a su deuda, a su alimento, al aguijón estimulante de disciplinas como la literatura y la filosofía sin ser ni literatura ni filosofía, ¿qué lo haría diferente, cuál sería, en caso de haberla, su especificidad?²

La dimensión clínica del psicoanálisis

Aunque el psicoanálisis sea una disciplina perteneciente al área de la cultura, al más humano de los territorios humanos, y como tal sobrepase el estrecho espacio de un consultorio, la dimensión más psicoanalítica del psicoanálisis, valga la tautología, es la *clínica*.

No porque sea imprescindible la práctica clínica para hablar de psicoanálisis, sino porque cualquier elucubración que apele al aparato conceptual psicoanalítico ha abrevado, en sus orígenes y a cada momento, en ese territorio imposible, siempre en riesgo, de resistencia, de subversión, de preciosa particularidad que es el espacio de un sujeto tendido en un lecho hablando de su padecer, ante una escucha que intenta renunciar a sus presupuestos, a sus prejuicios, a sus ansias de dominación, para hacer lugar a las preguntas que no tienen lugar en ningún otro lugar (y así, en este ejercicio, como quien no quiere la cosa, quizás algún sufrimiento se mitigue, algo nuevo pueda desplegarse). Que conozcamos de sobra este dispositivo, por pasarnos buena parte de nuestra vida inmersos en él, sobre o tras un diván, no debe hacernos perder de vista su radical extrañeza, extrañeza que en algunos momentos privilegiados los analizantes mismos también suelen advertir.

Pero volvamos: ¿qué clínica? Como no podría ser de otro modo, se trata de una clínica del caso a caso, tan alejada como

pueda tanto de los premios de la evaluación o del mercado como de la tentación de convertir nuestros divanes en lechos de Procasto normalizadores. No se trata tampoco de una disciplina especulativa, sino tan adecuada (o inadecuada en verdad) como pueda estarlo al padecimiento humano. Al sufrimiento humano, al pagar de más. Que incluye por supuesto la comodidad en ese padecer, el goce complaciente apenas disimulable en la mueca dolorida de quien se queja y que no por ello, no por gozar en el mismo lugar en el que sufre, tiñe ese padecer de los vicios de la infatuación o de la mentira. No por remitir a un goce secreto el dolor es menos verdadero. Pero esta anfibología del síntoma permite apreciar la dificultad de su abordaje: no hay espacio allí para las buenas intenciones, ni para la caridad, ni para la ingenuidad, ni mucho menos para el *furor curandi*. Se trata de otra cosa.

¿Cómo puede alguien, relativamente común, a menudo más neurótico –al menos en el punto de partida– que la media poblacional, por el solo hecho de su formación, advenir al punto de operador eficaz de esa materia tan inflamable como evanescente que es el inconciente? Sólo porque alguien así –un analista– ha desarrollado una destreza de escucha que sorprende a quienes se entregan a ella, una escucha que renuncia a la memoria tanto como a la ambición, una escucha que abandona tanto el prejuicio como la experiencia, una escucha singular, a medida del dispositivo inventado por Freud y por otra parte, absolutamente inútil, invalidante incluso, fuera de sus coordenadas específicas.

Si pensamos en que es una cercanía a la clínica lo que definiría el psicoanálisis, podemos intentar cernir con mayor precisión el tipo de clínica del cual se trata. ¿Cuáles serían entonces los rasgos, si no suficientes al menos necesarios, inherentes a la dimensión estrictamente psicoanalítica del psicoanálisis, es decir aquéllos que hacen al psicoanálisis único, diferente de cualquier forma de psicoterapia? Podríamos intentar enumerar algunos.

La clínica del psicoanálisis es *lenguajera*. Ha sido señalado que hay en Freud muchas lecturas posibles³, pero quizás la manera que más se ajuste a las encrucijadas que plantea la clínica sea la lectura *lenguajera* de Freud. Somos sujetos de lenguaje, habitamos en y somos habitados por él, y Lacan ha señalado –a esta altura no se trata de ninguna novedad– que el inconciente

se encuentra estructurado como un lenguaje y si algo puede entenderse de lo que escribiera Freud es a partir de ahí. Operamos con (y sobre) el lenguaje, ése es nuestro bisturí y la carne que cortamos. Hay otros instrumentos también, pero el lenguaje los atraviesa a todos. ¿Significa esto que los afectos no estén presentes en la práctica lenguajera del psicoanálisis? No debería ser así. Por lo pronto, es impensable el psicoanálisis si no se lo concibe como una experiencia amorosa, un amor que no se prodiga demasiado, es cierto, pero amor al fin. También nos extraviaríamos si lo concibiéramos *solamente* como una experiencia amorosa. Es impensable también que el análisis no bordee o atraviese todo el tiempo la experiencia de la angustia, que, si hubiera un Olimpo de los afectos, estaría seguramente en el lugar de Zeus. Ahora bien, si no se considera el psicoanálisis como una disciplina esotérica, indecible además de indecidible, es porque el lenguaje criba los afectos, y en la misma medida en que les aplica su sello los pervierte, los descompleta haciéndolos a la vez posibles. El territorio del psicoanálisis es lenguajero hasta en el punto en que el lenguaje se revela impotente, hasta bordear ese más allá, ese agujero de real que, si existe, también es gracias a él.

La clínica psicoanalítica, fuera del campo de la buena voluntad, es *malhechora*. A esta altura es conocido el consejo que da Freud a Oskar Pfister, el pastor protestante, un buen hombre: “Sin un poco de esa calidad de malhechor no se obtiene un resultado correcto”⁴. Sólo así, renunciando a cualquier “Banalidad del Bien”⁵ –podríamos decir parafraseando a Hannah Arendt–, desde una ética particular, asocial, se obtiene según Freud un resultado. Entonces, en una paradoja sólo aparente, mientras más *desalmado* se muestre el analista, mientras menos se ocupe del “Bien” de su analizante, mientras menos caritativo y bondadoso sea con su paciente, *más bien* le hará.

Lejos de cualquier caricatura de impasibilidad y mutismo, pero con la necesaria parquedad y abstinencia, el psicoanálisis es una praxis en la que el analista participa activamente del trabajo que realiza el analizante. ¿Cómo? Me gusta pensar su participación con una metáfora que utilizara Charles Melman. Éste, afirmando la imposibilidad de que el analista se ubique como un observador científico, aséptico y externo a lo que sucede en el

analizante, lo comparaba con el flogisto. El flogisto, que proviene de la palabra griega que designa lo inflamable⁶, era un principio imaginario, alquímico, un ingrediente esencial para que algo arda. El analista, dice Melman, es el flogisto, él arde con su analizante. Arde con su analizante, el psicoanalista en el mismo caldo que su analizante, metido hasta las rodillas en él, involuclado tanto con las reglas de su trabajo como con el destino de su paciente. Pero, al mismo tiempo, mientras enciende con su fuego el fuego del analizante —el deseo del analista en el origen de todo—, desaparece, en el mismo acto. El destino del flogisto es desaparecer, es la sustancia que se consume en la combustión. Lo que quede de ese acto será un sujeto, con sus tribulaciones, con su deseo, *diferente* a él, que pueda pensarse un día, más o menos próximo, *sin él*.

El psicoanálisis es una práctica *profana*. En varios sentidos: por un lado como opuesto a *religioso*, aunque haya algo en los modos de agrupamiento de analistas que pareciera derivar siempre hacia formas de re-ligarse más propias de una iglesia. Por otra parte como opuesto a *docto*. Sabemos que no hay peor obstáculo para escuchar a alguien que instalar un artefacto doctrinario entre nuestras orejas y sus labios. Es imprescindible efectuar un arduo trabajo teórico, pero sólo para poder “olvidarlo” en el momento oportuno. Contra toda necesidad y conveniencia Freud quebró lanzas públicamente para defender a Theodor Reik en el juicio que se le inició por ejercicio ilegal de la medicina. Pensaba que defender el análisis profano era defender el análisis.

Se extraña de veras en nuestras instituciones —hoy, cuando somos casi todos médicos o psicólogos— esa comunidad inconfesable de humanistas, espíritus inquietos, filósofos, sociólogos o religiosos incluso que está en el origen del territorio específicamente psicoanalítico. La práctica inventada por Freud, a quien le gustaba definirse como un “villano herético” o como un “hereje impertinente”, es intrínsecamente profana en tanto se trata también de un acto de profanación: desenterrar historias, cuestionar certezas, agujerear ideales, violentar mandatos generacionales. Una praxis así, heterodoxa y cuestionadora, tanto por la vía de una trabajosa ingenuidad en la escucha como por la de una práctica de la sospecha, sólo podría estar en manos de analistas laicos, profanos.

La clínica del psicoanálisis es también un asunto de *fracasados*. Vivimos una época en la cual el culto al éxito ha desplazado a cualquier otra religión. Y como cualquier otro culto, cuenta con sus variantes moderadas o fundamentalistas. Esta nueva cosmovisión religiosa se aplica a todo y a todos y es verdaderamente difícil sustraerse al soberbio e irritante rasero del éxito. Se pretende medir el psicoanálisis también desde ahí: ¿cuál es su eficacia? ¿Cuál su eficiencia? De la misma manera, los sujetos que nos consultan, medidos con igual vara, padecen de esta carrera contrarreloj en pos de un éxito escurridizo que siempre se revela más precario de lo que se suponía. El padecimiento puede acompañar por igual tanto a los que lo han alcanzado como a quienes se agitan afanosa y fallidamente en torno a él. Trabajamos con eso. Y desde nuestro lugar privilegiado para descubrir ciertas dinámicas sociales —un consultorio analítico también es eso— advertimos que rara vez, si un psicoanálisis es verdadero, sus protagonistas lo miden en términos de *éxito*. Ni siquiera una cura supuestamente exitosa se define así por sus *partenaires*. Quien se analiza sabe que un síntoma invalidante puede resolverse, lo que no garantiza que otras situaciones no puedan volverse sintomáticas. También sabe lo crucial que puede ser un cambio en la posición subjetiva, más allá incluso de la subsistencia de algún síntoma. El éxito como criterio de evaluación presupone la extirpación del conflicto de la vida anímica, justamente el conflicto que el psicoanálisis reintroduce rescatándolo de su destierro en la patología. Un analizante advertido descubre que detrás de cada éxito aparente, yoico o superyoico, subyace un fracaso posible, y el título de Freud “Los que fracasan al triunfar”, debiera ir más allá de la casuística de sus ejemplos. Aun al final de una cura lograda, el ánimo que embarga a los sujetos no es de algarabía. Bajo diferentes modos de teorización se advierte en los finales de análisis un dejo de tristeza, de encuentro con lo fallido, con lo incompleto, con lo caído. Por eso la palabra *éxito* no suele usarse para describir procesos que sin embargo consideramos logrados. Frente a eso quizás nos genere alguna envidia la estridente satisfacción de sí mismos con la que suelen terminar los protagonistas de algunas curas no analíticas... El psicoanálisis es una práctica refractaria al éxito, y le es más afín la noción de fracaso.

Nada hay más ridículo que un análisis que las vaya de exitoso, y no hay más que pensar en la apuesta de Freud –transformar miserias neuróticas en infortunios corrientes– para ver qué tan hondo cala en el psicoanálisis cierta ética del fracaso.

Las curas de las que Freud extrajo más enseñanzas fueron por lo general curas malogradas. Los análisis de los pioneros fueron de algún modo análisis fracasados: el de Freud con Fliess, el de Anna Freud o el de Ferenczi con Freud, el de Melitta Schimberg con su madre Melanie Klein, el de Lacan con Löwenstein... Análisis defectuosos, incompletos, que sin embargo, como se ha dicho⁷, dejaban un resto que propulsaba los desarrollos, las investigaciones, la aventura intelectual de aquéllos que emergían como podían de los divanes que habían frecuentado. Octave Mannoni decía –cualquier analista lo sabe– que los fracasos nos enseñan más que los éxitos, siempre y cuando los reconozcamos como tales. Cabría invertir el texto de Freud y hablar de *los que triunfan al fracasar*. No aludimos aquí a un secreto goce del fracaso –nada raro de observar, por otra parte– sino al balance en el que el encuentro con el fracaso muchas veces significa también el reconocimiento de un deseo, la caída de identificaciones alienantes, los garabatos que anteceden a un proyecto propio.

Psicoanálisis extranjero

Quizás recuerden una película que fue estrenada hace varios años ya, con el título *Un diván en Nueva York*. En tono de comedia, narraba un intercambio de casas entre un analista ortodoxo neoyorquino, protagonizado por William Hurt, y una bohemia joven parisina, personaje que encarnaba Juliette Binoche. Se trata de una comedia romántica menor quizás en términos cinematográficos, pero allí la directora ha logrado capturar algo de la especificidad del psicoanálisis difícil de cernir en términos conceptuales. Lo interesante es que quien enseña algo acerca de ese lugar problemático y frágil, el de analista, no es el personaje que encarna al eminente psicoanalista neoyorquino, pulcro y respetuoso de las reglas del oficio que practicamos, sino el otro, el de la ignorante intrusa francesa. ¿Qué sucede? Pues que el personaje de Juliette Binoche, ya instalada en la casa-consultorio

de Manhattan, se ve puesta por un paciente precipitado, que seguramente ignoraba que su analista se había tomado vacaciones, en el lugar de analista ella misma. Con honestidad, la joven intenta decirle al paciente, que ya se ha tendido en un diván y ha comenzado a hablar, que ella no es analista, y que la persona a quien busca el sufriente neurótico está en París... lo cual no impide que el paciente comience a desplegar sus tortuosos fantasmas ante Binoche, que se sienta en el sillón tras el diván. Luego de ese paciente, llega otro, y otro y otro. Incluso pacientes nuevos que no están dispuestos a esperar el regreso del renombrado analista que en ese momento, ignorante de todo, sigue en París. La analista profana, pues eso es a esta altura, ha sabido entretanto *dejarse llevar por los pacientes a un lugar de escucha particular*, donde no aconseja ni habla de ella misma. Tal como le sucedió a Freud con sus primeras histéricas, se deja arrastrar, permite que los pacientes le enseñen, se deja conducir al lugar que conviene a un analista y, ayudada por el discreto silencio en el que se enfrasca y por su apenas rudimentario manejo del inglés, se sorprende ejerciendo efectos terapéuticos. Sus —a esta altura— analizantes mejoran, se sacuden cierta modorra, se entusiasman sin extrañar, al parecer, al prolijo analista desaparecido. Ajena a cualquier *canon* de comportamiento analítico y a cualquier tipo de formación, sólo con su escucha *extranjera*, en cuanto a la nacionalidad y el idioma por supuesto, pero también en lo relativo a una modalidad activa, ingenua y a la vez diferente de escucha, el personaje de Binoche logra la instalación de una transferencia intensa y efectos terapéuticos sorprendentes. La película es una fábula, pero en tanto tal enseña algo que hace a la eficacia de la posición del analista, que no pasa ni por las investiduras profesionales, ni por la ardua formación, ni por sus conocimientos técnicos, sino, cabe pensar, por cierta cualidad de *extranjera*.

Si el lugar a ocupar por el analista es un lugar extranjero, extraño (lo cual, si nos dejamos guiar por la lógica del dispositivo analítico, es más una descripción que una prescripción), es también porque el psicoanálisis como disciplina es un saber extranjero.

Gershon Scholem recordaba⁸ que Freud, Kafka y Benjamin jamás acabaron de identificarse con la lengua alemana a través

de la cual sin embargo pensaban y forjaban sus obras, eran conscientes de cierta distancia. Y si no se identificaban con su ser alemán, no era para identificarse con su ser judío. Encarnaban –sin dejar de ser judíos o de hablar alemán– la extrañeza frente a cualquier pertenencia. “Venían de lugares extranjeros –recuerda Scholem–, y lo sabían.”

Freud⁹ era un extranjero en el corazón del antiguo imperio austro-húngaro. Y fue así desde la *splendid isolation* a la que lo había condenado la ciencia de su tiempo por lo que produjo su formidable invento. La distancia que le procuraba ser un extranjero en su propio país no fue un ingrediente menor en la fórmula de su descubrimiento.

Como un eco que tenga quizás cierto carácter estructural, buena parte de los grandes pensadores en psicoanálisis han sido emigrados, extranjeros: Melanie Klein, Anna Freud en Inglaterra, Hartmann, Kris y Löewenstein, los fundadores de la psicología del yo en Estados Unidos, también en Estados Unidos Heinz Kohut y Otto Kernberg, nacido en Viena y formado en Chile, en Argentina Marie Langer, Ángel Garma, Pichon-Rivière mismo, que aun habiendo nacido aquí adquirió, según cuenta, esa cualidad de extranjería criándose entre el guaraní y el francés de sus padres. Cuando esa extranjería no se produce, digamos naturalmente, se la procura: podría pensarse así la huida de Bion, agobiado por el peso de las medallas, hacia Los Ángeles. Quizás no debería ser imprescindible escapar de la guerra o del genocidio o de la gloria para producir conocimiento analítico, pero pareciera ser necesario procurarse algún grado de extrañamiento. En ese sentido, un analista habría de repetir en el proceso de su formación, fundamentalmente en su análisis, ese extrañamiento que permitió a Freud escuchar *otra cosa* en lo mismo que escuchaban todos en su época¹⁰.

Lacan¹¹, “excepción francesa” mediante, no emigró a ningún lado. No obstante, no parece haberle sido ajena la percepción de que algo decisivo se jugaba por el lado de la extranjería. Hay una anécdota al respecto: al parecer, la comunidad judía¹² de Estrasburgo pide a Lacan que les envíe un analista. Éste toma nota del pedido y los remite a uno. Cierta lógica que parece imperar en psicoanálisis, aunque no sólo allí, podría hacer pensar

que Lacan habría de recomendarles un analista judío, o al menos de apellido judío, o al menos vinculado de algún modo con los judíos, que pueda entenderlos... Nada de eso. Los remite a un psicoanalista, de su confianza, claro, pero... árabe: Moustaphá Safouan¹³. Más allá de las intenciones de Lacan, que permanecen fuera de nuestro alcance, vuelve a advertirse allí un punto interesante, el que sitúa al analista en un lugar radicalmente extranjero frente al analizante.

Como afirman Deleuze y Guattari hablando de Kafka, se trata de “estar en la propia lengua como un extranjero”¹⁴. Tratándose de una práctica lingüística como la nuestra, es inevitable conocer el idioma en el que habla el paciente. Esto es de Perogrullo. Pero tan inevitable como eso, y aquí abandonamos el terreno de las obviedades, es que tratamos el castellano del paciente –aun siendo el nuestro– como un idioma extranjero. Muchas veces nos esforzamos sin saber para lograr esa distancia, la única que permite salir de las falsas complacencias, de los entendimientos fallidos, hacer lugar al radical malentendido inherente a cualquier lengua, y buscar esa interpretación, o mejor dicho encontrarla, que permita al paciente escucharse de manera distinta. Quizás se trate tan sólo de ofrecer cierta resistencia a la tentación de comprender con inmediatez (contra la cual Lacan, pero también Bion, nos alertaran), y una pregunta de profunda actualidad política en estos tiempos de terror: ¿cómo convertir en próximo/prójimo al más extraño o diferente?, deba mutar en psicoanálisis a su contrapartida: ¿cómo convertir en extraño lo más próximo?

Desde el punto de vista por el que abogamos, el lugar del analista tiene más afinidad con el del apátrida que con el de un técnico especialista en el inconciente tanto como otros pueden serlo en el aparato digestivo. Sólo que es difícil renunciar a las virtudes pacificadoras de la imagen, del reconocimiento mutuo –uno de los escasos derechos que la legislación internacional garantiza a cada sujeto, por el solo hecho de habitar en este mundo, es el de tener una nacionalidad–, para convertirnos en *extraños*, en extranjeros tanto frente a nuestros analizantes como frente a nosotros mismos. Pues eso hace el inconciente, nos convierte en extranjeros aun en la propia casa¹⁵.

En nuestro oficio se trata de una “apatridia” buscada, del lugar del apátrida, inconfortable, incómodo e incomodante. La posición —es una posición¹⁶ más que una investidura— del extranjero que no acaba de entender la lengua en la que se le habla aun siendo la suya. No podría ser de otra manera, si coincidimos en que el territorio del psicoanálisis es de frontera y en disputa, que sus ciudadanos sean apátridas, extranjeros dondequiera que vayan.

Pero, ya para concluir, es de su extranjería de donde el psicoanálisis extrae un carácter paradójal que, afectando retroactivamente todos los rasgos que he puntuado, hace a su preciosa originalidad:

- Para curar nos olvidamos de curar, confiando en que la cura sobrevendrá por añadidura.

- Por el “bien” del paciente, nos comportamos a menudo como impiadosos malhechores.

- Atendemos al lenguaje para precisar los afectos y nos involucramos al máximo en las curas sólo para desaparecer al cabo de éstas.

- Ensayamos cruces fértiles con otras disciplinas para encontrar aquello que particulariza al abordaje psicoanalítico y renunciamos a la memoria sólo para procurarnos, vía atención flotante, una memoria elefantásica digna de la admiración de nuestros pacientes.

- Por medios profanos o heterodoxos (para la ciencia, para la religión) preservamos la dimensión más sagrada de la experiencia del inconciente.

- Y, finalmente, aprendemos en la escuela del fracaso, de la *infelicidad en la cultura*, el disfrute de las pequeñas y acotadas, más no por ello menos valiosas, victorias que nos aguardan.

Alegato por una cierta (in)actualidad

San Luis, 2009

Hay una pregunta que aparece a menudo en los encuentros de analistas, aquélla acerca de la actualidad del psicoanálisis. Por razones que encuentro menos azarosas que determinantes para ese misterioso dispositivo y el cuerpo de teorías que lo acompaña que conocemos como psicoanálisis, preferiría más bien hablar de su *inactualidad*. Y alegar a favor de ella. De ahí la paráfrasis que este título hace del *Alegato por una cierta anormalidad*, conocido libro de Joyce McDougall.

Por lo pronto, habría que desconfiar del término “actualidad”, y ante la insistencia del mismo, multiplicada al infinito en la catarata de encuentros y publicaciones psicoanalíticas, desconfiar doblemente, como si se tratara de un señuelo. En un sueño, a lo actual le está reservado el lugar del resto diurno, sólo un gatillo para la puesta en escena del deseo inconciente. En las series complementarias freudianas, le corresponde apenas el lugar del desencadenante del síntoma. Y en una de las primeras nosografías freudianas, las neurosis actuales –aquéllas que más que encontrar su causa en episodios biográficos la hallaban en situaciones tóxicas remediabiles con cambios más higiénicos que analíticos– quedaban por fuera del campo del psicoanálisis, ocupado con dignidad por las psiconeurosis de transferencia.

Lo actual, que nos conduce siempre a justificarnos contra la acusación de ser un vestigio victoriano, una disciplina nostálgica que poco tendría que ver con las tribulaciones del hombre moderno, es una trampa. En el fondo, una ominosa pregunta no acaba de formularse del todo, aunque planea suavemente por los consultorios: ¿tiene futuro el psicoanálisis? ¿Acabará esta actualidad –postmoderna o como quiera llamársela– con él? Muchos de los esfuerzos por renovar los diagnósticos, actualizar las técnicas o producir relevos teóricos son esfuerzos destinados a que este agorero vaticinio no se concrete.

Se dice que el psicoanálisis no está a tono con la época: es cierto. Ni sus tiempos, ni sus estrategias, ni sus costos, ni el cariz artesanal de su práctica ni las severas exigencias de su formación se alinean con lo que parecen ser los valores contemporáneos. La habitual convocatoria a pensar en torno a la “actualidad del psicoanálisis” recupera esa tensión entre el psicoanálisis y esta época que nos toca: nadie se preguntaría acerca de la actualidad

de la física o de la odontología. Pero esta pregunta por la actualidad suele olvidar que el psicoanálisis jamás ha estado a tono con su época: su lugar siempre ha sido más bien marginal y ha encontrado su legitimidad ocupándose de los restos segregados por la ciencia oficial. Lejos de ser un problema, tal marginalidad es resorte de su eficacia, por lo que quizás deberíamos cuidarnos cuando, corriendo tras el guiño del Otro y las mieles del tecnopoder, pretendemos conquistar un centro que habitualmente nos permanece vedado.

Quizás no haya sido siempre así. Ha habido excepciones, más bien modas ocasionales, que le hacen un flaco favor a la causa psicoanalítica pues suelen generar un *reflujo* directamente proporcional a la intensidad de su apogeo. Quizás las nuevas generaciones de analistas, más alejadas de quienes vivieron la supuesta época dorada, estemos mejor preparados para capear el temporal pues no hemos conocido en directo ese tiempo de las listas de espera, de la vergüenza de no analizarse, de la jerga analítica invadiendo el discurso de los medios, los gloriosos '60 del apogeo del *kleinismo* en Argentina cuando incluso los abusos de algunos analistas –vacaciones pagas, por ejemplo– eran convalidados sin crítica ni queja alguna. Quizás pronto comencemos a ser testigos del contragolpe contra los abusos del *lacanismo*...

En mi generación hemos advenido a nuestra práctica profesional en otros tiempos, más refractarios al análisis quizás, y entonces tenemos anticuerpos, no nos infectamos de nostalgia por paraísos perdidos, y sabemos que su eventual “éxito” social, como todo éxito, está teñido de una precariedad imaginaria que por sí sola jamás habría logrado que el psicoanálisis sobreviviera más allá de su primer siglo. Si lo ha hecho, lo debe a otra cosa, ajena a toda moda y compromiso, más ligada a su radical inadecuación, a su profunda, visceral inactualidad, que le permite quizás dar cuenta de cierta verdad subjetiva que la ciencia se ve llevada, por su misma estructura, a desconocer.

El psicoanálisis es *inactual*, parecen decir sus detractores siempre prontos a proponer en su lugar los adelantos de la ciencia cognitiva o las nuevas generaciones de psicofármacos. ¿Qué hacer? Como toda amenaza seria, desencadena una serie de reacciones divergentes, en cuyos extremos podríamos situar

a quienes se aferran con alguna rigidez a aquello que probara su eficacia en los viejos buenos tiempos, a lo ya sabido, como un náufrago abrazado al último peñasco que asoma sobre el nivel del mar. Otros huyen hacia adelante, intentando hacer del psicoanálisis, tildado de antigualla victoriana, una disciplina científica respetable fuera de su territorio. Su reflejo habitual, defensivo, es decir: “no, el psicoanálisis no es inactual, no es una disciplina pasada de moda, miren cómo se ha *aggiornado*... miren cómo investigamos, observen cómo dialogamos con las neurociencias y cómo medimos nuestros efectos terapéuticos para que los seguros de salud costeen los tratamientos, vean cómo reinamos en universidades y hospitales...” Se apela incluso a la utilización –en una suerte de identificación con el agresor– del lenguaje y de los métodos empleados para cuestionarnos. Siempre me ha parecido que ese tipo de respuestas, sin desmerecer los esfuerzos de quienes las esgrimen, son un extravío. No se compite con las armas del Otro, y cualquier novato en *marketing* sabe que, tanto como los productos, ninguna disciplina, ninguna institución, puede sobrevivir sin diferenciarse.

El genial Walter Benjamin pensaba que vivimos en una época en la que tanto la *Narración* como el tipo de experiencia de la que da cuenta están en crisis, y la comunidad de *oyentes* en peligro. No hablaba de psicoanálisis, pero bien podría haberlo hecho, pues habría sido impensable su invención fuera de esa experiencia ligada al mundo de la narrativa oral. Benjamin desconfiaba también del llamado “progreso” –forma por excelencia en que se encarna lo *actual*–, y gustaba representárselo como aparecía en un cuadro de Paul Klee: el progreso era una tempestad que arrasaba hacia delante, hacia el futuro, al ángel de la historia, quien de espaldas contemplaba horrorizado el pasado como un montón de ruinas. Nuestro trabajo, recordemos la conocida metáfora arqueológica freudiana, se hace sobre ruinas, sobre la memoria de las ruinas. Por estructura y no por accidente, resiste al llamado *progreso*, cuestiona la racionalidad que tiende a considerar el pasado como perimido y el sufrimiento como inexistente. Y no hay asomo de contradicción en su inactualidad: son lógicamente necesarios el *discurso del amo* y sus variantes (universitaria, capitalista, incluso de mercado) para la aparición de su reverso, el

discurso del psicoanalista, de la misma manera que el movimiento *Slow Food* o su extensión, *Slow Life* –movimiento en el que el psicoanálisis por cierto se sentiría muy a gusto–, surgen gracias a la proliferación de los *Fast Foods*.

En biología se estudia la necesidad de cualquier organismo vivo de diferenciarse. Diferenciarse es una cuestión de vida o muerte: si un organismo no puede diferenciarse del entorno, mantener el calor cuando hace frío, refrescarse cuando el calor agobia o permanecer estable ante cambios catastróficos, se muere. A la vez, cualquier espécimen desarrolla diferencias adaptativas (aunque impliquen adaptaciones, son diferencias) que le permiten sobrevivir, y a su especie evolucionar. Un individuo de cualquier especie incapaz de diferenciarse, está muerto. Y eso en el orden biológico, que sabemos subvertido, perdido para siempre, por el lenguaje. En el territorio humano, territorio de lenguaje, podríamos llevar al extremo tal suposición: no diferenciarse es una suerte de muerte mental. Y el psicoanálisis es uno de los escasos reductos actuales donde tal diferencia se juega, se pone en escena, se rescata y realza al extremo; producir esa diferencia, inventarla o descubrirla (sabemos que en latín se usa el mismo verbo), es el cometido de cualquier análisis verdadero. Allí donde muchas psicoterapias, más aun los tratamientos psicofarmacológicos, abogan por ahogar cualquier diferencia individual en una homogeneización que, tras disfraces adaptativos, pulveriza cualquier singularidad, el psicoanálisis se propone, contra viento y marea, hacer de esa preciosa diferencia la piedra angular de cualquier construcción subjetiva. En psicoanálisis siempre estamos algo incómodos hablando de diagnósticos, de nosografías, de conductas terapéuticas tipo. En psicoanálisis siempre experimentamos dificultades a la hora de comunicarnos con colegas no analistas o cuando es necesario exponer nuestras certezas o descubrimientos en público. El psicoanálisis quizás sea una ciencia, pero si lo es, lo es de lo singular. Los casos se cuentan *de a uno* y nos llevamos bastante mal con las estadísticas. Y en ese sentido, el psicoanálisis es uno de los últimos refugios de la subjetividad entendida como singular, como alérgica a la masa, como esencialmente inadaptada. Esa subjetividad siempre amenazada incluso desde los propios anhelos de nuestros analizantes

por sumergirse en el mortal abrazo del Otro. El psicoanálisis es –siempre ha sido– un reducto de resistencia en una cultura que convierte al ciudadano en consumidor, al sujeto en objeto, que decreta que la historia ha llegado a su fin y que inventa píldoras para procurarse paraísos de felicidad normalizada.

Claro que es fácil engañarse porque hoy se habla mucho del individuo, se dice que pronto habrá, ya es posible, periódicos con noticias singularizadas según nuestros intereses, y los numerosos *gadgets* tecnológicos hoy disponibles –desde celulares o *notebooks* hasta automóviles– pueden configurarse al gusto personal. Vivimos en la época del *marketing* “uno a uno”, en el que los expertos están en condiciones de atiborrarnos de objetos delimitados a partir de nuestras propias y singulares necesidades. Pero lo cierto es que esa diferenciación extrema encubre un anonimato pavoroso, un desbarrancamiento absoluto de aquello que nos hace verdaderamente únicos, ese deseo indomable, incolmable, irreverente, impolítico, incómodo e incomodante, que sólo puede encontrar su lugar en el territorio de un dispositivo como el psicoanalítico, sostenido siempre con dificultad. El resorte de la eficacia del psicoanálisis, de su eficaz inactualidad, reside en la preservación militante de la singularidad. Pero esto no termina de revelar el secreto de su permanencia, ratificada por periódicos vaticinios de muerte. Una extraña disciplina, la *patafísica*, fundada por Alfred Jarry, el creador de *Ubu rey*, y que contara entre sus cultores a Umberto Eco, a Picasso o a Raymond Queneau, se creyó también *ciencia de lo particular*, de las excepciones, y postuló que las leyes científicas constituyen tan sólo excepciones multiplicadas. ¿Qué diferencia entonces al psicoanálisis de la patafísica? Su relación con lo real del padecimiento humano. Lejos de ser un juego iconoclasta, un divertimento provocador, la singularidad que el psicoanálisis preserva como ninguna otra disciplina en nuestro tiempo lo convierte en la única praxis que puede conciliar alivio sin engaños (recordemos con Freud lo que proponía como meta: *mudar miseria neurótica en infortunio corriente*), con esa cuota de libertad sin la cual ninguna vida humana vale la pena. Para bien o para mal, para lidiar con el sufrimiento sin pretender licuar el malestar inherente a la existencia, para *llegar a ser lo que uno es*, como reza anticipatoriamente la

sentencia del poeta griego Píndaro, no se ha inventado aún otra cosa mejor.

Esa promesa de diferencia que le hacemos implícitamente a nuestros analizantes con el solo ofrecimiento de una escucha particular, es también un compromiso para el analista –lo cual es lógico pues siempre un analista es fundamentalmente un *ex analizante*–, quien debería resistir las tendencias –institucionales o no– que lo llevan a la homogeneidad, a la serie, a las jergas o a las modas teóricas para encontrar su propia singularidad como marca de estilo. Podría extenderse a los analistas lo que el escritor Roberto Bolaño ha señalado en la literatura: en una época, los analistas, al igual que los escritores, provenían de cierta aristocracia económica, médica o intelectual, que arriesgaban todo lo que tenían –prestigio, dinero, reconocimiento– para abrazar una disciplina peligrosa. Ésa es la historia de muchos de los iniciadores. Luego, algo se invirtió y el análisis –la literatura para Bolaño– se convirtió en una práctica que prometía algún lustre o bienestar económico a jóvenes de clase media con aspiraciones de ascenso social. En el medio, se perdió algo del espíritu de aventura, de la avidez por el descubrimiento y la disposición a correr riesgos. Y quizás eso tenga que ver con la tan mentada crisis del psicoanálisis. Entonces no estaría mal recostarnos menos en el costado profesional del análisis, a fin de cuentas una ocupación burguesa más, para diferenciarnos y recuperar algo del *inactual* espíritu de los pioneros.

El término *actual*, como decía, no merece a mi juicio demasiada confianza en psicoanálisis. Excepto quizás si tomamos *actual* en sentido filosófico, como opuesto a *virtual*, o acudimos a la sabiduría de la lengua, de otra lengua, en este caso el inglés. Allí *actual* es uno de los llamados *falsos amigos* que aparentan, en una traducción intuitiva, significar algo que no son, pues *actual* allí no es actual sino *real*. Y allí sí, en la dimensión de lo *real*, podemos quizás pesquisar algo de lo que el psicoanálisis contemporáneo se esfuerza en poner de relieve. En ese acento en lo real –*acento*, pues antes estaba también, pero en un lugar menos iluminado de la escena– advertimos quizás una marca de la época en la que, desvirgados ya de la potencia de lo simbólico que primaba en los tiempos del descubrimiento, de esas interpretaciones maravillosas

que deshacían síntomas como por conjuro, nos encontramos con huesos mucho más duros de roer, con neurosis más curtidas que han aprendido lo suficiente de los psicoanalistas como para no trastabillar así nomás ante sus primeros embates. En ese sentido sucede como con los antibióticos más sofisticados: las bacterias han aprendido luego de ser sometidas una y otra vez a sus efectos, han desarrollado cierta “tolerancia”, muchas de ellas se han robustecido y el arsenal farmacológico más moderno muchas veces no les hace mella. En paralelo, asombrosamente, vuelven a utilizarse reliquias como el *Bactrim*, que resucitan del pasado con una eficacia clínica inusitada. Quizás podamos equiparar al psicoanálisis con el *Bactrim* de nuestras infancias, anacrónico, aparentemente derrotado por el *progreso* de los laboratorios, recuperando un protagonismo perdido.

Sostener la inactualidad no significa convertirnos en nostálgicos profesionales ni repetir hasta el hartazgo fórmulas consagradas por nuestros maestros del siglo pasado –aunque sean verdaderos *clásicos* que, tomados como tales y no como textos sagrados¹⁷, parecen bastante más *actuales* que muchos trabajos contemporáneos–; ni tampoco acorazarnos en nuestras parroquias mirando con impotente desprecio el avance de las cosas. Se trata seguramente de repensar los fundamentos y trabajar en innovaciones en los dos planos que sólo distinguimos artificialmente, el de la clínica y el de la teoría; se trata de *pensar en el vacío* como si nada fuera sabido del todo, abiertos a otras disciplinas y resguardándonos en la medida de lo posible de nuestros prejuicios, aun los psicoanalíticos. Sólo que sin pensar que a través de esos cambios –en caso de poder afrontarlos– arribaremos a alguna cima: sea el reconocimiento de la Ciencia, donde siempre parecemos a punto de entrar pero donde en realidad nunca seremos, por razones estructurales, bienvenidos; sea el aprecio social o de cualquier variante del poder. Se trata de cambiar, para poder permanecer en el margen, *aggiornarse* para mantener una cierta necesaria *inactualidad*.

El psicoanálisis es en última instancia esa extraña práctica identificada con el rebuscar en el pasado, caricaturizada hasta el hartazgo con elementos tan poco actuales, tan antitecnológicos como un diván y un sillón, con un sujeto que padece hablando

sin coherencia aparente ante una escucha tan atenta como olvidada de sí. Ese extraño dispositivo inventado por Freud –extrañeza a la que nunca deberíamos acostumbrarnos del todo para poder sostenerla mejor– reúne unos cuantos requisitos para ser arrojado como un trasto viejo más a la historia de las ideas o de la cultura o de la psicoterapia, entre el mesmerismo y el marxismo. Me parece sin embargo que, en su delicioso anacronismo, guarda alguna afinidad con los artefactos retrofuturistas, esos diseños u objetos que imaginan el futuro desde el pasado, que suelen aparecer en algunas películas como *Brazil* o *Capitán Sky y el mundo del mañana* y las dotan de un encanto particular, ajeno a las frías imaginerías habituales de la ciencia ficción. Esa imagen algo anticuada –al fin y al cabo, pese a la renovación teórica o técnica, el dispositivo en sí poco ha variado en cien años– de un psicoanalista y su paciente y el diálogo inconcluso que sostienen, me parece resiste al presente e imagina un futuro a escala humana.

Psicoanalizar después de Auschwitz

México D.F., 2011

Todo eso lo comprendí y, sin embargo, no lo comprendí.
W. G. Sebald.

Callémonos al menos por una temporada.
George Steiner.

La cesura de Auschwitz

Auschwitz marca un punto de quiebre en la civilización occidental, la misma que dio lugar, apenas medio siglo antes y en el mismo territorio, al psicoanálisis. Enzo Traverso, en un lúcido trabajo que da cuenta del estado de la reflexión intelectual acerca de Auschwitz¹⁸, lo califica como “una ruptura de la humanidad y un desgarrar de la historia”. Aquello a lo que se alude mediante la nomenclatura alemana de la localidad polaca de Oswiecim, Auschwitz, representa una inflexión, una ruina en el corazón de la civilización y no apenas un episodio más, por horroroso que pueda haber sido, en una supuesta evolución de la razón y el progreso. No se trata aquí de un “retorno” a la barbarie ni de un traspie ocasional en el domeñamiento al que la civilización confina lo pulsional. Tampoco se trata de competir por un lugar de privilegio en los cómputos de la muerte: ha habido genocidios antes (aun cuando el término no hubiera sido inventado todavía), los ha habido después. Auschwitz no se refiere tan sólo a una *cuestión judía* sino que atañe a la especie humana en su conjunto. Aquello que elijo nombrar como Auschwitz de manera quizás insuficiente es un *unicum* considerado por muchos¹⁹ como epítome de cualquier genocidio, y se diferencia de otros a la vez que quizás, desde el extremo, permite captar las notas esenciales de cualquier genocidio. La especie esclarece al género en Auschwitz, que adquiere entonces el valor de un laboratorio de experimentación acerca del sujeto humano. Un laboratorio extremo, por supuesto, pero en psicoanálisis estamos familiarizados con la investigación de los márgenes que iluminan el

centro, con el trabajo con los restos: es la psicopatología la que ilumina la “normalidad”. Lo que sucedió en Auschwitz ofrece así al pensamiento una tarea interminable que no ha cesado aún.

Según cuenta Imre Kertész, algún día, no demasiado lejano, se tomará conciencia de que Auschwitz es el acontecimiento traumático de la civilización occidental, el inicio de una nueva era. Curiosamente o no –coinciden aquí las mentes más lúcidas del lado de las víctimas y las más críticas voces del lado de los victimarios–, Günther Grass llega a la misma conclusión: es un punto de ruptura, y resulta lógico fechar la historia de la humanidad y nuestro concepto de la existencia humana con acontecimientos ocurridos antes y después de Auschwitz. Steiner²⁰ lo dice con claridad: somos *homo sapiens post-Auschwitz*, la especie humana no es la misma luego de lo sucedido allí.

Auschwitz no fue una explosión de masas enardecidas, un pogromo más o menos generalizado, sino una gigantesca operación de destrucción que surgió de una de las naciones más educadas del planeta y en la que se aplicó la tecnología industrial de su tiempo. No fue obra de algunos cuantos psicópatas sino que, por acción u omisión, millones de personas colaboraron para que ello sucediera. Auschwitz fue un producto de la modernidad, no un resabio inquisitorial, y aun cuando su enclave geográfico se hallara en Polonia, fue en ciudades como Berlín, donde se había fundado apenas algunos años antes el primer instituto de psicoanálisis, o Viena, metrópolis por la que el joven Hitler vagabundeaba mientras Freud construía sus teorías, donde se incubó la “Solución Final”. El mismo contexto cultural que vio surgir al psicoanálisis gestó al nazismo. Pero la empresa de aparear al psicoanálisis con el topónimo Auschwitz no está sólo justificada por la contemporaneidad de ambos. Se trata de permitir que la ciencia del sujeto se vea interpelada por aquel lugar donde determinada concepción del sujeto, o al menos de la civilización que lo ha posibilitado, se hace trizas, se desvanece con el humo que expelen sus chimeneas.

En psicoanálisis la palabra, lo simbólico, goza por lo general, más allá de variantes teóricas nada desdeñables, de cierta virtud pacificadora: desde Anna O. y la brillante manera de definir lo que hacemos como *talking cure*, los psicoanalistas nos las vemos

con palabras, y contamos con palabras –la interpretación– para lo que no está *aún* o no está *ya* –o incluso para contornear lo que *nunca* estará– puesto en palabras. ¿Qué sucede cuando no hay palabras o cuando éstas no dicen ya nada, cuando algo del lenguaje se ha pervertido radicalmente? Los psicoanalistas, llegados a un punto imposible de obviar en el trabajo clínico y luego de ingentes esfuerzos por trabajar con lo que sí tiene nombre, por descamar capas superpuestas de sentido, nos las vemos indefectiblemente con lo *innombrable*. Ahora bien, la vacilación con la que aludimos a esa cultura engendrada durante el nazismo que menciona Kertész y a sus consecuencias, sus regímenes pares o herederos o aun sus precursores, no hace más que poner en evidencia, en su multiplicidad, ese punto de indecibilidad: *Shoah*, “Holocausto”, Auschwitz, *Exterminio de los judíos europeos...* son nombres a los que no podía apelarse en el momento del hecho²¹. Sólo un eufemismo: *Endlösung* (“solución final”), suponía las consecuencias que conocemos. Sólo la palabra del verdugo existiría para nombrar lo innombrable. Las otras, intentos todos de explicación más o menos fallidos, vinieron después. Si se hubiera tratado tan sólo de la multiplicación exacerbada de pogromos, como aquel conocido como *Kristallnacht* y que prelujiara los acontecimientos por venir, podrían haberse puesto en marcha ciertas defensas que sólo lo que es posible nombrar permite esgrimir. Todos sabían lo que era un pogromo y todos conocían también, pudieran hacerlo o no, la manera de escapar de él.

“Esa cosa indecible que uno duda en llamar por su nombre, se dice Auschwitz”, dice Vladimir Jankélévitch²². Cuando nombramos Auschwitz, entonces, nos referimos a la metonimia de lo indecible, que adquirirá a su vez el triste privilegio de ser la metáfora absoluta del horror.

Las humanidades en la fragua de Auschwitz

Además de intentar dar cuenta de Auschwitz, las disciplinas humanas se han visto sacudidas –aunque más no sea desde sus márgenes– por tal acontecimiento. Muchas de ellas se han permitido severos cuestionamientos acerca de la lógica que las constituye, la fortaleza de sus fundamentos y la viabilidad de

sus prácticas. Vale la pena repasar de manera sucinta la forma en que lo han hecho:

1) El hermoso libro de Esther Cohen, “Los narradores de Auschwitz”, brinda un panorama general sobre los testimonios que la literatura ha podido construir acerca de Auschwitz. Aparecen allí precursores²³, *alertadores de incendio* al decir de Benjamin, como Kafka o Joseph Roth o aquéllos que registraron paso a paso la manera en que el nazismo pervirtió el lenguaje, como Victor Klemperer o las víctimas directas que lograron hacer verdadera literatura a partir de sus testimonios incoercibles, como Primo Levi o Kertész entre otros. En muchos sobrevivientes se encuentra el sentimiento de un deber animado por la pulsión de contar, de impedir que el sueño nazi de un crimen sin huellas o un acontecimiento sin testigos se cumpla. Desde la obra de un Nobel hasta los manuscritos enterrados por los *Sonderkommandos* (“comandos especiales”) de Auschwitz o los escritos arrojados sobre las paredes del guetto de Varsovia o los poemas descubiertos en el abrigo que amortajaba el cuerpo desenterrado de Miklós Radnóti o la poesía –en la que se le iba la vida– de Paul Celan, introducen en la ingente literatura ficcional sobre la *Shoah* el aire frío de la verdad en carne propia. Auschwitz lleva a escribir, a intentar entender aquello que se sabe no será entendido, pero aun así... Los sobrevivientes en sus testimonios escritos experimentan al límite –quizás otro tanto suceda con los poetas– la obstinación, condenada a un inevitable fracaso, en querer nombrar lo innombrable²⁴. La literatura se ha hecho eco de lo sucedido en Auschwitz y hoy es difícil no encontrar en la vidriera de novedades de cualquier librería algún libro en torno al “Holocausto” o al nazismo o a la Segunda Guerra. Pero a la vez, y más allá de las temáticas que Auschwitz le haya acercado, *la literatura misma* como forma artística se ha visto cuestionada. La conocida sentencia de Adorno –“Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie”– interroga el sentido de la literatura toda, del acto mismo de la escritura. Este cuestionamiento radical es necesario aunque quizás valga más como pregunta abierta, como llaga que no debe ser suturada, que como proscripción general, y así ha sido entendida por escritores tan disímiles como Günther Grass, quien habla de que el

mandamiento de Adorno sólo puede refutarse escribiendo –pero se trata de escribir con la vergüenza como fondo, asumiendo el peso de las palabras dañadas–, o Primo Levi, quien cuenta que –y en esto coincidirá Kertész– después de Auschwitz no se puede escribir poesía *que no trate de Auschwitz*²⁵. En el mismo sentido el poeta Edmond Jabès conmina: “Después de Auschwitz nosotros *debemos* escribir poesía... pero con palabras heridas”²⁶. El mismo Adorno se retractó de su anatema al encontrar lo que Celan pudo hacer con la experiencia de Auschwitz antes de que terminara de devorarlo el río.

Desde las entrañas mismas de una literatura en carne viva, ésta se deja conmover por la *Shoah*, admite los cuestionamientos a su valor o existencia encarnados en la evidencia de verdugos que, como decía Celan, “también escriben poemas”.

2) La filosofía se ha visto sin duda conmovida por Auschwitz. Agamben sostiene que la ética ha fracasado ante Auschwitz, que “casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha soportado la prueba decisiva, la de una *Ethica more Auschwitz demonstrata*”. Auschwitz descompleta como una interpretación lacerante cualquier disciplina con la que se enfrente. Interpreta desde su silencio, desde el testimonio de sus víctimas, desnuda la impotencia del pensamiento y pone a prueba a aquéllos que se permiten escuchar ese *clamor mudo*.

Reyes Mate, en sus lúcidos análisis de la filosofía después de Auschwitz, dice que “la razón no puede ya pensarse en abstracto y, en la medida en que se piensa concreta y contextualmente, se topa con Auschwitz”²⁷. Muestra las huellas de la *Shoah* en la filosofía actual: ni el existencialismo sartreano, ni la crítica radical a la filosofía de Arendt, ni el deconstruccionismo de Derrida o el postmodernismo de Lyotard habrían existido sin Auschwitz. Cada vez más, dice, se lee a clásicos como Kant, Nietzsche, Hegel o Heidegger con el telón de fondo del nazismo²⁸. La filosofía se ha dejado interpelar por Auschwitz hasta el punto de rastrear entre sus corrientes a aquéllas que –como el viejo Idealismo²⁹–, conducirían, a sabiendas o no, a las cámaras de gas, según anunciaron aquéllos que pudieron vislumbrar lo que se avecinaba, como Rosenzweig, Benjamin o Kafka. También podemos ubicar

en esta línea la obra de Emmanuel Lévinas, pensable como una enconada condena del tormento de los judíos en los campos, y una investigación que obstaculiza su repetición³⁰. La historia de la filosofía es el registro de los ecos de Auschwitz. No hay pensamiento inocente, y el impacto de Auschwitz en la reflexión filosófica está lejos de haber cesado aún.

3) Pero si hay una disciplina en la que Auschwitz ha impactado ruidosamente es en el derecho. Y ello ha sucedido en una doble vía: cuestionando por una parte las ideas de justicia y legalidad³¹, pues los crímenes nazis –recordémoslo– se inscribieron en la más absoluta *legalidad*, por parte de un gobierno legitimado por la voluntad popular, la sanción de las leyes raciales de Núremberg y la aplicación de las mismas a través de una maraña de reglamentos perfectamente válidos.

Por otro lado, ante la novedad que irrumpía en el corazón de la civilización, se hizo necesaria la creación de nuevas categorías jurídicas a partir de Auschwitz, tales como la de *genocidio*³² u otra que también se forja a la luz del fuego de los crematorios: la noción de *crimen contra la humanidad*³³, por definición imprescriptible. Como afirmara Vladimir Jankélévitch, al no tener el derecho formas de ley en condiciones de contestar la escala de Auschwitz, los crímenes de la *Shoah* permanecen imprescriptibles. El derecho, reducido a la impotencia ante lo impensado, reaccionó con tipos delictivos nuevos, asumiendo a la vez que enfrentaba un problema “tan enorme que ponía en tela de juicio el derecho mismo y le llevaba a la propia ruina”³⁴.

Auschwitz hace estallar las categorías del mundo tal como se lo pensaba, cuestiona la idea de responsabilidad (jurídica y subjetiva) y se convierte en un verdadero ataque al fundamento del derecho mismo, tal como lo ha estudiado el jurista Pierre Legendre, desarticulando la construcción de todo el sistema jurídico occidental (el que se funda desde el judaísmo, por la vía del cristianismo hasta el derecho romano, en la ligadura genealógica con la Referencia fundadora). Así la Ley, “degradada bajo el régimen nazi a un gesto contable de esencia carnífera”³⁵ por el *asesinato genealógico* que implicó la *Shoah*, aparece cuestionada en sus mismos basamentos. Esa vacilación de una ley fundante y ordenadora se advierte también en la proliferación metastásica

de reglamentaciones y decretos que caracterizó al nazismo (tanto como a las dictaduras latinoamericanas), la degradación de una Ley que pacífica y ordena en reglamentos que sólo dan coartadas a los verdugos y a sus cómplices para encubrir su participación personal en el crimen. Como sabemos también por la clínica del obsesivo, un exceso de reparo reglamentario encubre a menudo un quiebre radical en el registro de la Ley.

Seguramente los grandes sistemas jurídicos no se han visto conmovidos por Auschwitz y los teóricos positivistas continúan su trabajo acrítico, pero desde los márgenes se han alzado voces que marcan un punto de duda, de inconsistencia en el corazón mismo del derecho. Abren allí una brecha que no se sutura sólo con más derecho, con nuevos tipos delictivos, sino que lo cuestiona en sus mismos fundamentos. Los *vencidos de la historia*, como hubiera querido quizás Walter Benjamin, interpelan con su testimonio y con su misma existencia a una disciplina que no pudo hacer nada para evitar Auschwitz, y poco para castigar a sus ejecutores.

4) En 1989 apareció un libro de sociología escrito por Zygmunt Bauman, llamado *Modernidad y Holocausto*. Se trata de un sesudo análisis de las interacciones sociales que posibilitaron la ejecución de la *Shoah*, podría pensarse incluso que es una lectura más, brillante, meditada, en clave sociológica esta vez, del “Holocausto”. Sólo que Bauman maniobra para extraer el genocidio del campo de la anomalía o del retroceso, del fracaso de la racionalidad moderna y del reflujo de la civilización, para considerarlo como su *efecto directo*, como un producto típico de la racionalidad moderna, una experiencia de laboratorio que la desnuda en sus notas esenciales. Luego de analizar con pericia los mecanismos de la modernidad presentes y necesarios, en victimarios y víctimas, para que haya podido suceder lo que sucedió, luego de confrontar la experiencia recogida por los historiadores y lo que ha podido saberse del hombre en experimentos clásicos de psicología social, desnuda los vínculos del “Holocausto” con la burocracia y su perfecto e inquietante isomorfismo con la Modernidad. Bauman incluye también la dimensión de la responsabilidad en las conductas analizadas. No es casual que comience hablando de sociología y termine escribiendo acerca de

ética. Pero va un paso más allá en el desmontaje de un acontecimiento que piensa tan singular como normal: apunta su análisis a la sociología misma y a sus presupuestos. El objeto de estudio mira a la disciplina que lo estudia, la cuestiona, y la sociología no volverá a ser la misma luego de la *Shoah*.

5) ¿Cómo transmitir lo implicado en la *Shoah*? ¿Qué hacer con sus enseñanzas? Además de desvelar a muchos, éstas parecen ser las preguntas que orientan un lúcido ensayo de Joan-Carles Mèlich, donde se permite repensar la pedagogía a la luz de Auschwitz. Y allí, siguiendo el rastro de las víctimas, su voz inaudible, oyendo al testigo recrear la existencia perdida de quienes no volvieron de los campos, pondera la viabilidad de una *pedagogía more Auschwitz demonstrata*. Mèlich aboga por una pedagogía y una ética configuradas a partir de los relatos del “Holocausto”, fundamentalmente relatos de una ausencia, de una *ausencia del testimonio*³⁶ que es preciso transmitir. Se trata, dice en una inquietante aproximación a la práctica psicoanalítica, de aprender a escuchar el silencio, pues es allí donde se *muestra* el grito de la víctima. Resuena en estas ideas el otro mandato de Adorno: educar para que Auschwitz no se repita. La pedagogía —en la enseñanza de *cualquier* contenido— no puede seguir siendo la misma a partir de tal calamidad.

6) Desde los gritos expresionistas de Munch o el destilado progresivo de las imágenes de Rothko hasta la vanguardia más radical como la evidenciada en *Schibboleth*, apenas una grieta convertida por Doris Salcedo en instalación artística en la *Tate Modern*, o las provocativas muestras organizadas por Nicola Costantino utilizando su propia grasa corporal para confeccionar jabones, o el *comic* Maus, de Art Spiegelman; del vacío mostrado por Malevitch a las imágenes pergeñadas por Pink Floyd en *The Wall*; del *body art* al arte conceptual; de las pinturas de Anselm Kieffer a los monumentos de Jochen Gerz; desde Resnais hasta Spielberg pasando por Lanzmann o Benigni; de Camus a Jonathan Littell, de Celan a Gelman, de Beckett a Perec, de Francis Bacon al Bottero de Abu Ghraib o a las instalaciones de Félix González-Torres, la *Shoah* ha impregnado como ningún otro acontecimiento al arte contemporáneo³⁷. El psicoanalista Gérard Wajcman, en un lúcido texto, ha afirmado refiriéndose

al arte de la segunda mitad del siglo pasado: “Todo cuerpo representado, toda figura, todo rostro, de hecho toda imagen y toda forma, estarían atravesados hoy, de una manera o de otra, por los cuerpos liquidados de Auschwitz”, y, avanzando aun más en esa línea, reserva el nombre de arte sólo a aquél que toma la Catástrofe como referente último, el que no pasa por alto la cuestión de los campos. Una suerte de vibración fósil, las cámaras de gas, resuena entonces detrás de cada obra contemporánea, más allá de toda cuestión de género, tema o estilo³⁸.

Al arte le es más sencillo cuestionarse. Siempre de vanguardia si atendemos a su capacidad anticipatoria, el arte –en especial lo que los nazis proscibirían aun hoy como *Entartete Kunst* (arte degenerado)– ha visto antes³⁹, y a la vez se ha hecho eco de Auschwitz y lo que éste encierra de irrepresentable, de impensable, de inasumible.

7) Auschwitz aparece también como una experiencia que cuestiona la historia como disciplina. “Marca los confines –dice Lyotard– en los que el conocimiento histórico ve impugnada su competencia”⁴⁰. Reflexionando en torno al debate de los historiadores alemanes sobre el nazismo, el famoso *Historikerstreit* en el que las concepciones historiográficas desnudaron el corazón de subjetividad desde las que son elaboradas, Dominick LaCapra, en la línea de los cuestionamientos hacia la médula de cada disciplina que venimos puntuando, ha escrito que “el estudio del Holocausto puede ayudar a reconsiderar los requisitos de la historiografía *en general*”⁴¹.

8) Alguien podría argumentar que, lejos de los eternos avatares propios de las humanidades, la ciencia ha permanecido como un reducto libre de valores, incuestionable e incuestionado por Auschwitz. En ese caso, el papel de los científicos y médicos que se ocuparon de suministrar al nazismo un andamiaje teórico biológico para “fundamentar” sus desvaríos racistas, no haría tambalear el sólido edificio científico, al que le gustaría situarse más allá de las cualidades de algunos de sus oficiantes o del uso que los aparatos del poder estatal pudieran darle a sus postulados “neutrales”. Rudolf Höess, el célebre comandante de Auschwitz, definía sin embargo el nacionalsocialismo con un característico lenguaje aséptico, como “biología aplicada”, y Oppenheimer, el

inventor de la bomba atómica, dijo que en Hiroshima “la *física* conoció el pecado”. En ese sentido se ha puesto de manifiesto⁴² hasta qué punto la ciencia médica *normal* (es decir no nazi), más allá de individualidades más o menos perversas, estuvo implicada en la “Solución Final”, revelándose así la supuesta prescindencia de valores tan sólo como un mito de la ciencia en la modernidad.

El saber científico se ve entonces desprovisto de la coartada de atribuir a mentalidades no científicas o pseudocientíficas o a perversiones individuales las consecuencias prácticas de los delirios higienistas o raciales del Tercer Reich, y se encuentra cuestionado en sus mismos cimientos. Como si hubiera habido al menos un registro de tal conmoción, en 1947, al conocerse los horrores perpetrados por los médicos nazis, se establece un “Código de Nüremberg”, que fija las condiciones en las cuales pueden llevarse a cabo ensayos sobre el hombre, constituyéndose en texto fundamental de la ética médica moderna⁴³. *Moderna* aquí significa: posterior a Auschwitz.

Se trata en realidad, además de desnudar la estructura del saber científico más allá de cualquier ilusión, de develar la matriz *biopolítica* de la ciencia, encarnada en su clímax de crudeza –y por ende de claridad– en la *Therapia magna auschwitzciense*⁴⁴. Hacemos aparecer así la pregunta sobre la ética inherente a cada saber. Y en pocas disciplinas la ética ocupa un lugar tan crucial como en el psicoanálisis, al punto que allí, con sus características particulares, deviene corazón mismo de su método.

En la línea que venimos puntuando, Kertész ha dicho que habría que inventar Auschwitz, prepararlo en el lenguaje como acontecimiento fundacional. “Auschwitz –dice– obliga a repensar todo, la antropología, la cultura, la ética, la educación, la religión”⁴⁵. Está asumido que Auschwitz plantea problemas morales inéditos pero también, dice Reyes Mate⁴⁶ en una línea similar, hace preguntas aún no contestadas a la antropología, a la política y a la ciencia. La idea misma de industria, la razón capitalista y el conjunto de *técnicas* que, miopes o ciegas en cuanto al poder que las apuntala, se solazan en parámetros absolutos de eficacia/eficiencia, desnudan su verdad descarnada en Auschwitz, que también fue –recordémoslo– un complejo industrial en el que poderosas empresas como IG Farben, Krupp o

Siemens radicaron plantas fabriles para aprovecharse de la mano de obra esclava⁴⁷. Así como Auschwitz ha puesto en cuestión el concepto de Dios⁴⁸, también obliga a repensar lo humano. Auschwitz implica una ruptura con el ideal ético ilustrado y con la concepción del sujeto moderno. “El animal racional, el *homo faber*, el *homo ludens*, el animal simbólico... todos mueren en los hornos de Auschwitz”⁴⁹.

¿Y el sujeto construido trabajosamente por el psicoanálisis desde hacía varias décadas, podría haber salido indemne? ¿Cómo no iba a morir también en Auschwitz el *homo analyticus*, o al menos resultar tan severamente dañado que estemos obligados a repensarlo? ¿Obliga Auschwitz a repensar el psicoanálisis? Son éstas las preguntas que, sin arrogarnos la pretensión de responderlas –y por ende de clausurarlas– guían estas reflexiones.

El psicoanálisis interpelado

El psicoanálisis, por supuesto, se ha visto tocado. Tanto en las vías de su proscripción como “ciencia judía” como en las de su absorción totalitaria por parte del régimen nazi, es impensable historiar nuestra disciplina sin hacer mención al nazismo. De hecho, la mayor parte de los pioneros debieron huir de Europa Central, y podría entenderse el mapa de las genealogías y filia-ciones analíticas y el de las corrientes postfreudianas como sub-productos de la diáspora a la que fueron forzados los psicoanalistas, comenzando por Freud mismo, por el nazismo. Conocemos también el destino de muchos de los analistas que no pudieron huir, tanto como las controvertidas políticas de Ernest Jones en aras de “salvar el psicoanálisis”, con el *Allgemein Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapy*, el Instituto de Psicoterapia fundado por Matthias Göering, primo del lugarteniente hitleriano⁵⁰, las oscuras ambigüedades de algunos psicoanalistas no judíos que permanecieron en Viena, y también otra diáspora, la de analistas filonazis que anidaron en algunas asociaciones psicoanalíticas sudamericanas⁵¹. Acercando la lente más aun, podríamos hincar el diente sobre el papel de nuestras sociedades psicoanalíticas bajo las dictaduras que han asolado a países sudamericanos y cavilar acerca de cómo una práctica estructuralmente tan reñida

con el poder como la nuestra, tan radicalmente *subversiva*, se las ve con las instituciones y la política en general.

Más allá de los aspectos que hacen a cierta sociología institucional, la *Shoah* ha tenido una tremenda inclusión en el discurso psicoanalítico. Pero a diferencia de las ciencias o prácticas mencionadas en el apartado anterior, que desde algunos de sus cultores se permitieron una reflexión *acerca de las propias disciplinas* a la luz de Auschwitz, el psicoanálisis se ha limitado mayormente a la aplicación por un lado de su formidable dispositivo terapéutico para sanar las heridas de sus víctimas, y por otro de sus categorías teóricas para hacer inteligible Auschwitz, sus perpetradores, sus víctimas, incluso el comportamiento de la mayoría silenciosa que lo hizo posible. Es en ese sentido que el psicoanálisis ha *aplicado* su saber a Auschwitz.

Existe una tradición, iniciada por Freud, en cuanto a la utilización del aparato conceptual psicoanalítico fuera del ámbito estrictamente clínico donde encuentra su legitimidad, eficacia y consistencia originales. Tanto con respecto a obras de arte o literarias como a encrucijadas sociales o religiosas, el psicoanálisis no se ha privado de decir cosas, con mayor o menor fortuna, con mejor o peor recepción. En esa misma vía, los psicoanalistas nos hemos lanzado con avidez a teorizar y a practicar nuestro saber para hacer inteligible algo que parece destinado a no entenderse nunca del todo, la *Shoah*, sus causas y consecuencias. La mayoría de los trabajos, de por sí numerosos⁵², que desde el psicoanálisis recogen la experiencia de Auschwitz lo hace entonces o bien desde la vertiente *terapéutica* o bien desde la vertiente *explicativa*:

1) Haciendo especial hincapié en la vertiente *terapéutica*, una encomiable línea de reflexión aparece junto al trabajo clínico con los sobrevivientes de la *Shoah* y sus descendientes de primera, segunda o tercera generación. Se *aplican* así los conocimientos del psicoanálisis a mitigar el sufrimiento de las víctimas. Y surgen entonces sutiles descripciones de cuadros clínicos, del impacto del trauma en el psiquismo, asimilaciones de la situación de los campos con las de la patología mental, las vicisitudes identificatorias en los sobrevivientes, la transmisión de los ecos de Auschwitz hacia las generaciones sucesivas a la de las víctimas directas y toda una serie de conceptualizaciones e invenciones

teóricas que marchan hombro a hombro con la tarea asistencial y encuentran su prolongación en el trabajo con víctimas de genocidios más recientes, como los perpetrados por las dictaduras latinoamericanas o por el régimen serbio en la ex Yugoslavia o en situaciones de tensión y riesgo extremo como la que se vive en el conflicto israelí-palestino.

2) Otra vía de abordaje, también de notoria raigambre, es la de apelar al aparato teórico psicoanalítico para *comprender*, para intentar explicar cómo fue posible un hecho como la *Shoah*. Es tan fértil e intenso el estudio del “Holocausto” por parte de los psicoanalistas que difícilmente hoy en día un texto general sobre la temática pueda soslayar sus aportes. El psicoanálisis ha estudiado así la psicología del verdugo y la de la víctima, los procesos identificatorios, los fenómenos de masas y de sometimiento a un líder y un extenso etcétera. Esta vertiente explicativa, legitimada en numerosos trabajos desde Freud mismo, por un lado, ha permitido situar el psicoanálisis como uno de los pensamientos más fecundos para entender los fenómenos humanos, pero a la vez, si no se toman las debidas precauciones, puede caer en aquello frente a lo que Freud⁵³ nos advirtiera tempranamente: el psicoanálisis no es una *Weltanschauung* (concepción del universo), y debemos cuidarnos de cualquier reduccionismo, aun del psicoanalítico, cuando se trata de fenómenos complejos y multideterminados. Así como ha estimulado el pensamiento, esta línea de trabajo, encolumnada a menudo bajo el nombre de psicoanálisis *aplicado* (al arte, a la cultura) ha cometido también verdaderos dislates, generando la reacción de sobrevivientes, intelectuales y artistas que se sienten, a menudo con razón, interpretados –los fenómenos que estudian, sus obras o ellos mismos– abusivamente y fuera de contexto.

De los trabajos desarrollados en las dos vías reseñadas, en general –resulta imposible hacer una reseña pormenorizada– emerge como trasfondo cierta paradoja: por un lado suele admitirse la inconmensurabilidad de Auschwitz, su carácter inaprehensible, de *unicum*, por usar la expresión de Primo Levi, pero por otro, una vez aceptada su radical diferencia con cualquier otro fenómeno, y con excepciones puntuales, se aplica a su análisis las categorías teóricas psicoanalíticas habituales, como si se tratara de un hecho más.

El saber de las víctimas

Desde los testimonios de los supervivientes, o al menos desde algunos testimonios *princeps* —que podrían considerarse casi un material clínico de primera mano⁵⁴—, suele advertirse, sea con ironía o con irritación, contra la avidez con la que los psicoanalistas nos hemos lanzado a explicar todo lo que pueda ser explicado. En tales testimonios se vislumbra, como fondo de sus lúcidos y dolidos análisis, cierta *resistencia* a la explicación.

Tomaremos entonces, como punto de partida, algunos fragmentos del testimonio de sobrevivientes de la *Shoah* no ya para servirnos de éstos para ilustrar o aplicar nuestras teorías, cualesquiera fueren, sino para *dejarnos enseñar*. De este modo no nos alejamos un ápice de la tradición freudiana, dejándonos conducir por la palabra de los sujetos sufrientes hacia los meandros de la subjetividad que la *Shoah* pone de manifiesto.

Aun con numerosas excepciones, como demuestran los materiales clínicos publicados periódicamente, se ha llamado la atención⁵⁵ sobre la reticencia de muchos sobrevivientes directos de la *Shoah*, e incluso de sus descendientes, a solicitar auxilio a un psicoterapeuta. Incluso cuando éste mismo sea un sobreviviente. Si escuchamos entonces a los sobrevivientes, si leemos sus testimonios, nos encontramos perplejos ante una primera evidencia: no parecen tener demasiada consideración por lo que los psicoanalistas tienen para decir sobre la experiencia por la que ellos han transitado⁵⁶. Esto es grave si pensamos que el psicoanálisis se precia de ser la disciplina que más ha iluminado la subjetividad contemporánea. Tomemos algunas citas de eminentes testigos de la *Shoah* como ejemplos de ello: luego de habernos alertado contra los “freudismos mezquinos”, Primo Levi dice con claridad: “No creo que los psicoanalistas (que se han arrojado con avidez sobre nuestros conflictos) sean capaces de explicar este impulso (de testimoniar). Su saber ha sido elaborado y probado ‘fuera’, en el mundo que para simplificar llamamos ‘civil’: a él pertenece la fenomenología que describe y trata de explicar (...). Sus interpretaciones, aun las de quienes como Bruno Bettelheim han atravesado la prueba del *Lager* [en alemán, “depósito, almacén”, y por extensión “campo de concentración”], me parecen imprecisas y simplistas.” Levi critica la suficiencia de Bettelheim,

“esa coraza psicoanalítica que cumple el papel de evangelio que lo aclara todo, sin dejar un lugar para las dudas (...) como si nos mirara de frente y nos dijera: *ahora les voy a explicar todo*”⁵⁷.

Por su parte, Jean Améry escribe, refiriéndose al hecho de que el pueblo de los poetas y los pensadores se haya convertido en criminal desde 1933 hasta 1945: “Hasta hoy me ha parecido oscuro y a pesar de todas las laboriosas investigaciones de tipo histórico, psicológico, sociológico y político ya aparecidas y que todavía aparecerán, imposible en el fondo de aclarar. (...) Todas las tentativas de explicación —en su mayoría monocausales— fracasan del modo más irrisorio.”⁵⁸ Luego, refiriéndose al sadismo de sus verdugos, dirá que era “distinto del sadismo de los manuales de psicología al uso, distinto también de la interpretación del sadismo ofrecida por el psicoanálisis de Freud”. “Yo estaba presente —dice Améry—. Ningún joven politólogo (o psicoanalista, podríamos agregar, sin forzar demasiado las cosas...), por ingenioso que sea, puede venir a darme lecciones que resultan sumamente absurdas para cualquier testigo ocular.” Jack Fuchs, otro sobreviviente que escribe con cierta frecuencia en la prensa argentina, se excusa diciendo que admira a los psicólogos que tienen respuestas para todo, él no las tiene, en todo caso piensa en el mejor modo de seguir formulando preguntas. Imre Kertész, aun siendo capaz de leer agudamente a Freud, descalifica las opiniones freudianas sobre el antisemitismo. Paul Steinberg, algo cansado ya, preguntándose acerca de las razones de su memoria y de sus olvidos, se adelanta a cualquier explicación psicoanalítica remanida con una seca franqueza: “Cada vez salen con la vieja historia: el inconciente...” No hablamos aquí de legos sino de intelectuales sutiles que conocían la obra de Freud y que seguramente se habrían confortado al encontrar en ella alguna respuesta para ese resto inexplicable que probablemente a tantos de ellos, como a Levi o Améry, les costara la vida⁵⁹.

Por otra parte, en el testimonio de los sobrevivientes siempre se arriba, tarde o temprano, a un punto en el que cesa cualquier posibilidad de explicación, en el que cualquier interpretación, aun la más avisada, se revela *impotente*, quizás *imposible*. Como psicoanalistas nos encontramos así con sujetos que no sólo albergan un saber acerca de ellos mismos y de lo que han

vivido, como cualquiera de nuestros pacientes, sino que además han atravesado una experiencia que roza lo inimaginable, lo cual carga a sus relatos con el peso de un testimonio único. Se han convertido, muy a su pesar, en exploradores del límite, de los confines de la experiencia humana. Con nuestras categorías teóricas e instrumentos clínicos, estamos en una evidente invalidez: no fueron concebidos para lidiar con eso que Auschwitz develó acerca de *la especie humana*, como decía Robert Antelme, o más bien de la *conditio inhumana* a la que se refería Améry.

La teoría en psicoanálisis, sabemos, surge en una inextricable relación con la clínica desde donde se la formula y en la que encuentra su validación última. Si evitamos tomar estos testimonios de sobrevivientes tan sólo como efectos de lo traumático vivido o como resistencias debidas a su compromiso personal en los hechos —coartadas siempre a mano para que los psicoanalistas no escuchemos⁶⁰— y, sin descartar las implicancias subjetivas, incluso psicopatológicas, que puedan discriminarse en ellos, los tomamos en cambio como cuestionamientos dignos de ser escuchados, podríamos intentar una maniobra inversa a la habitual: esto es, en vez de aplicar el psicoanálisis a Auschwitz, aplicar Auschwitz al psicoanálisis. Freud, imaginamos, no hubiera dejado de hacerlo. Si pudo escuchar a sus histéricas al punto de callarse, como en el pedido que le hiciera Emmy von N. y que diera origen así a la asociación libre⁶¹, ¿cómo no imaginar que se habría detenido a escuchar la voz, el sufrimiento de las víctimas, esa voz que, habiendo atravesado un dolor inenarrable aparece, en palabras de Adorno, como “condición de toda verdad⁶²”.

Si Freud pudo también hacer espacio en la teoría a lo que la Gran Guerra sacaba a la luz y postular así una extraña “pulsión de muerte”, cómo no imaginar la atención que le habría prestado a Auschwitz, el espacio que le habría abierto en el seno de sus teorías... Sólo, que desde la perspectiva histórica, se advierte incluso cierta ingenuidad en el fundador del psicoanálisis, incrédulo y conecedor como pocos del alma humana, cuando está pronto a emigrar a Londres luego de la llegada al poder de los nazis. Cuando éstos quemaran sus libros, dice con tristeza no exenta de ironía: *es todo un progreso, en otra época me habrían quemado a mí...* sin poder imaginar que habrían bastado apenas

unos años, de haberse quedado en Viena después de 1938, para que, efectivamente, lo quemaran *también* a él, luego de gasearlo, en lo que se advierten los beneficios de la revolución industrial a la que los nazis, a diferencia de los inquisidores medievales, pudieron apelar⁶³.

Entonces, como decíamos, podríamos invertir la maniobra habitual del psicoanálisis aplicado –esto es someter fenómenos extraclínicos a la lente rigurosa de nuestros conceptos– y en vez de ello aplicar la *Shoah* al psicoanálisis, ya no para pesquisar los avatares que, a consecuencia del nazismo, atravesara el movimiento psicoanalítico, sino para intentar cernir si –y si es así, cómo– la *Shoah* impacta como situación de quiebre de la civilización, como cultura y como laboratorio extremo de la subjetividad en las categorías teóricas que constituyen el psicoanálisis mismo. Desde el punto de vista por el que aquí abogo, cabría invertir radicalmente el título del ejemplar trabajo panorámico de Milton Jucovy, *Psychoanalytic Contributions to Holocaust Studies*, y emprender la contraparte de su tarea: cómo los *Holocaust Studies*, el saber que éstos arrojan, impactan en el seno de la teoría y de la práctica psicoanalíticas. Aplicar al psicoanálisis un aparato conceptual extraanalítico debiera suscitar extrañeza, hacer extraños para nosotros mismos nuestros conceptos habituales y permitirnos por esa vía reinventarlos en cada ocasión.

Se trata, en suma, de rendirnos a las consecuencias de la conocida metáfora de Lyotard sobre Auschwitz como un terremoto que, junto a vidas, edificios y objetos, acaba a la vez con los instrumentos de medición del mismo⁶⁴. El psicoanálisis, aparato conceptual que construye, alberga y “mide” (en caso de que tal cosa fuera posible) al sujeto, no resiste la debacle que, junto con tal sujeto, arrastra a las disciplinas que intentan dar cuenta de él.

Impasses psicoanalíticos

Tamaña pretensión –reflexionar sobre el psicoanálisis, cuestionarlo a partir de la *Shoah*– excede a todas luces tanto los límites de este ensayo como las posibilidades de quien lo pergeña. Pero este punto de imposibilidad nos ubica en la misma situación en que Auschwitz pone al pensamiento, que parece siempre

impotente, siempre fragmentario y tentativo frente a un horror inconmensurable, difícil de cernir y resistente a la extracción de sus consecuencias. Entonces tomaremos lo anterior como un programa de trabajo del que solamente ensayaremos algunas incursiones exploratorias, más destinadas a sembrar dudas en nuestras certidumbres que a llegar a conclusiones acabadas. Si se revela fértil la vía, cabe esperar profundizar esa tarea a futuro. A la par de poner en cuestión algunos conceptos fundamentales del psicoanálisis que no parecen resistir indemnes el paso de los convoyes que van (siguen yendo) rumbo a Auschwitz, nos aproximaremos quizás a algunos *impasses* de la teoría y la práctica analíticas a la luz de la interpelación de Auschwitz aludiendo, para darle mayor fertilidad heurística a nuestra tarea, a las maneras en que en otros campos se ha intentado abordar algo de lo que está en juego en la *Shoah*.

El edificio teórico freudiano está construido sobre la hipótesis de cierta represión necesaria para el nacimiento de la cultura. El mito forjado por Freud en *El malestar en la cultura* habla de ello, de cómo recién después del parricidio consumado surgen tanto la Ley como la Moral y la Religión, como formas de la obediencia retroactiva al padre muerto. Esta tesis freudiana central presenta la cultura como un *progreso* de la humanidad a costa de cierta animalidad pulsional y está por detrás, a mi juicio, de una larga serie de análisis que pretenden ver en la *Shoah* un retorno de lo reprimido, una falla en el dispositivo represor de la cultura, un retroceso de la humanidad, que ve de pronto a su disposición el acceso a un goce mortífero al que supuestamente había renunciado ya. No es ocioso recordar que el “Holocausto” fue perpetrado por una de las naciones más cultas de la Tierra, apelando tanto en el plano ideológico como en el técnico, a un instrumental ajeno por completo al hombre primitivo. Ese solo rasgo debería hacernos sospechar de las lecturas a que nos referíamos.

Y aquí parece más apropiada, con toda su engañosa simpleza, una de las más conocidas tesis benjaminianas, aquella que recuerda que *no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie*, que la barbarie es *inherente* al progreso, a la cultura, y no un estadio anterior. Resuena también aquí la concepción lacaniana del superyó como *mandato de goce*, que se

aleja del ideal regulador freudiano para iluminar buena parte de las atrocidades que se consuman a diario en nombre de los más piadosos ideales.

Aquí se torna también imprescindible la lectura que hace Pierre Legendre del nazismo y sus implicancias actuales para nosotros, habitantes de sociedades posthitlerianas (así llama a las sociedades occidentales actuales el jurista francés) en las cuales el fantasma del nazismo aún no ha sido liquidado. “El tránsito al acto hitleriano –dice Legendre con respecto al intento de exterminar a los judíos– constituye también un gesto de condena a muerte en la dirección del sistema de la Ley en la cultura.” Un asesinato genealógico tal, que al emprender el genocidio contra los judíos lo hace también contra el ascendiente genealógico judío de la civilización occidental, contra la Ley y la Referencia fundadora mismas, y lejos de convertir a sus perpetradores en sujetos de cultura, como muestra el mito freudiano, los degrada irremediabilmente en tanto tales.

La barbarie entonces es el reverso de la cultura, no su pasado superado. Y su resurgimiento no responde a una falla de los mecanismos regulatorios de lo simbólico sino a su misma constitución. Entonces pensar el mal hoy, sus figuras clínicas, no implica detenernos en un catálogo de las perversiones o buscar una suerte de cartografía de la abyección en un territorio que no deslinda con cuidado el terreno del psicoanálisis del de la moral. Quizás sea necesario mejor repensar al sujeto de la cultura, y desde ahí al sujeto con el que operamos en el análisis. Y no desde la letanía impotente que anida en tantos trabajos que lamentan que la llamada postmodernidad aleje a muchos sujetos de nuestros divanes, como si hubiera habido una época dorada del freudismo, un paraíso perdido irremediabilmente ya, sino como un desafío vivo, una puesta a prueba del psicoanálisis que *jamás* ha estado del todo a tono con la cultura de su tiempo, que revela su costado más inventivo y saludable en cuanto más se aparta de cualquier moda o sintonía con los valores contemporáneos. Quizás ganaríamos mucho si, en vez de añorar al sujeto victoriano en el que las desmesuras de la represión preparaban el advenimiento de Freud, nos ocupáramos en hacer lugar, pensar, imaginar a un nuevo sujeto, al que debemos saber alojar. Y ese

sujeto contemporáneo es en algún modo el heredero directo de la *Shoah*, fue parido por Auschwitz como el acontecimiento central de la “civilización” del siglo pasado. Entonces, desde ahí, quizás no sea ya tan crucial hacer inteligibles los mecanismos de Dora, de Anna o del pequeño Hans sino los de *Adolf*. No los del apellidado Hitler —a fin de cuentas hay ya mucho escrito acerca de la excepcional psicopatología que le corresponde y los fenómenos de masa que lo entronizaron como líder absoluto— sino los de *Adolf Eichmann*, modelo de ese sujeto gris, *banal*, que pulula por doquier.

Si hay un elemento que caracteriza a la peculiar naturaleza humana, a la cultura en general, es el lenguaje, que es por otra parte el territorio del psicoanálisis. Los psicoanalistas trabajamos con y sobre el lenguaje. Aun cuando pretendemos abordar lo insondable de la angustia o interpretamos el abanico de afectos que se despliega en una cura, lo hacemos a través del lenguaje. Al amor que es efecto de la transferencia lo conocemos a través del lenguaje. Tal como postulara Lacan en su lectura de Freud, el inconciente está estructurado como un lenguaje y el instrumental con el que operamos sobre él —la interpretación— es lenguaje, y por esto mismo, por ese isomorfismo, adquiere eficacia clínica. En la historia del psicoanálisis, sin embargo, maestros de la talla de Freud, Lacan o Bion, luego de una confianza abrumadora en el trabajo significativo, terminan por reconocer siempre un punto de tope del lenguaje, un límite más allá del cual sólo puede aventurarse algo que se resiste al lenguaje, y que sin embargo no podemos cernir sin él. Llámese *ombligo del sueño*, “*O*”, *Real*, tarde o temprano un analista se topa en su reflexión teórica o en su cotidianeidad clínica con ese borde. A veces se lo niega, a veces somos pretenciosos e imaginamos la interpretación como un escalpelo todopoderoso que puede llegar a cualquier lado. A veces abusamos del lenguaje, al pretender nombrar lo que no se puede nombrar. No sería extraño que como fruto de esa utilización excesiva del lenguaje terminemos por anestesiar la palabra y hacer que ésta pierda su eficacia clínica.

Vivimos en una época donde tanto la narración como el tipo de experiencia de la que da cuenta están en crisis, y la comunidad de *oyentes*, tan cara a Walter Benjamin, en peligro. Y el

psicoanálisis –a fin de cuentas, una de las formas de la narración– ha de encontrar su legitimidad en medio de esta crisis, como reducto de resistencia⁶⁵. Entonces es problemático que, siendo como es una experiencia de palabra, ésta pierda su filo; y las palabras sufren cierto desgaste si se las usa sin el debido cuidado, lo cual puede advertirse tanto en el habla cotidiana como en la jerga y la práctica analíticas. Los pacientes vienen a hablar de su sufrimiento y nosotros nos ofrecemos a escuchar su decir, en el que navegan necesariamente en una verborrea imaginaria, en la inercia de la palabra vacía, hasta poder parir una lengua original, una palabra verdadera que dé cuenta de su subjetividad de manera iluminadora. Siempre se ha sabido de la dimensión catártica del hablar, y poder relatar lo traumático, por poner un ejemplo, cuando llega el tiempo de hacerlo, es aceptado comúnmente como una vía que morigerará el dolor, haciendo ingresar una cantidad masiva de estímulos en el diafragma cualitativo de lo pensable. Pero de lo que se trata en cierta clínica y sin duda en el testimonio de los sobrevivientes –cuya estofa, como el decir de nuestros pacientes, también es de lenguaje– es de cierto *exceso* difícil de aprehender a través del lenguaje, exceso de memoria o de olvido⁶⁶ frente al cual no es sencillo situarse.

En la clínica, entonces, nos las vemos con las palabras y con ese punto en que las palabras se acaban, donde por lo general aparece la angustia. La *Shoah*, como laboratorio perverso acerca de la condición humana, nos puede enseñar algo también aquí. Nada como Auschwitz debería servir para cernir, en primer lugar, ese espacio de horror, de *terror sin nombre*, por usar las palabras de Bion, y en segundo lugar, para ponderar el lenguaje como herramienta a través de la cual acercarse a ese horror.

Atendamos a la manera en que los sobrevivientes que nos han legado su testimonio relatan su relación con el lenguaje y la angustia: el extrañamiento de la lengua materna que terminó siendo la lengua del verdugo fue una constante para muchos sobrevivientes. Victor Klemperer, filólogo de profesión que pudo salvar su vida pues estaba casado con una alemana no judía y llevó durante todo el régimen un diario en el que anotaba la perversión de la lengua alemana bajo el nazismo⁶⁷, bautizó a ese lenguaje, del cual sobrevivieron rastros aun después de muerto Hitler, *LTI, Lengua Tertii*

Imperii. Frente a esa lengua donde no había espacio para subjetividad alguna, Robert Antelme encontró que el francés era un espacio de singularidad durante su cautiverio alemán. El caso de Améry es en ese sentido un síntoma revelador pues, según relata, al comenzar las persecuciones nazis en Austria, decide abandonar el dialecto en el que se crió, pero no puede sino mantener el alemán –no tiene otra lengua– para pensar y para expresarse aun contra la manera en que la nación alemana se lavó sus culpas. Fuchs dirá que no hay un lenguaje común, ni siquiera entre sobrevivientes, que no hay, a partir de la *Shoah*, un lenguaje general para hablar del sufrimiento humano.

Etty Hillesum, una lúcida joven judía holandesa que percibió más que muchos y muy tempranamente los desafíos éticos que planteaba el nazismo incluso a inocentes víctimas como ella, no sobrevivió. Antes de morir, sin embargo, se encontró con los límites del lenguaje para expresar el horror concentracionario y escribió, en una fina sintonía con la frase de George Steiner incluida en los epígrafes, algo que a oídos de un psicoanalista debería sonar como una advertencia: “Para encontrar un nuevo lenguaje, apropiado a la nueva forma de ver la vida, hay que callar hasta haberlo encontrado.” Pero, conciente hasta el final de lo que está en juego, sabe que “aun así no es posible callar. Sería también una huida. Hay que intentar encontrar el lenguaje mientras se habla”.

Al intentar nominar algo –la experiencia de Auschwitz– que no tenía nombre hasta ese momento, los sobrevivientes relatan siempre, en coincidencia con los teóricos del análisis a los que aludíamos anteriormente, *un punto en el que el lenguaje no alcanza*. Ese punto de indecibilidad era sin embargo, bajo el nazismo, a un mismo tiempo *fabricado e ignorado*. Como dice Steiner, “las palabras fueron forzadas a que dijeran lo que ninguna boca humana habría debido decir nunca (...). Lo inefable fue hecho palabra una y otra vez durante doce años. Lo impensable fue escrito, clasificado y archivado”. Frente a este forzamiento de la lengua el trabajo analítico quizás entrañe alguna virtud reparatoria, siempre y cuando nos guardemos los analistas nuestras veleidades omniexplicativas que pretenden que todo puede decirse y comprenderse, sea con la teoría a la que cada uno adhiera, sea

con parches que la ocasión nos obligue a imponer para disimular los agujeros de la misma.

Interpelados por el testimonio de los sobrevivientes, algunas preguntas nos acosan: ¿qué es el lenguaje luego de Auschwitz? ¿Qué es una lengua *materna*? ¿No parecen demasiado a menudo nuestras disquisiciones psicoanalíticas estar formuladas en un lenguaje ampuloso y hueco como el que describiera Klemperer, o cerrado a cualquier apertura al Otro como la lengua schreberiana, más instrumento de repetición que de descubrimiento o invención? ¿Con qué lenguaje teorizar o construir nuestras interpretaciones? Auschwitz es aquí también metáfora de determinada manera de concebir la clínica: cuando pretendemos llegar al corazón de lo que Auschwitz enseña sin advertir ese punto de tope al entendimiento, inundamos de simbólico algo que quizás pertenezca a otro orden.

Si hay un terreno, además del discurso de los pacientes, en el cual los psicoanalistas nos vemos particularmente confrontados al lenguaje, es el de la *interpretación*. Mucho se ha escrito ya sobre nuestro particular modo de intervención en las curas, pero quizás no sea ocioso repensarlo a la luz de las experiencias del límite. Quizás ver cómo los escritores en general, y en particular los poetas —tan cercanos a contornear la indecibilidad de Auschwitz— se las arreglaron con un lenguaje bastardeado para dar cuenta de la devastación, nos ilumine algo en relación al instrumento principal mediante el cual pretendemos incidir en la vida de nuestros pacientes, y restaurar así una potencia a menudo puesta en cuestión. Son los poetas quienes se hallan mejor posicionados para devolver al lenguaje su potencia luminosa, para abrazar ese punto de difícil acceso. Más que los narradores, acostumbrados a vehiculizar ideas y tramas a través de una historia contada en palabras, en la poesía hay un efecto de reducción que muchas veces recuerda a una interpretación lograda. No aquella que engorda con saber a un analizante sino la que le permite, a veces en un fagonazo, verse de una manera inédita, la que hace aparecer la desnudez de la historia tras el pesado ropaje del presente.

Muchos de los poetas de Auschwitz, no sin costo, desistieron, como Améry, de abandonar su lengua materna, el *yiddish*

para muchas de las comunidades del Este de Europa, el alemán para la burguesía asimilada de Europa Central. Pero el lenguaje no permaneció incólume en Auschwitz, debió rescatarse de su bastardeo en la *LTI*, sufrió torsiones y debió someterse a una alquimia, seguramente personal en cada poeta, para que pudiera dar cuenta de aquello que se resistía a ser puesto en palabras.

El psicoanálisis no es poesía, pero al aunar en su praxis el lenguaje como instrumento y materia viva de su operación y la ética de la memoria que lo justifica en sus indagaciones insolentes sobre el pasado perdido, debería quizás, tanto como mantener afilado el filo de las palabras y el poder incandescente de los conceptos que utiliza, guardar una ética implacable frente al *mal uso* del lenguaje, al menos en cuanto nos toque en nuestra práctica. Sin ser filología, no puede permanecer impávido frente al lenguaje del que testimonia Klemperer con su *LTI*, ni frente al pequeño léxico del alemán nazi aparecido en 1957⁶⁸. Pero tampoco frente a los intentos de borrar el pasado liquidando la memoria que yace en los intersticios de las palabras, como se desprende del “Diccionario para la superación del pasado” (*Vergangenheitsbewältigung*) editado poco tiempo atrás en Alemania⁶⁹.

Probablemente la distinción entre poesía y narrativa en literatura pueda aplicarse también al cine de algún modo. Si fuera así, atendiendo a nuestro tema, directores como Steven Spielberg o Roberto Benigni, uno más en tono de drama épico (*La lista de Schindler*), el otro más en tono de tragicomedia (*La vida es bella*), ejemplifican un abordaje narrativo que pretendería ficcionalizar la *Shoah*. Hay todo un modelo interpretativo –y mucho más allá de Auschwitz– que toma este sesgo. En el otro extremo, hay otra manera de hacer cine, probablemente menos grata, más *insoportable*, más poética, esto es, más cercana a lo indecible. El filme de Claude Lanzmann, *Shoah*, es uno de los raros ejemplos de esta modalidad y quizás debamos aprender de él, de su manera de preguntar, de *mostrar el vacío*, cómo construir interpretaciones verdaderas acerca de lo imposible de cernir en palabras. Sabiendo que una buena interpretación debería saber detenerse frente al abismo⁷⁰. Respetar ese punto de indecibilidad, lo que pone de manifiesto la película de Lanzmann, posibilitaría tal vez

que el recuerdo, avizorado en ese instante de peligro, sin sueño reparatorio alguno, pueda si no impedir, al menos acotar el demonio de la repetición.

Como precisaremos luego, hay un lugar, el del silencio, que parece necesario preservar. Así como el *memento* es un mandato clave en la oración por los muertos y el *Zajor* (“¡Recuerda!”) llevado a la dignidad bíblica muestra el valor de la memoria del trauma en la existencia de los supervivientes, también el silencio ocupa un lugar central allí. No es casual que el silencio, unos fragmentos de silencio, sea el vehículo elegido para homenajear a los muertos. Cuando las palabras se han prestado al abuso, la tarea que les es encomendada la asume ahora, por vía negativa, el silencio⁷¹. Ese silencio del que nos hablaba Etty Hillesum en los diarios de su cautiverio, silencio debido y a la vez imposible, obligación de callar y a la vez imposibilidad de callar mientras se avanza en la búsqueda de un lenguaje nuevo para dar cuenta de lo indecible, pareciera ser un programa de trabajo encomendado también a nosotros, los psicoanalistas. Pero se trata de un silencio especial, no es el silencio cómplice ni el silencio inarticulado ni el silencio de la conveniencia sino un silencio activo, militante, el silencio que hace cobrar relieve a cada letra que lo rasga. Se trata de *hacer* silencio, acentuando el acto que implica la producción del mismo, distinto al mero callarse o no hablar, un *hacer silencio* que conduzca quizás al analista en la senda de la deriva beckettiana, hacia un *acto sin palabras*, apenas *estando allí*⁷². Sea con su silencio o con su palabra, el analista debe poder dar lugar a ese vacío que el silencio representa como ninguna otra cosa. Ese silencio que los poetas saben poner de relieve mejor que nadie, es el que a veces se profana por una determinada manera de interpretar en psicoanálisis.

Junto con la idea de lo traumático, del efecto disruptivo del trauma sobre el psiquismo de las víctimas, la tríada *recuerdo-repetición-elaboración*, enunciada por Freud en uno de sus señeros trabajos sobre técnica, ha sido y es uno de los puntos de referencia más habituales a la hora de pensar desde el psicoanálisis fenómenos como el que nos ocupa ahora. Surgida de la clínica, de un modo de ordenar y orientar el trabajo clínico analítico, ha sido extrapolada para hacer inteligibles catástrofes como Auschwitz.

De hecho no es casual que el primer congreso internacional de psicoanálisis que haya tenido lugar en Berlín luego del período nazi, haya elegido por tema central al ternario antes enunciado. En líneas generales, y a riesgo de simplificar en exceso, desde una perspectiva freudiana suele entenderse que el trabajo analítico pasa por el recuerdo y la posterior elaboración, por el levantamiento de represiones que posibilitará la cura y dominará la repetición demoníaca, que medra allí donde el recuerdo se ausenta. Así, recordar, y redoblar ese trabajo a través de la *Durcharbeitung* (elaboración) de lo recordado, aparece como la alternativa más saludable frente al callejón sin salida de la repetición. Fuera de la clínica, donde tampoco es raro encontrar casos que contradicen el enunciado freudiano, en el campo social o histórico se presentan problemas evidentes. Cabría pensar que el recuerdo vivo de la masacre de los armenios a manos de los turcos otomanos podría haber funcionado como un antídoto contra la repetición, aunque diferenciada, del genocidio del pueblo judío⁷³. Pero cada vez son mayores las evidencias de que una política del recuerdo activa en Europa al menos desde los años '70 no ha impedido que se tolerara cuando no que se propiciara abiertamente nuevos genocidios, y no en el remoto Tercer Mundo latinoamericano o africano, que también los hubo, sino en los Balcanes, en los arrabales mismos de la Europa civilizada⁷⁴. La muy conocida frase de George Santayana —freudiana *avant la lettre*— escrita en las paredes de Dachau: *Aquellos pueblos que no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo*, parece al menos insuficiente. Quizás no alcance recordar para no repetir, salvo que consideremos ese proceso en el sentido con que Walter Benjamin plantea la articulación histórica del pasado. No significa, dice, conocerlo “como verdaderamente ha sido”, sino “apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”. Es decir —elegimos leerlo así— apelar a un recuerdo menos contemplativo que militante, inconformista, que haga el intento, en cada época, de “ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla”.

La concepción de la historia en Walter Benjamin —y la historia, en su capilaridad microfísica, es también nuestro territorio— implica contemplarla a la manera en que se muestra en el

Angelus Novus, imagen de Paul Klee que Benjamin toma como figura alegórica: el ángel de la historia, arrastrado por una tempestad que representa el progreso, contempla horrorizado el pasado como un montón de ruinas. No es un detalle menor, en este contexto, que uno de los sentidos del término hebreo *Shoah* sea precisamente el de tempestad⁷⁵, y la *Shoah*/Tempestad ha puesto de relieve como ninguna otra cosa la premonición benjaminiana: se trata de ruinas. Tanto en la historia macroscópica como en las historias mínimas de las que nos ocupamos a diario en nuestros consultorios, se trata de ruinas. Wajcman lo dice con claridad: la ruina es un objeto freudiano, el objeto y la memoria del objeto. Pero la *Shoah* permite dar un paso más allá de la ruina, lo cual es señalado por Wajcman tal como aparece en el arte contemporáneo y en la película *Shoah* de Lanzmann: también es *la ausencia* de ruinas, el agujero en vez del desgarrar en la trama simbólica. Frente a la catástrofe de la historia –insistimos: en sus diversos planos, micro o macroscópicos– el recuerdo es a todas luces insuficiente.

Por otra parte, una lección extraíble también del testimonio de los sobrevivientes, en la senda de Nietzsche⁷⁶, es que para vivir también es necesario algún grado de olvido. Los recuerdos pueden hacer enloquecer. Es sabido que de quienes sobrevivieron a los campos de exterminio nazis, como recuerda el escritor y sobreviviente Aaron Appelfeld, “sólo aquéllos que consiguieron olvidar pudieron vivir largo tiempo, y que los que poseían una memoria óptima murieron”⁷⁷. Jorge Semprún lo expuso con claridad desde el título mismo de una de sus obras: la escritura o la vida, al relatar que tuvo que poner en barbecho su experiencia concentracionaria para reconectarse con la vida hasta poder reintegrarla reflexivamente cuarenta años después⁷⁸. Semprún elige cuidadosamente el epígrafe de Blanchot que coloca al inicio de su obra: “Quien pretenda recordar ha de entregarse al olvido, a ese peligro que es el olvido absoluto y a ese hermoso azar en el que se transforma entonces el recuerdo.” Muchos de los que hicieron de la memoria un deber ético y desembocaron en el callejón sin salida del suicidio no pudieron entregarse a esa cuota de olvido imprescindible para la vida, y quizás no haya sido ése un ingrediente menor a la hora de acabar con sus existencias. En

el otro extremo del arco, además de haber sido “preservado” por el totalitarismo estalinista luego de la liberación de Auschwitz, cierta distancia cínica permitió al parecer a Kertész anclarse a la vida, al igual que a Vladek, el padre sobreviviente del guionista Art Spiegelman retratado con maestría en *Maus*; lejos ambas posturas de la nobleza del deber de memoria ejercido por ejemplo por Levi.

Contamos por fortuna con los testimonios de los sobrevivientes, testimonios que no por ser numerosos deben hacernos olvidar que son una minoría absoluta de entre los testimonios posibles, no solamente frente a los verdaderos testigos, los *musulmanes*⁷⁹ incapaces de testimoniar⁸⁰ o los gaseados sin pasar casi por el campo que “retrata” Lanzmann en su ausencia, sino frente a los miles que, siendo capaces de hacerlo, prefirieron no dar cuenta de lo que (les) pasó. ¿Qué sucedió con tantos que eligieron voluntariamente la vía del olvido? Frente al intento desesperado de los sobrevivientes que decidieron contarlo todo para contrariar el presagio nazi de que nunca se sabría lo que ocurrió en Auschwitz (y en caso de sabérselo no sería creído), encontramos también testigos mudos que no necesariamente testifican menos con su silencio que los que hablan con sus palabras. Albergar ese silencio —que tan bien muestra Lanzmann en su película—, esa *presencia del ausente*, la ausencia en la materialidad presente del relato como modo del recuerdo eficaz, quizás haga de la memoria, sino barrera, al menos resistencia frente a la repetición.

No se trata de licuar el valor de la memoria ni de la pacificación que brinda el recuerdo de un trauma olvidado pero vigente en el psiquismo, sino tan sólo cuestionar cierta ligereza con la que a veces en psicoanálisis pretendemos mudar repeticiones en recuerdos, sin lograr desarticular el componente gozoso que cimenta lo diabólico de la repetición. La memoria y su encarnadura personal, el recuerdo, no evitan *necesariamente* la repetición, y la “elaboración” se vuelve impotente. Aun así, quizás no tengamos otra posibilidad contra la repetición que esa exhumación del recuerdo; y si éste no bastara, sabemos que el olvido basta aun menos... Quizás se trate entonces de encontrar procedimientos, dentro y fuera del análisis, para que el *recuerdo* se torne *memoria*, y ésta devenga un mandato ético.

¿Qué sería recordar entonces en psicoanálisis? Probablemente no haya para tal pregunta una respuesta sencilla ni unívoca, pero entiendo que vale la pena dejarla abierta a partir de la lección de Auschwitz y la insidiosa identificación de nuestra praxis con los valores de la ciencia, y por ende con los del “progreso”. Reyes Mate analiza esa deriva progresiva desde los aportes de Adorno y Benjamin y advierte con Foucault que, para la Ilustración, la realidad es lo presente; entonces lo ausente –lo fracasado, lo perdido, lo vencido– es irrelevante para el pensamiento. “Pero –puntualiza Reyes Mate– la memoria no es fundamentalmente un recuerdo del pasado, sino el reconocimiento de esa parte olvidada de la historia **como parte de la realidad**”. Eso ausente, según Adorno, es la expresión del sufrimiento pasado, y “hacer hablar al sufrimiento es el principio de toda verdad”⁸¹. El psicoanálisis surgió como disciplina recogiendo ese resto expulsado por la lógica ilustrada, haciendo hablar al sufrimiento encerrado en los síntomas, dejándose subvertir por una verdad que aparecía contra todo pronóstico. Y en esa operatoria, encontró una eficacia clínica arrasadora. Cabe preguntarnos quizás si no nos hallamos en una época de *reflujo* en ese sentido, donde nos hemos convertido en técnicos del recuerdo, en *profesionales* más o menos crípticos o bonachones, postulantes siempre a punto de ser recibidos –sin serlo nunca del todo– en los salones de la Ciencia, y si ello no ha mellado el filo de nuestro instrumento. Nos ocupamos de rescatar un pasado presente y sintomático, pero hemos perdido la luz con que el recuerdo “relampaguea en un instante de peligro”. El psicoanálisis ha dejado de ser una disciplina peligrosa –antes lo era, tanto para los analistas como para sus pacientes–, y de eso también se trata en la repetición.

Quizás lo que intento proponer, siguiendo a Benjamin, se aproxime a la idea del historiador Yerushalmi en relación a la dicotomía historia/memoria, a una transmisión del recuerdo que si es efectiva no lo es tanto por un ejercicio de anamnesis histórica o de lectura interminable de un encadenamiento de hechos del pasado (aun cuando ese hecho sea un hecho entre los hechos, el *Suceso* al decir de Haidu: Auschwitz), sino por constituir la encarnación de las instancias cruciales del mismo en un *ritual*, testigo, artífice y puntal a la vez de la memoria colectiva. En ese sentido quizás

se trate de encontrar cuál es el *ritual* propicio entre nosotros (y el psicoanálisis, como muestran *in extremis* sus caricaturas, guarda un aspecto ritual que quizás no sea accesorio) para hacer presente esa ausencia, esa pérdida radical para la civilización que Auschwitz metaforiza como pocos acontecimientos en la historia.

Cuando hablamos de la memoria, para quienes han atravesado la experiencia de los campos y no alcanzan a emerger de su Hades personal, al parecer, se trata de qué aguas beber, si de las de Mnemosine o de las del Lete⁸², y en todo caso, si se ha de beber de ambas, cuánto y hasta cuándo habrán de hacerlo. No hay una respuesta única a tal pregunta, y el abanico de testimonios sorprende por su amplitud, desde quienes reivindican un imposible olvido, abogando incluso por el derecho al resentimiento, como Améry o Jankélévitch, hasta quienes optaron por un olvido necesario, al menos por un tiempo de olvido imprescindible para que algo de la vida encontrara su cauce en el seno de tanta muerte, como Semprún o Steinberg.

Sabemos en psicoanálisis que no hay olvido verdadero, y nuestra práctica se asienta desde Freud en la exhumación de recuerdos que en su violencia traumática apresan al sujeto en sus posibilidades futuras. Aunque también es indudable que un análisis deba en muchos momentos ayudar a olvidar, convidar con agua del Lete a aquéllos que, embriagados de memoria, no ven su porvenir sino como la repetición de un pasado tormentoso. Marcelo y Maren Viñar, desde el corazón expuesto de una práctica comprometida, reflexionan en torno a su clínica y los relatos de sobrevivientes, que giran como señalaba anteriormente en torno a cierto exceso, exceso de memoria o de olvido, términos que sabemos desde Freud como antinómicos sólo en apariencia, de un exceso reactivo, resistente al lenguaje, y quizás allí resida una de las claves para repensar nuestro trabajo. Abandonando cualquier ideal que nos tiene hacia la mecánica del recuerdo que a menudo puede convertir una sesión en un interrogatorio, alejarnos también de las complacencias del olvido. Quizás a ese exceso convenga pensarlo en términos de *goce*, esa fértil noción clínica tributaria del Freud de *Más allá del principio del placer* que roturó el terreno para que Lacan sembrara allí sus desarrollos, goce que es *exceso* —de recuerdo, de olvido— y que demanda de nosotros

un tratamiento particular, *a medida de cada analizante*, de cada momento de cada cura. Tratamiento que es un tratamiento de palabra, ofrecimiento de escucha para que ese exceso de goce por el que y gracias al cual el sujeto pena, se morigere.

Pareciera que el analista debiera funcionar como un posadero mitológico bien distinto al bandido Procasto⁸³, y además de saber alojar a cada uno de sus pacientes en su singularidad, convalidar a cada sujeto la bebida que precisa, conjugando sabiamente cuántas partes de recuerdo y cuántas de olvido son necesarias para cada momento. Ayudar a recordar, claro, pero también ayudar a olvidar. Ayudar a recordar para poder olvidar en una memoria que, como postulara Derrida, sea un archivo abierto al porvenir, una memoria que cambie con cada nueva lectura que pueda hacerse en la tarea conjunta de la sesión analítica. Una construcción de la memoria activa que haga honor a la praxis psicoanalítica como disciplina del relato, en donde algo de la subjetividad pueda quedar apresado en su trama. Memoria que aúne la textura de la historia que se cuenta (y contándose, se reescribe) en un análisis con la forma que el desfiladero de la sesión le imprime al espanto, al exceso reacio al lenguaje. Y esa forma, además del estilo de escucha que particulariza a cada analista, tiene un sello común impreso por el dispositivo que sostiene nuestra práctica más allá incluso de nuestras posibilidades de reflexionar acerca de ella. Ese dispositivo casi mágico que desplegamos cada vez que nos disponemos a escuchar a un paciente en asociación libre, es un ritual, un ritual moderno que sobrevive en una época donde pocos rituales sobreviven, y se convierte así en una suerte de memoria —así como Freud decía que el diván era un recordatorio del origen hipnótico—, memoria en acto que hace presente esa ausencia fundamental que Auschwitz encarna de una manera tan ominosa como ejemplar.

El reverso de Auschwitz. Una práctica de la responsabilidad

Hay un punto en que quizás, aun contraviniendo la regla metodológica que nos hemos autoimpuesto —aplicar Auschwitz al psicoanálisis y no a la inversa—, debemos rescatar algo que el psicoanálisis, como ninguna otra disciplina, tiene para decir respecto

de los genocidas. Es aquí cuando el psicoanálisis se aparta de la psicología social –más acostumbrada a pesquisar lógicas y razones colectivas– al pensar el *caso a caso*, el uno a uno, la responsabilidad subjetiva como un asunto absolutamente singular.

El devenir de la historia, las conveniencias políticas de siempre, favorecieron el hecho de que la responsabilidad alemana se diluyera luego de la derrota sufrida. Conceptos como *culpabilidad colectiva* encontraron un eco inusitado al permitir a toda una generación de perpetradores o cómplices de crímenes inimaginables lavar sus culpas –por acción u omisión, culpas siempre *individuales*⁸⁴– desde una razón de Estado que se convirtió en una virtual exculpación⁸⁵.

En la vasta bibliografía relativa a la *Shoah* aparecen con persistencia, tras el fárrago abrumador de atrocidades descriptas, un par de datos inquietantes: ni los alemanes odiaban a los judíos más que otros pueblos, ni los genocidas, al menos en su mayor parte, presentaban cuadros psicopatológicos extremos. Eichmann mismo, en el clásico estudio de Hannah Arendt, ha sido presentado como un hombre de una *normalidad* rayana en lo vulgar. La dimensión colectiva de lo sucedido tiende a borrar la responsabilidad individual, aquélla a la que en psicoanálisis atendemos antes que a ninguna. La misma responsabilidad reclamada con parca crudeza por la voz en *off*⁸⁶ de “Noche y niebla”, la película de Alain Resnais sobre los campos de concentración. Pero a la vez resalta en la bibliografía un dato no menor: en cada una de las situaciones grupales habituales en los campos, emergiendo de los flujos de comportamiento habituales, surgía alguien que *decía no*: desde algunos pocos miembros del tristemente célebre Batallón 101⁸⁷, que se negaron a asesinar, hasta algunos dirigentes de los controvertidos consejos judíos que eligieron suicidarse antes que seleccionar a sus compañeros para la muerte, o la escasísima pero real presencia de “justos” –quienes ayudaron a las víctimas del genocidio aun a riesgo de sus propias vidas– en medio de la tragedia, cuestionan con su misma existencia a las mayorías silenciosas que posibilitaron y perpetraron la masacre. Hay una distancia entre Eichmann, quien se defendió en su juicio aduciendo que era un simple engranaje de la maquinaria nazi que cumplía órdenes sin discutir⁸⁸, y Claude

Eatherly, uno de los pilotos de Hiroshima, quien intentó matarse al comprender las consecuencias de su acto, aun sin haber sido cuestionado ni acusado, sin siquiera haber sabido lo que su avión estaba arrojando sobre Japón. Escamoteada o asumida, la *responsabilidad subjetiva* es lo que se juega aquí, y ése, más allá de las implicancias jurídicas, morales o religiosas, es el campo del psicoanálisis, el campo en el que cada quien es responsable de sus deseos, de su goce, de sus actos.

De la devastación producida por la *Shoah* surgen figuras que afirman el valor de decir *no*, la primera discriminación freudiana, y recrean la apuesta ética de Bartleby (*preferiría no hacerlo*, dice con terquedad el héroe de Melville a cada momento), contra toda conveniencia. Quizás lo que la *Shoah* enseña al psicoanálisis se una con lo que éste pueda aportar, en su capilaridad, en la microfísica a través de la cual las catástrofes de un siglo de inusitada violencia infiltran los espacios subjetivos particulares, aquéllos en los que el psicoanálisis reencuentra su potencial al posibilitar que un sujeto distinto surja como producto de la responsabilidad asumida.

La potencia íntima del relato

En su portentoso trabajo de investigación sobre el exterminio, Raoul Hilberg se enfrentó con el problema de tener que reconstruir un proceso que estaba destinado a no ser sabido —recordemos las palabras de Himmler a las SS en Posen: escribían *una página gloriosa de nuestra historia que jamás fue escrita y que nunca lo será*⁸⁹—. El historiador del “Holocausto” se enfrenta entonces con que las fuentes alemanas revelaban la complejidad burocrática del proceso de exterminio, pero sólo hablaban de personas en los apéndices. En las fuentes judías, en cambio, no se capta el proceso más amplio del que eran víctimas, aunque sí se revelan experiencias particulares⁹⁰. En su afinidad con el testimonio más que con el sistema, el psicoanálisis se aleja de las grandes clasificaciones psiquiátricas⁹¹ para encontrarse más a gusto en las descripciones fragmentarias y marcadas por la pérdida, en los relatos subjetivos, parciales, dolidos, de quienes han hecho la experiencia del horror en carne propia.

Así como los nombres en Auschwitz se convierten en números, y los cuerpos en una masa informe, mortero de huesos

y grasa quemada, *cada* historia se diluye en una ominosa generalidad. Ahí es donde aparece el testimonio, y el *testimonio de una ausencia*, como el que brindan los sobrevivientes en sus relatos —novelados, poéticos, ensayísticos, orales— restituyendo a los ausentes, a algunos de ellos al menos, su individualidad perdida. Este lugar de testigo⁹² es equivalente en términos estructurales al del analista frente a cada caso que escucha. Más allá de la investidura y de la función terapéutica del analista frente a la devastación subjetiva de algún analizante, el analista, como Levi, como Wiesel, como Kertész, como tantos otros, es también un *testigo que aloja una ausencia*. Esa ausencia no se advierte sino en los agujeros de un *relato* particular. Allí el psicoanálisis, como baluarte último de cierta narrativa oral, recupera o preserva algo de una Experiencia que parece condenada a la extinción. Y así, con la atención puesta desde sus orígenes en el *relato*, único, singular, de *cada caso*, el psicoanálisis ratifica su lugar extranjero, el exacto reverso de la *Weltanschauung* nazi.

Verdad del dispositivo, escándalo de la comprensión

Así como los testimonios de los sobrevivientes de la *Shoah* son fundamentalmente el *registro de una ausencia*, y la escucha de esos testimonios confronta a quienes no estuvieron allí con esa pérdida, el psicoanálisis ha aportado quizás un dispositivo, una maquinaria apta como pocas para poner de manifiesto ese vacío que tiende siempre a escabullirse, a cegarse, a llenarse. Nos referimos al dispositivo más que a las teorías psicoanalíticas, pues muchas de ellas, pese a hablar claramente de la ausencia —ausencia que, al menos en algún aspecto, se articula indudablemente con la castración—, al ser instrumentadas quedan convertidas en vehículos de la operación contraria, de cegado o desconocimiento de esa ausencia insoportable. Ese artificio que consiste en unos pocos elementos de radical simpleza: un lugar para que un sujeto se tienda, una escucha atenta y desprejuiciada, deseosa de alojar algo que habrá de producirse allí, la proscripción o al menos el olvido de todo interés, de todo saber previo, para que un sujeto sufriente pueda producir, vía asociación libre, un testimonio, no tanto de lo que sabe o de

lo que ha vivido —a fin de cuentas, la confesión fue inventada antes que el análisis— sino de la ausencia a la que aludíamos. Es a través de este sencillo dispositivo, más o menos común a todas las teorizaciones, que el psicoanálisis cura revelando a cada analizante portador de una falta, testigo de una ausencia, de un vacío, de un silencio último. Y es este dispositivo, del cual no deberíamos nunca perder de vista su radical extrañeza, lo que quizás devenga ese ritual al que aludía Yerushalmi, esa manera de preservar la memoria de una manera infinitamente más eficaz que la de la crónica.

Esta hendidura cavada en el torrente de sentidos que profiere un sujeto en análisis es liberadora, más aun que cualquier saber, pero es también angustiante, sobrecogedora, y convoca, así como el sentido llama a la interpretación, a su clausura. Aquí cobra más relieve que nunca la advertencia proferida por Lacan (¡No comprendan!) o por Bion (quien plantea que el analista debe situarse “sin memoria y sin deseo”, pero también “sin comprensión”) contra el llenado de ese silencio con palabras que pueden quizás, aun persiguiendo una verdad particular, inundar ese hueco cavado en lo que habla el sujeto en el diván, violar ese silencio aparecido gracias al dispositivo, con interpretaciones que restituyan una consistencia que, más allá de los esperables efectos ansiolíticos, resultará a la postre iatrogénica. A la luz de las tristes “enseñanzas” de la *Shoah*, el dispositivo, esa máquina para hacer presente la ausencia (como también podrían serlo, salvando las distancias, el arte contemporáneo o la pedagogía tal como la describía), pone entonces también a todo sujeto que se recueste en un diván en un lugar isomórfico al de testigo, del superviviente que testifica *acerca de esa ausencia*. Y nos ubica a cada uno de nosotros, en tanto analizadas, en el lugar de “testigo del testigo”⁹³, indicándonos así ciertas coordenadas esenciales para definir el lugar del analista que no deberían carecer de consecuencias en nuestra práctica. Y resistirse a comprender allí equivale en un punto a resistirse a comprender aquello que la *Shoah* muestra acerca de víctimas y victimarios, de la *civilización* alemana, de la cultura occidental. No se trata tan sólo de la imposibilidad de comprender, de la roca con que lo simbólico se topa ineludiblemente, sino de la *negativa* a comprender; no se trata aquí tanto de un límite como de un acto: no hay

que comprender, y ello en las distintas posibilidades que brinda el multívoco término: ni dar sentido ni pacificar de ninguna manera⁹⁴. Tampoco se trata, en un tercer sentido, de cercar, de considerar la *Shoah* como un episodio limitado –sea de la Historia, de la historia de los judíos o de la historia del siglo XX–, sino como una virtualidad inherente a la especie humana *more Auschwitz demonstra*. La comprensión apura un duelo imposible. Ni congelado ni bloqueado⁹⁵, debe ser asumido como imposible pues efectuar ese duelo equivaldría a silenciar las voces de los *vencidos de la historia*. Sólo un duelo inacabado por inacabable, tan lejos de la melancolía como de la liquidación del pasado, quizás, inmunice contra el demonio de la repetición.

Así como es difícil encontrar en los sobrevivientes referencias al psicoanálisis como un *corpus* que haya podido dar cuenta de aquello por lo que pasaron, nos asombramos al detenernos, en la ingente bibliografía sobre la *Shoah*, con alguien que *sí* desea comprender, y apela entonces a Freud, al perpetuo combate que describe entre pulsiones de vida y de muerte para explicar la psicología de Hitler. Algo no está bien si es el nazi Albert Speer, íntimo amigo, arquitecto y posterior ministro de armamento de Hitler, quien puede recurrir a Freud alegremente⁹⁶. Aun cuando Speer haya sido uno de los pocos jerarcas nazis en asumir al menos parte de la culpabilidad que le cupo, hay en él un ansia escalofriante de comprensión, de ser comprendido, de comprender; y entonces apela al aparato freudiano. Resuenan aquí las palabras de Celan, espantado cuando escribe a Nelly Sachs: “Sabe, algunos de ellos escriben poemas. Esos hombres ¡escriben poemas!” Parafraseándolo, bien podríamos decir: “Sabe, algunos de ellos formulan interpretaciones. Esos hombres ¡hacen interpretaciones!”

Entonces hay que resistirse a comprender⁹⁷, quizás en un sentido aun más radical que aquél al que aluden Lacan o Bion cuando proponen al analista sustraerse de la tentación de comprender demasiado pronto. Se trata de sostener quizás un punto de perplejidad metodológica, de mantener intacta tanto la capacidad de asombro como la de indignación ante aquel punto de vacío a menudo horroroso que cuestiona con su instante de silencio kilómetros de parrafadas estériles.

And the rest is silence...

Aquello a que la *Shoah* nos confronta no se discierne con facilidad y lejos está de estas líneas pretender agotarlo. Sí creo, aunque no se trate aquí sino de una tarea preparatoria para poner a prueba cada una de nuestras categorías conceptuales inherentes al sujeto a la luz de Auschwitz, que transitamos un terreno en el que se impone una *ética del silencio*⁹⁸: poner más que nunca en barbecho nuestras explicaciones tranquilizadoras (frente a nuestra angustia y la de los otros), aceptar encontrarnos en el corazón de algo que *aún* no sabemos ni podemos ni queremos encerrar en nuestros dogmas, al menos hasta tanto no hayamos sido suficientemente interpelados. Por supuesto que esto no debería implicar desconocer los importantes avances en la investigación y reflexión psicoanalítica en torno al “Holocausto”, sino poner ese caudal invaluable de aportes en una perspectiva distinta. No nos apartamos del terreno de la teoría psicoanalítica si ponemos a un lado los intentos explicativos para entrecomillarlos, situándonos en la misma situación de incertidumbre con que nos ubicamos frente al discurso de un analizante. Disponemos, claro, de algunos instrumentos de navegación para orientarnos en un mar en el que de otro modo nos hundiríamos (entre los cuales la atención *flotante* no es el de menor importancia), pero quizás se trate de dejarnos llevar por cierta corriente subterránea que ha emergido, dejar de pretender el manejo del timón para ver hacia dónde nos lleva, para poner a prueba incluso las nociones elementales del arte de la navegación. Mientras, el silencio⁹⁹.

Y si debiéramos emerger de él, como sucede a menudo, entonces sería preciso *una palabra afín al silencio, una palabra más tributaria de la poesía que de la prosa*. La interpretación entonces debería hurgar en busca de sus materiales y sus formas en la poesía. Pero, con el acento que le dan los poetas “holocaustos” a la poesía, deberíamos poder interpretar con el lenguaje herido, dislocado, que pueda transmitir en su enunciación, más allá de los enunciados eventuales, esa falta radical, esa ausencia que la presencia imaginaria de los cuerpos, de los rostros, tiende a velar. Fue la poesía el modo más acabado de abordar Auschwitz y su ininteligibilidad por parte de las víctimas (Sneh et al.). Sólo con una poesía tributaria de Auschwitz¹⁰⁰ puede abordarse

la imposibilidad de poesía luego de Auschwitz, y cabría imaginar que, si alguien hubiera formulado el anatema de Adorno en relación a nuestro oficio: “Ningún psicoanálisis luego de Auschwitz”, cabría responderle que sólo podría remontarse el camino con un psicoanálisis que tenga a Auschwitz en su reverso.

No se trata de apelar a ningún misticismo, sino de rastrear y capturar el habla que guarda más afinidad con el silencio que con la multiplicación de palabras. Maurice Blanchot lo puntúa cuando escribe a partir del sobreviviente Antelme algo que quizás resulte imprescindible a la hora de pensar en la experiencia analítica post-Auschwitz. Al comentar la imposibilidad de comprender perfectamente Auschwitz, Blanchot dice lo siguiente: “Por lo tanto, imposible olvidarlo, imposible recordarlo. Asimismo, cuando se habla de él, imposible hablar de él. Y finalmente, como no hay más nada que decir sobre este acontecimiento incomprendible, el habla sola debe llevarlo sin decirlo.”¹⁰¹ Precisamente de eso, de lo que el habla sola debe llevar sin decirlo, es de lo que debería tratarse en el análisis, tanto en el plano de la teoría como en el momento en que ésta se encarna en cada interpretación.

Psicoanalizar después de Auschwitz implica entonces, *debe* implicar, respeto por lo irrepresentable, por lo que no se puede decir. Ese exceso incomprendible e inimaginable que encarna la *Shoah* nos impone en cierto punto el deber del silencio, aunque resulte en apariencia paradójico, pues el mandato del psicoanálisis, si hubiera alguno, es hablar. Conquistar territorios del ello con el yo, del inconciente con el preconciente, expresar lo simbólico hasta su infranqueable tope con lo real o como quiera llamarse, nos lleva siempre a decir, a interpretar, a hacer hablar confiando en que hablar libera, alivia, que quitar la mordaza deshace los síntomas que padece/goza el sujeto. Pero en un punto no es así. Y no se trata solamente de la defensa del silencio versus el *furor interpretandi* contra el cual Freud nos alertara tempranamente. Hay un punto en el que es preciso callar, en relación a la *Shoah* y, extendiendo este acontecimiento –en tanto encarnación de lo irrepresentable– a la clínica psicoanalítica, también en relación a la práctica cotidiana con nuestros pacientes, sean o no supervivientes de la *Shoah* o sus descendientes más o menos traumatizados¹⁰². Como decía Wittgenstein, aquel viejo

compañero de escuela de Hitler, en su *Tractatus*: de aquello que no se puede hablar, mejor callar, o mostrar, lo que abre quizás posibilidades inéditas a la intervención analítica, que probablemente encuentre, en las maneras que ha inventado el arte para representar Auschwitz *pese a todo*, una cantera de donde extraer formas que puedan aludir sin desnaturalizar a aquello que sin cesar se escabulle del terreno de la representación.

Otra paradoja sólo aparente es aquélla a la que alude Perec cuando, también refiriéndose a Robert Antelme, dice que no es cierto que se pueda callar y olvidar, sino que primero hay que recordar: Antelme debe explicar, contar, dominar ese mundo del que fue víctima¹⁰³. En ese sentido, la negativa a comprender por la que abogamos ha de tener como antecedente la incoercible necesidad de comprender, de comprender todo lo comprensible sabiendo que arribaremos tarde o temprano a un lugar en que cualquier intento en ese sentido se revelará impotente.

Y aquí advertimos la razón de cierta *irritación* que me embarca frente a algunos trabajos psicoanalíticos en torno a la *Shoah*, por otra parte encomiables desde muchos puntos de vista. Es la falta de respeto a este silencio necesario, que nos enfrenta con un límite de lo representable y por ende de lo interpretable, lo que causa malestar, cuando se moviliza toda la teoría para rellenar ese vacío, cuando la profusión de repeticiones no hace sino enmascarar el punto de imposibilidad, para interpretar lo no interpretable, en un exceso de lo simbólico. Hay allí un exceso de lo simbólico para abordar lo real, cuando quizás de lo que se trate es de tolerar el déficit de lo simbólico, su insuficiencia, el punto estructural donde nada puede (ni debe) decirse. El silencio con que el analista acoge a su paciente —un silencio, digámoslo, particular, un silencio que más allá de la paradoja puede convivir con palabras pues se trata de palabras que no ignoran el lugar estructural del silencio—, ese *silencio analítico*, decía, no tendría tan sólo la función de posibilitar la palabra no dicha de quien nos consulta sino también de *mostrar* en acto la imposibilidad de una palabra última. Lejos de inhibir la palabra, este silencio la propicia, de la misma manera que la “prohibición” de escribir poesía después de Auschwitz ha generado quizás tanta o más poesía que ningún otro acontecimiento histórico. Sólo que es una poesía

particular, una poesía que no desconoce Auschwitz, de la misma manera que no debería desconocerlo cualquier interpretación psicoanalítica. Después de la *Shoah* quizás habría que leer, escribir y practicar el psicoanálisis como se lee y se escribe poesía, respetando los espacios en blanco, descontando que no todo es significable, habilitando el lugar de lo perdido en lo presente.

En cierto modo, volviendo a la dificultad inicial de *nombrar* aquello que sucedió, los nombres disponibles bien podrían funcionar, en su opacidad, en lo que sugieren sin definir, en su capacidad alusiva, como una interpretación, pero *hacia el psicoanálisis mismo*, como una interpretación que más que importar por el contenido de lo que dice, vale por lo que hace decir. Dejarnos interpelar por Auschwitz equivale a asumir que *aquello* (o mejor dicho *eso*, pues está menos lejano de lo esperable) nos cuestiona, que no es un objeto interpretable más, que no nos habilita, con su catálogo de monstruosidades, a esgrimir nuestras destrezas omniexplicativas ni en el terreno de la psicopatología ni en el de la psicología de las masas ni en el de la condición humana. Ni en ningún otro.

Hasta el momento el psicoanálisis actual ha acusado el golpe de Auschwitz aplicando, con la impronta de sus lenguas francas¹⁰⁴, un saber que en su mayor parte no ha calibrado en su interior la cesura que Auschwitz representa en relación al sujeto. Y no se trata de arribar aquí a una nueva teoría unificadora de un campo que encuentra, en su heterogeneidad y pluralismo, tanto las marcas de juventud como un potencial heurístico nada desdeñable, sino de que cada *corpus* que orienta hoy la práctica analítica en diferentes latitudes *aloje la pérdida* como pueda, dejándose interpelar en su clínica por la existencia de un sujeto post-Auschwitz. Y en esa interpelación, los psicoanalistas deberíamos correr el riesgo quizás de que nuestros conceptos se revelen anacrónicos e incapaces de echar una luz verdadera sobre Auschwitz. Eso no invalidaría nuestro método, que ha sabido hacer de los tropiezos y fracasos una palanca propulsora para nuevos avances, sino que lo enriquecería, posibilitando mantener en el campo de nuestra praxis el hueco de lo que no se sabe. Luego de Auschwitz, habría que psicoanalizar con la pérdida en mente, siempre presente, como tiene el deudo en la tradición

judaica una prenda rota para demostrar que hay algo roto dentro suyo. Analizar con el lenguaje desgarrado como escribe Celan, como escribía George Perec¹⁰⁵, huérfano de la *Shoah* también, que compuso en francés una novela donde aparecen todas las vocales menos una, la E (la A en la traducción española), la más común en el idioma, en lo que tras la apariencia de una frivolidad más o menos ingeniosa, ponía en juego una escritura en torno a la pérdida. Una literatura donde la ausencia es tan patente, como la tributaria de la *Shoah*, conduce a pensar un psicoanálisis que se permita hacer presente la ausencia sin rellenarla de sentidos tan pacificadores como invalidantes. En el que podamos construir interpretaciones aceradas, carentes tanto de vanidad como de moralina, lejos de cualquier pretensión de saber absoluto, aspirando a que cada palabra que pronunciamos lleve en su reverso esa pérdida, ese vacío que Auschwitz hace evidente de una manera ineludible.

Auschwitz y su reverso

Una nota de carácter personal, en la línea de la advertencia proferida por Steiner a quien se aventure en estos territorios¹⁰⁶ quizás dé cuenta de lo que se juega aquí: mientras redactaba este texto, en el tiempo de las lecturas previas y la escritura de los borradores, comenzó a acometerme un insomnio ocasional pero pertinaz. Me *desvelaba*, y despierto irremediabilmente en mitad de la noche, me asaltaban pensamientos ligados a los testimonios que leía, a las películas que veía, a retazos de la clínica, a datos no necesariamente explícitos. La sensación general era la de toparme con algo *insoportable*, lo que imagino que debe haber incidido en el tiempo que hubo de pasar hasta que pudieran prestarse oídos a los testimonios de los sobrevivientes y que no garantiza que esa ventana abierta al testimonio de los ausentes, que de eso se trata, permanezca abierta por mucho tiempo más^{107 108}. Evidentemente hay aquí algo que *desvela* en otro sentido también, que descorre un velo sobre algo que quizás no deba, no pueda, ser visto salvo fragmentariamente, la cabeza de la Gorgona de la que hablaba Levi, aquello que sólo los *musulmanes* han visto.

Después de Auschwitz, el psicoanálisis debería renovar más

que nunca su pacto con la función del resto, de lo marginal –si surgió como disciplina, fue ocupándose de lo que la ciencia descartaba–, poniéndolo en el centro de sus preocupaciones. Y operar así una *inversión* (en el doble sentido de dar vuelta y de apostar por el futuro) fundamental: situar en la periferia de nuestra escucha lo que puede ser dicho manteniendo el lugar del centro, del corazón de nuestra praxis, a lo indecible.

Los perpetradores de la *Shoah* pretendieron no dejar rastros ni responsables. El psicoanálisis, como práctica capilar, es en ese sentido su reverso: si tiene eficacia es por la recuperación de rastros, si guarda alguna razón de ser es en la asunción de una responsabilidad siempre subjetiva e ineludible.

Entonces, como decíamos anteriormente, tanto como la barbarie está en el reverso de la cultura, el psicoanálisis –por la atención que presta a los restos, al relato particular, a la responsabilidad individual, entre tantas otras cosas– está en el reverso del nazismo. En ese sentido, imaginamos la perplejidad que debe haber acometido a uno de los traductores al húngaro de Freud al tener que verter el *Unbewusste* (inconciente) omnipresente en su obra. Quizás haya sentido algún escozor, algún escalofrío al encontrar que la sabiduría de la lengua retoma, pese a cualquier intento de “superación del pasado”, el peso específico de la verdad. O quizás no, quizás *ese* traductor –me refiero a Imre Kertész, sobreviviente y premio Nobel de literatura– no se haya sorprendido en absoluto al encontrar en la misma trama de la lengua, como anverso y reverso, el nazismo y la “ciencia judía” freudiana. Pues, como si fuera una broma, y en una clara metáfora del psicoanálisis como contracara del nazismo, *inconciente*, en húngaro, se dice *nazi*¹⁰⁹.

Después de todo, quizás el psicoanálisis, más allá de las voces críticas que hemos reseñado, sí tenga algo para ofrecer. Así parece desprenderse de una escena que viene a mi memoria. Tratemos de imaginarla: un analizante, luego de haber publicado con resonante éxito una obra sobre Auschwitz, se encuentra sumido en una depresión severa, inhibido para seguir escribiendo o disfrutar de su vida, incluyendo el cercano nacimiento de su primera hija. El sujeto de quien se trata es también, de algún modo, un sobreviviente. Si bien él mismo no estuvo

en Auschwitz, sus padres y su hermano sí. Éste murió allí, sus padres sobrevivieron pero su madre se suicidó tiempo después. Auschwitz ha dejado marcas indelebles en su padre, quien lo ha martirizado durante toda su existencia. Muerto años atrás, sigue siendo un fantasma que acosa al analizante. El analista que lo escucha también es un sobreviviente de los campos. Ambos discuten sobre la validez de seguir contando historias sobre Auschwitz.

—*Mmm —dice el analista—. ¡Cuántos libros se han escrito sobre el Holocausto! ¿Para qué? La gente no cambió... quizá necesite otro Holocausto más grande. Los muertos no podrán contar su historia; quizá sea mejor que no haya más historias.*

—*Ajá —contesta el analizante, y prosigue—. Samuel Beckett dijo: “Cada palabra es una mancha innecesaria en el silencio y la nada.”*

—*Sí... —contesta el analista, y ambos quedan en silencio.*

—*... Pero él lo DIJO —exclama de pronto el paciente, alumbrado por un descubrimiento repentino.*

—*Tenía razón —reafirma el psicoanalista—. Quizá puedas incluirlo en tu libro.*

—*¿Mi libro? ¡Ja! ¿Qué libro? Una parte de mí no quiere saber nada de Auschwitz, y no puedo imaginarme lo que fue estar allí.*

Al cabo de esa sesión, el paciente sale de su crisis y logra acabar su historia y publicar su nuevo libro, donde está escrito el diálogo que acabo de transcribir. Con ese decir, posibilitado por la interpretación de su analista, que nombra lo increíble sin desconocerlo ni anegarlo de sentido, logra encontrar sus *propias* palabras. O con más rigor: encuentra palabras y *dibujos*. Pues el libro del que se trata es un libro de historietas, *Maus*, y su autor, Art Spiegelman, no oculta las marcas de su experiencia al retratarse él mismo como personaje. Y la sesión psicoanalítica ficcional que transcribo, no cabe duda, remite a una “auténtica”. Y la maniobra propiciada por el silencio y la intervención oportuna del analista-sobreviviente (y de Beckett, por qué no), que ayuda a su paciente a cernir ese punto innombrable y sortear la severa inhibición que lo aquejaba, quizás pueda servirnos como fanal, débil y precioso a la vez, para orientarnos en los cenagosos avatares de nuestra práctica.

Post scriptum: psicoanálisis desde los márgenes

Quizás haya llegado la hora, luego de varias décadas de invaluables aportes psicoanalíticos para hacer inteligible el “Holocausto”, de permitir que el fuego aún no del todo apagado de Auschwitz nos ilumine a nosotros mismos, a nuestra práctica, a la manera que tenemos de teorizar y de practicar el psicoanálisis. Y colaborar así para que los desarrollos psicoanalíticos sobre el “Holocausto” no terminen por convertirse en un departamento más de las disciplinas culturales (los *Holocaust Studies*), ni en un *apartado* (acentuando el doble sentido de esa palabra) de los temas o de los comités o de los premios sobre el “Holocausto”, que pudieran hacer germinar casi una subespecialidad, la del *psicoanalista-especializado-en-genocidios*, sino que Auschwitz, con lo que representa de herida en la cultura y por ende en la teoría y la práctica psicoanalíticas —a fin de cuentas, somos un subproducto de la cultura moderna— advenga al lugar de lo que es, una falla, una disrupción imposible de suturar. Una herida que *interese*, tanto en el sentido de *interrogar* como en el de *lastimar*: que corte la carne, al psicoanalista, al psicoanálisis en sus corpus teóricos centrales, en el corazón de su práctica.

Tan necesario como puede haber sido en un momento darle especificidad a un término, a un tema, para que éste se haga lugar, para que focalice una atención que se le retaceaba, quizá sea en otro momento propender a su dilución —en el mejor sentido posible— en las retículas siempre en movimiento de cada elaboración teórica, de cada conceptualización de un hecho clínico, aunque no se trate de los efectos más o menos traumáticos de un genocidio en los sobrevivientes o sus herederos. Que desaparezca como tópico para hacerse presente en cada palabra que se utilice, en cada escorzo clínico que se adopte. La herencia de la *Shoah* y su dramático peso, las consecuencias aún no del todo desbrozadas para la subjetividad de la que nos ocupamos, es demasiado importante como para que sólo sea propiedad de las víctimas, aunque sean éstas sus portavoces privilegiados. Es una herencia colectiva de la que es preciso apropiarse para que continúe con su interpelación inacabada e inacabable, para que nos fecunde e inmunice frente a nuestras propias cegueras y repeticiones.

Entonces, destinar la temática que intento trabajar al apartado “Holocausto” quizás sea una trampa: a la par que se le da un lugar, aun cuando éste sea tan prestigioso como el que tiene, se la aísla de las corrientes centrales del discurrir de la teoría y la práctica psicoanalíticas. Y en ese sentido no deja de llamar la atención, al observar el listado de los autores que se han ocupado del tema en psicoanálisis, el origen de sus apellidos o sus nacionalidades. ¿Es que el genocidio concierne sólo a sus víctimas reales o potenciales o a sus descendientes? ¿Es que lo que sale a luz del sujeto en una circunstancia tan extrema como característica de la especie concierne sólo al *guetto* de las víctimas? Pues, más allá de unas pocas y honrosas excepciones, pareciera constatar que sobre el genocidio sólo se interrogan analistas de origen judío o armenio, exilados latinoamericanos o analistas con un compromiso político que los inflama fuera de sus consultorios también.

Quizás debamos convertir a Auschwitz en una palabra no demasiado extraña al vocabulario psicoanalítico, y así permitirnos acentuar de modo distinto los conceptos con que operamos, recordando que a veces es sólo un acento lo que convierte a una palabra en otra. Quizás debamos dejarnos interpelar radicalmente, como tantas otras disciplinas, desde los márgenes —y el saber que encarnan las víctimas, como Auschwitz mismo, siempre se encuentra en ese lugar marginal—, y permitir que esa interpelación toque la médula misma de nuestra práctica. Entonces habría imaginar un día en que, si cada vez que hablamos de *duelo* somos concientes de su carácter estructuralmente fallido e imposible; si cada vez que escribimos la palabra *cultura* advertimos las letras de barbarie con las que está escrita; si cada vez que interpretamos o polemizamos doctrinariamente somos sensibles a ese *lenguaje* que, parasitándonos, nos constituye en nuestra subjetividad, haciéndonos portadores a la vez de miradas más o menos iluminadas y de cegueras más o menos letales; si cada vez que nos anoticiamos del lugar estructurante de la *Ley* podemos evocar sus caricaturas o perversiones, diferenciar la norma del reglamento, la legitimidad y la legalidad verdaderas del legalismo o el reglamentarismo en el que suelen derrapar; si podemos pensar la *memoria* no sólo en la vía del recuerdo sino en la del acto (dándole mejor prensa al actuar en psicoanálisis, siempre

en falta en relación al recordar...); si llega ese día que podemos imaginar, quizás no haga ya falta encerrar el “Holocausto” en una disciplina que lo confine a sus especialistas, a su público, a sus trayectorias y galardones, para convertirse en parte de nuestra herencia –pesada herencia, por supuesto–, que nos interpela continuamente en tanto psicoanalistas y en tanto sujetos.

Psicoanálisis y arte

Córdoba, 2011

I

Pensemos en algunas relaciones posibles entre el psicoanálisis y el arte:

a) Como se ha consagrado el psicoanálisis al estudio de la familia, no cabría esperar sino que la relación entre estos dos mundos pudiera darse también en versión familiar, en la que un artista es producido por la genealogía de un analista (especie más común que la inversa). Un caso paradigmático bien podría ser el de Lucian Freud, magnífico pintor inglés nieto del fundador del psicoanálisis. Como en todo asunto de familia, las condiciones de fertilidad parecen ir de la mano de cierta ruptura, de algún grado de desidentificación como el que quizás haya precisado Lucian Freud, quien comenzara haciendo trabajos surrealistas —no existiría el surrealismo sin el descubrimiento freudiano— hasta dar con un estilo único, lindante con el expresionismo y emparentado con el de su amigo Francis Bacon.

b) Otra relación posible es la del solapamiento, cuando el psicoanalista es también artista. Me refiero a cierto más allá de la expresión artística vocacional, pues hay muchos analistas que pintan, por infinitas razones, pero sin ambición de *nombrarse* en relación al arte, y en ese sentido su actividad no es muy diferente de la de los escribanos que participan en un coro del colegio de escribanos o quienes asisten al taller de poesía organizado por la sociedad de arquitectos. Tengo la impresión de que ese modo de relación reserva más afinidad, a quien practica el psicoanálisis, con el campo de las letras o del pensamiento que con el de las artes plásticas. Así como hay arquitectos que son además notables artistas plásticos, abundan psicoanalistas dramaturgos o narradores, más que artistas visuales. Quizás convenga indagar en las familiaridades o incompatibilidades entre una práctica ligada a la escucha y al decir y otra ligada al mirar y al mostrar.

c) A otra relación posible, en la que el artista se analiza, podríamos llamarla relación analizante. Hay muchos ejemplos pues hoy en día no es tan habitual el temor a que analizarse prive a un artista de la fuente de su inspiración, y bien podría darse el caso contrario: que la encuentre allí. Pero la relación analizante, como la nombraba, bien puede darse al revés, pues un analista puede analizarse con, o más bien a través de, un artista. Le pasó

a Freud con el *Moisés* de Miguel Ángel y a infinidad de analistas que se dejan interrogar por el arte.

d) Otra forma de relación es la del comentario. Cabría aquí parafrasear en relación al arte lo que Piglia escribía sobre la relación entre la literatura y el psicoanálisis: “en una relación siempre conflictiva y tensa, los artistas han sentido siempre que el psicoanálisis hablaba de algo que ellos ya conocían y sobre lo cual era mejor mantenerse callado. Los analistas avanzaban como locos furiosos en un territorio donde los artistas se ofrecían a una escucha sutil.”

Aquí cabe puntuar dos cosas: en primer lugar, la razón de cierto *delay*, de ese retraso —los artistas ya sabrían antes e incluso mejor lo que los analistas trabajosamente averiguan—, ha sido aceptada siempre en el análisis. Tanto Freud como Lacan o Winnicott, por ejemplo, daban por sentado que el analista siempre corría detrás del artista, que independientemente de que supieran conceptualizarlo o no, sabían de qué se trataba la cosa. Por otra parte, los analistas hemos aprendido algo en cien años, somos menos torpes y por lo general intentamos —quizás siempre condenados al fracaso— ejercer una interpelación mutua que sepa esquivar la violencia que entraña toda interpretación.

Podría pensarse que en este *affaire* entre psicoanálisis y arte, que dista mucho de ser un amor de verano, es siempre el psicoanálisis el que ha cortejado al arte en busca de cierta inspiración, siempre en posición de *erastés* frente al *agalma* que los analistas le suponen al arte o a alguno de sus oficiantes. Pero si bien los analistas que se acercan al arte son legión, también se da el camino inverso: por un lado, aquellos artistas que quieren analizarse por los motivos por los que cualquiera puede querer hacerlo. Dejaré de lado este punto: el análisis, a diferencia del arte que precisa necesariamente de un público, es una ceremonia privada. Pero también hay artistas que se acercan al análisis como pueden acercarse a la poesía o la astrología, a la física nuclear o a los fabricantes de colchones: nada es descartable a priori en el camino de enunciación personal que entraña una obra en curso. Hay artistas que se han acercado al psicoanálisis porque le suponen un saber sobre el sujeto, y a menudo lo suponen bien. Esto quizás haya sucedido más en otro tiempo —serían impensables

por ejemplo el surrealismo o el modernismo brasileño sin el psicoanálisis— y ahora cueste más encontrar ejemplos... siendo que son más la filosofía o la teoría política las disciplinas que beben en sus aguas...

Confieso que en mi acercamiento de *dilettante* al arte, quizás por reacción ante una larga historia de psicoanálisis *aplicado* al arte que me causa cierta irritación, he tratado los conceptos psicoanalíticos como a sustancias explosivas que, en caso de usarse como grilla omniexplicativa, estallarían. Eso no funciona ni siquiera en la clínica. Por un lado porque me parece mucho más incitante la interpelación del arte si uno se aliena en sus propios términos, en su peculiar sintaxis. Por otro, quizás lo haya hecho con cierto exceso de celo, pues los artistas, de hecho muchos con los que he hablado, no esquivan para nada el comentario de extramuros, e incluso podría decirse que lo esperan. El artista, da la impresión, nunca sabe a ciencia cierta el eco que despierta la obra propia en el Otro, y el comentario que retorna quizás les suministre alguna pista al respecto.

De todos modos, lo que me permitió hacer estas reflexiones fue, como suele suceder, un encuentro: el encuentro con la obra de Louise Bourgeois en Buenos Aires. Me parece que su obra incorpora varias de las relaciones del arte con el psicoanálisis en carne propia, de la mejor manera posible.

II

Cuando recibí la invitación del Museo de Bellas Artes Evita - Palacio Ferreyra (Córdoba) accedí de inmediato porque siempre me sentí atraído por el lugar, pero íntimamente dudaba sobre qué presentar y si era correcto hacerlo. Dada esa antelación de los artistas a los psicoanalistas, ¿qué podría decir que no fuera del orden de la falta de respeto, de la banalidad o la redundancia? Mis dudas se convirtieron en angustia al ver una muestra antológica de Louise Bourgeois en Proa¹¹⁰, que dice el psicoanálisis y sus descubrimientos de una manera ejemplar. Lo hace de un doble modo, no sólo por la permeabilidad a su inconciente, la posibilidad sublimatoria propia de un artista (no explica, *muestra*), sino porque ha transitado la experiencia analítica por

treinta años y sabe de eso. Bourgeois ha sido analizante y se ha inspirado en el análisis, lo comenta de un modo convincente y sabe figurar mejor que muchos de nosotros algunos conceptos centrales de la práctica.

Me deprimía ver que Bourgeois había entendido todo lo que había por entender, y encima nos había robado el título de la muestra: *el retorno de lo reprimido*. La metáfora de *Maman*, la madre como araña, con sus huevos colgando y su devastadora ternura, era sin dudas mejor que la boca de cocodrilo de Lacan. El asesinato del padre estaba figurado maravillosamente, la escena primaria encerrada por puertas, las fantasmagorías del inconciente kleiniano, el vacío, los traumas de la infancia, todo estaba allí. Y dicho, *mostrado*, de una manera impecable. Si alguien, algún artista, pudiera albergar ahora el antiguo prejuicio de que si se analizaba para lidiar con sus neurosis como cualquier hijo de vecino, podría licuarse la fuente de su creatividad, allí estaba ella para desmentirlo.

Bourgeois es una psicoanalista brillante, ella misma producto de su análisis, y su muestra parecía casi un testimonio de una característica de nuestro dispositivo que hace que al cabo de un análisis, si éste fue llevado a su verdadero término, exista la posibilidad de que quien se analizó advenga, si lo desea, a la posición de analista.

El psicoanálisis, como el arte, es en todo caso ciencia de lo singular. Si para Primo Levi escribir era una forma de tenderse en el diván de Freud, hacer arte, para Louise Bourgeois, como forma de testimonio singular, era una forma de psicoanálisis.

Mientras veía la muestra, perplejo y deprimido como estaba, me volvió cierto optimismo al leer, en los paneles explicatorios centrales, como si fuera la marquesina de un teatro, los nombres de sus analistas: Leonard Cammer y Henry Löwenfeld. Es raro que el nombre de un analista –por lo general destinado al olvido– aparezca junto con las obras de sus pacientes, que algunos de éstos lo hagan partícipe indirecto de su notoriedad, como a un coautor¹¹. Lo interesante es que su analista durante la mayor parte del tiempo, Löwenfeld, compartía un carácter común con Bourgeois: ambos eran extranjeros. No sólo en cuanto a la nacionalidad –alemán uno, francesa la otra, ambos vivían

en Nueva York—, sino también extranjeros en sus respectivos mundos. Löwenfeld, médico marxista judío y muy interesado en la literatura y la historia del arte, era un extranjero frente a cierto conformismo que primaba en el psicoanálisis estadounidense. Bourgeois también lo era en una escena artística dominada por el expresionismo abstracto, el *pop art* y el arte conceptual. Ambos eran anticonformistas, híbridos que no terminaban de encajar aun en un medio como el neoyorquino, donde parece haber lugar para todo... Más que anécdota aquí hay una nota estructural que quizás revele la mejor relación posible entre arte y psicoanálisis: la de una superposición de extranjerías. Más allá de los modelos existentes, adaptados, que pululan tanto en la escena del arte como en la del psicoanálisis, ambas son disciplinas que portan en su ADN un gen inconformista y subversivo.

Entonces, envalentonado como estaba al advertir que un analista como Löwenfeld figuraba en los créditos de la muestra de Louise Bourgeois, me propuse avanzar en la vía de esta invitación. Si un analista podía aparecer casi como coautor de la obra de un artista, bien podía yo permitirme comentar algunas obras de un museo.

III

Como si psicoanálisis y arte fueran dos extranjeros conversando, habituados a no comprender y a no ser comprendidos del todo, desconfiados incluso de la posibilidad misma de comprender, intentaré enfocar algunos objetos que han pasado por este museo.

Tuve la fortuna de acercarme a su colección guiado por el director, erudito conocedor y fundamentalmente, se notaba, amante de su patrimonio. Me fue mostrando uno a uno los cuadros que lo apasionaban, situándolos en su contexto histórico, comparándolos, apareando lo moderno y lo contemporáneo, hablándome a través de ellos de sus propios proyectos. Debía elegir alguna obra para armar la exposición, entonces me dejaba guiar y disfrutaba de la visita pero, quizás por vicio profesional, no elegí ninguno de los cuadros que me mostró. Digo vicio profesional porque un analista no suele elegir aquello que el otro, su

yo –aunque fuera el del director– tiene intenciones de mostrarle. El yo, territorio de las intenciones, siempre es engañoso. Un analista está más atento a los detalles –sabe que “el buen Dios siempre está en los detalles”–, mientras más inadvertidos mejor. Así fue que elegí aquello que el director me mostró sin saberlo, aquello que me señaló sin querer, al no convertirlo en foco de su exposición. Fue una fotografía, marginal, imagino, pues estaba en un pasillo del subsuelo. Después veremos qué puede haber sido lo que me atrapó de *esa* fotografía. Pero me parecía que podía decirse algo sobre la fotografía, esa *nada reproducible*, y que no debía pasar desapercibida.

Además de las hermosas fotografías del museo: de Celeste Martínez, de Hugo Aveta, de Dolores Cáceres, de Adriana Bustos, de Ananké Asseff, de Marcos López... se agregaron luego las de la colección de José Luis Lorenzo, la *colección invierno* que, como si se tratara de una muestra de ropa de temporada, organizara el museo. Allí pude ver muchas imágenes que me interpellaron.

Recorrer un museo es recorrer un parque de historias, si uno mira con suficiente detenimiento los cuadros, cada cuadro, al tiempo comienzan a hablar. Y una colección es algo ordenado por una peculiar sintaxis, con marcas de autoría incluso. En este caso las del coleccionista que, en el armado de su colección aparece casi como autor de una obra colectiva, una obra siempre incompleta, pues siempre en su búsqueda faltará algo... Ese algo que falta, el artista intenta fabricarlo. Son distintos modos de lidiar con la ausencia, con el vacío.

En un cuadro verdadero debería poder verse no sólo el motivo del cuadro y las marcas de estilo de su autor. Debería poder verse también el horizonte de su tiempo y la historia y el sentido de la pintura misma. Lo mismo sucede en una sesión psicoanalítica: estudiada en detalle, podría decir mucho no sólo del analizante sino del itinerario del analista, de la época, de sus maestros, de su genealogía. Quizás eso suceda pues hay cierto isomorfismo entre una sesión y una obra de arte; a fin de cuentas, para Susan Sontag la sesión analítica es una forma de arte no reconocida como tal.

Algo que une el psicoanálisis con el arte es que en ambos campos, pienso, se trata acerca del tratamiento que se da a la

ausencia. Aun en aquellos cuadros donde no aparecen más que presencias, se trata de cómo hacer presente la ausencia. El horror que suele acompañar el encuentro con la ausencia es lo que se tempera, se matiza, se procesa a través del trabajo del artista. Hasta podríamos decir: se *vela*. Y las veladuras, ese prodigio técnico que los artistas aprenden a manejar, quizás remitan también a eso, al modo en que hacen presente y a la vez soportable la ausencia. Cuando no está presente, la obra de arte es anodina, no nos dice nada, no conmueve. Cuando está presente sin veladuras, de una manera brutal, difícilmente podamos convivir con ella. Ese delicado equilibrio, esa manera de mostrar la ausencia, de hacer presente algo radicalmente heterogéneo, y a la vez hacerlo de una manera soportable, es lo que me interesa puntuar.

IV

La obra de Aveta, como la de Doris Salcedo por ejemplo, es un trabajo sobre la memoria. La memoria como montaje en torno a un vacío central. La maqueta de la memoria. Su trabajo, virtuoso técnicamente, parece siempre “en construcción”, como aparece escrito en esos sitios de Internet aún no inaugurados. Mejor dicho, “en destrucción”, en proceso de destrucción. O más bien figurando, fotografiando procesos de destrucción, de construcción de ruinas. Aveta figura un espacio para decir el tiempo: construye ruinas.

Hablar de *construcción de ruinas* parece un oxímoron, quizás lo sea, pero en tanto tal desnuda una verdad de la memoria, la que muestra los vestigios románticos del pasado –ese acumulación de ruinas que veía el ángel de Benjamin con espanto mientras era aspirado por un supuesto progreso– como escombros modernos. No deja de ser una ironía que en este hermoso museo, híbrido de mansión aristocrática, intervención arquitectónica contemporánea y gesto violento de nominación, haya sido expuesto, tanto en fotografía como en la maqueta que sirvió de modelo, el fallido proyecto del MNBA Córdoba, donde pude ver una maravillosa muestra de Le Parc en la fugaz primavera cultural *kammerathiana*, que prometía un futuro que no fue¹¹². Hoy languidece junto al concejo deliberante en construcción



Hugo Aveta, *MNBA*, serie *Espacios sustraibles*.

paralizada que también languidece. La colección Lorenzo expuso esas ruinas de museo en el centro mismo del museo.

En un pequeño video sobre la obra “Casa de los conejos” desaparece incluso el nombre, que es reemplazado sólo con una dirección: Calle 30 N1134. Ahí, tras la fachada de un negocio de cría y venta de conejos funcionaba una imprenta clandestina de militantes montoneros en La Plata. Era, supuestamente, un refugio. Pero el 25 de noviembre del '76 fue arrasada por tropas al mando de Camps y Etchecolatz. Murieron cuatro militantes. Echar a andar significantes a través de esas astillas de vidrio, de ese agujero oscuro, de ese montaje, hace aparecer, poco a poco y por oleadas, el horror. Lejos del pasado, se trata del presente, no sólo porque la palabra *desaparición* nunca termina de gozar de la pacificación que implica la palabra *muerte*. También por la ausencia de una pequeña beba, Clara, criada por sus apropiadores y que hoy tiene la edad del tiempo transcurrido desde ese entonces, a la que esta fotografía alude sin nombrar.

La memoria, ligada habitualmente al tiempo, aparece convertida en *espacio* en el trabajo de Aveta, las marcas que la memoria deja en el espacio. Paul Auster dice que la memoria es *ese* espacio

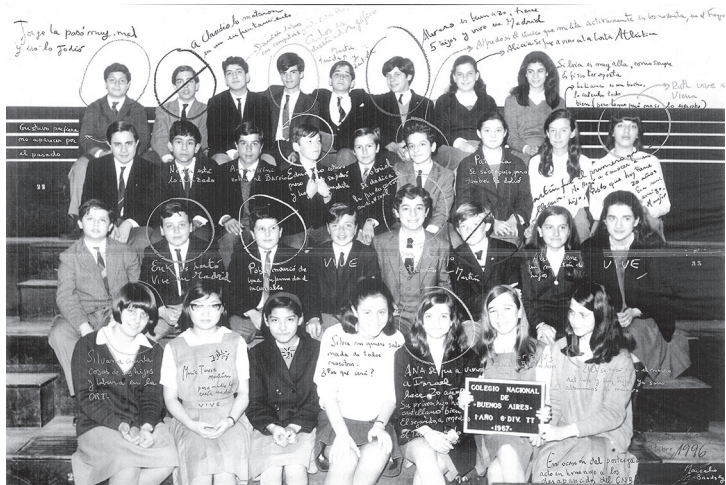


Hugo Aveta, *Casa de los conejos*, serie *Espacios sustraibles*.

en el que algo ocurre por segunda vez. Es en ese sentido que el trabajo de Aveta es un trabajo con y sobre la memoria: en la fabricación de las maquetas, en sus montajes, algo de la memoria se dice al mismo tiempo que se copian sus procedimientos. Cuando al espacio inerte de las fotografías se le restaura la dimensión temporal, como sucede en el pequeño *film* sobre la obra, los cambios de iluminación hacen caer la noche sobre la maqueta mientras las paredes transpiran sangre y miedo: lo que aconteció una vez aparece sucediendo todo el tiempo.

Cada artista, con eso que se llama *un estilo* y que sólo al advertirlo nos confirma que estamos ante la presencia de uno, procesa la ausencia de manera única. Es interesante comparar el modo que ejerce Aveta para retratar la ausencia con algunos otros, también a través de la fotografía. Quizás encontremos un abanico de estrategias para mostrar la ausencia.

Marcelo Brodsky trabaja con una intervención. Con tachaduras y recortes interviene en fotografías de su secundaria y rastrea el destino de los suyos. Un álbum de fotos familiar siempre termina siendo un catálogo de ausencias, pero los trazos de marcador con que aísla algunos rostros señalan la intervención



Marcelo Brodsky, *La clase*. Del libro *Buena memoria* (1997). Imagen de archivo de 1967, intervenida a mano por el autor en 1996.

genocida. Convierte así la dulce melancolía de mirar fotos de la secundaria en una operación que rastrea los rostros de quienes luego desaparecerían.

Gustavo Germano, en cambio, encuentra otro modo, que resalta el contraste: rebusca también en fotografías del pasado y visita, treinta años después, lugares y personas, intentando replicar esas antiguas fotos en las que alojará, sin intentar llenarlo, el espacio vacío de su ausencia. Como una marca de su enunciaci3n, la presencia del artista que se incluye en la obra, 3l mismo aparece en la foto donde falta un (G)ermano.

Santiago Porter desprende los objetos de quienes una vez los poseyeron. En su soledad, muestra otra figuraci3n de la ausencia.

En la serie *A vanished world*, de Roman Vishniac, aparentemente no falta nada, m3s vale sobra presencia. Son fotograf3as tomadas en la cotidianidad de peque1as comunidades jud3as de Europa del Este, del d3a a d3a de ni1os y ancianos, de esa peque1a alegr3a o ese cansancio de los mil oficios y conversaciones en las que algo se transmite. Son las 3ltimas fotos antes de la tormenta: si les apareamos una fecha y lugar (se trata de 1938, en las zonas ocupadas por



Gustavo Germano, serie *Ausencias*, *díptico #1*.



Santiago Porter, serie *La ausencia* (2001-2002), díptico #1.
Rosa es la mamá de Sebastián Barreiros. Cuando explotó la bomba,
minutos antes de las diez de la mañana del 18 de julio de 1994,
Sebastián pasaba de la mano de su mamá por la puerta de la AMIA.
Tenía ocho años y ésta era su pelota de fútbol.

los nazis) cobran de pronto un sentido ominoso. Las fotos aparecen reunidas en el libro *A vanished world*, un mundo desvanecido: se trata de comunidades literalmente barridas de la faz de la tierra, hechas humo, en pocos días. Éstas, con el acento retroactivo con que las tiñó la catástrofe, son sus últimas fotografías.

La ausencia figurada en la fotografía aspira al espectador, incita a hablar de ella o más allá de ella.

Me da la impresión de que abundo en palabras para decir algo que no precisa de tantas palabras, o sí. Aquí se juegan dos cosas: por un lado cierta revancha del psicoanalista que, obligado a un silencio profesional buena parte de su jornada, puesto a escribir corre el riesgo de abusar. Otra tiene un cariz más estructural: a veces el exceso de palabras aparece cuando se quiere nombrar algo reacio a ser nombrado con palabras, al igual que las repeticiones o los amontonamientos de objetos también remiten a su contrario, el vacío más absoluto.

Abundo en palabras para decir lo que Aveta dice con unas pocas: *Qué significa decir que podemos ver que algo no está*. Es el título de la fotografía que, a contramano de una fotografía en clave paródica de *La última cena*, la célebre *Asadito en Mendiolaza* de Marcos López, es otra cita de la obra de Leonardo. Sólo que acá



Hugo Aveta, *Qué significa decir que podemos ver que algo no está*, serie *Espacios sustraibles*.



Hugo Aveta, *Kiefer*, serie *Espacios sustraibles*.

los desaparecidos son Jesús y sus apóstoles. Aun operando con imágenes, el autor precisó formular esta pregunta con palabras. Las palabras, adecuadamente destiladas, ciñen también, recortan ese vacío, esa ausencia reacia a cualquier figuración. Las fotografías de Aveta no son una puesta en acto, sino una respuesta quizás imposible a esta pregunta.

Las fotografías de Aveta sobre objetos inermes, sobre ruinas construidas, conducen en pocos pasos a alguna catástrofe, a *la* catástrofe, y así se enlistan en la mejor tradición, me parece, del arte contemporáneo. Gérard Wajcman dice que el arte contemporáneo es tal en la medida en que remite a la catástrofe. Sea la catástrofe de nuestra historia reciente, o de la humanidad, se trata de eso: una remisión poco estridente, evocativa, para nada explícita pero que explica el tremendo poder que desprenden las imágenes que fabrica.

Esto se hace sutilmente evidente en otra fotografía, “Kiefer”, contemporánea de la anterior, donde la cita a los desaparecidos de la historia toma otra forma. El montaje y el título aluden a Anselm Kiefer, artista alemán nacido en una fecha clave, 1945, que ha experimentado con la memoria alemana posterior al nazismo. Al fondo de la maqueta aparece sugerida *Inneraum*, “Espacio interior”, obra en la que Kiefer figuró un salón de la monumental cancillería del Reich diseñada por Albert Speer, el arquitecto de Hitler. Ese espacio interior y a la vez exterior, *éxtimo* diríamos en psicoanálisis, lo más íntimo y a la vez extraño, es el espacio que construye para luego fotografiar, como si quisiera apresarse así la otra forma, esa forma imposible de representar a la que aludía Wajcman. Eso que como nadie apresa Lanzmann en el filme *Shoah*, contra una catarata de ficciones sobre el Holocausto.

Todas estas fotografías, que tienen a la catástrofe como trasfondo, parecen intentar construir una memoria imposible de ella (sea que aludan a la desindustrialización, al colapso de los hospicios, a la inmigración paupérrima, al genocidio argentino o al Holocausto). Y basculan entre la posibilidad y la imposibilidad de representarla. Hay un núcleo duro de la catástrofe que en sí parece imposible de figurar, y si se figurara se fetichizaría de algún modo (mirada del niño, según Freud, que se detiene en lo inmediatamente anterior al encuentro con la castración

de la madre). Las imágenes de Aveta evitan, me parece, una fetichización de la memoria. A la vez, toda su obra parece una respuesta frente a aquel designio nazi aplicable a cualquier genocidio: borrar la memoria del crimen como parte del crimen. Sus fotografías parecen decir, como un personaje de una novela de Javier Cercas: *mientras alguien los recuerde, los muertos no estarán definitivamente muertos*.

Al preparar estas líneas caí en la cuenta de que hablaba de obras ausentes¹¹³. Esto se debe sin duda a los avatares de la programación del museo, pero quizás también se desnude aquí cierta nota estructural inherente a la memoria, *ese cielo de los que no creemos en el cielo*, como también decía Cercas. Pues la memoria es siempre memoria de una ausencia y es esa ausencia la que nos lleva a hablar. El analista es ese cuadro que hace hablar, se ubica en ese lugar, el de esa mirada a través de la cual se escucha, como ese punto de vista tan particular que eligen los directores de *El artista*, la película de M. Cohn y G. Duprat, para registrar las conversaciones u opiniones acerca del arte. Ubicado allí permite el despliegue del fantasma de cada uno, al igual que estas fotografías.

Tardé en darme cuenta de que no hay cuerpos en ninguna de las fotografías de Aveta, que parecen fotografías tomadas después de la explosión de una bomba de neutrones. Pero no al estilo de las imágenes de la CNN que nos mostraban guerras preventivas a distancia como si fueran *videogames*, sin sangre ni sufrimiento, sin aullidos ni amputaciones. No incluyen cuerpos para hacer que éstos *brillen por su ausencia*. Y los edificios mudos que aparecen en las fotografías, ese exceso deliberado de artificio presente en las maquetas que fotografía, generan un efecto, más que artificial, *real*. Como decía Beckett, “nada es más real que la Nada”. Hay que ser capaz de fotografiar esa nada.

Estas fotos van en esa dirección, cuyo grado cero quizás encarna la mirada absoluta del fotógrafo ciego Evgen Bavcar. Un fotógrafo que toma fotografías inquietantes, llevando al extremo la concepción de una mirada que no tiene que ver con la visión (el analista también, como fotógrafo ciego, muchas veces renuncia a ver para poder escuchar). Aveta no es ciego pero, tratándose de su mirada intentando apresar esa nada evanescente, no es un

detalle menor –a mí me sorprendió– que no sea él quien tome las fotografías, que no tenga siquiera una cámara¹¹⁴.

La memoria no es sólo repetición ni registro, la memoria tiene mucho de *invención* (el fotógrafo ciego claramente inventa lo que mira), y en ese sentido el arte puede ser no sólo un ejercicio de la memoria sino su mismo paradigma.

V

Algunas obras de Celeste Martínez que pude ver en la colección Lorenzo se enmarcan dentro de su proyecto *Maladie*. Proyecto inquietante, intentaremos ver de qué modo. Una hermosa fotografía con una modelo clonada, casi una niña con un vestido blanco salpicado de un motivo que se repite, flores u hojas quizás.

Ya en la réplica puede conjeturarse otra estrategia frente a la ausencia: la multiplicación no hace sino evidenciar la sustracción, el agujero, como en los objetos acumulados en exceso. Aparecen los cuerpos replicados, con una gentileza de parte de la artista: aparecen de espaldas, la mirada de la modelo que podría resultar inquietante (quizás no sólo la mirada) aparece sustraída.

En otra fotografía de Martínez vuelve a aparecer la imagen de mujer de espaldas y clonada, menos infantil tanto en la estética como en la modelo. El escenario es más estremecedor, una sala de disección de cuerpos. Las mesas de disección, multiplicadas y vacías, indican el espacio en el que deberían estar los cadáveres que no están. Hay más piezas de Celeste Martínez en la colección Lorenzo: por ejemplo unos zapatos de niña con idéntico motivo



Celeste Martínez, *T4N2M4*, serie *Maladie*.



Celeste Martínez, *Didáctica*, serie *Maladie*.

al del vestido. El proyecto de la artista incluye también una línea de porcelana, de joyas, de tapicería y empapelado, con el mismo motivo que observábamos en el vestido de la niña de espaldas, incluso una línea de perfume.

El cuerpo, como un cuadro en un museo, es un teatro donde hay historias cifradas: seguramente recuerdan el cuento de Bradbury sobre *el hombre ilustrado*: un hombre tenía infinidad de tatuajes en el cuerpo, tatuajes que bastaba ponerse a mirar con detenimiento para que comenzaran a cobrar vida y contaran las historias escritas allí. Es lo que nos sucede a los analistas con determinado tipo de síntomas que aparecen en el cuerpo: basta ponerlos a hablar, convertir en palabras lo que allí está figurado, para que se disuelvan. Los tatuajes remiten a algo de ese orden: en la colección Lorenzo también hay uno, de nuevo de espaldas, una historia –ignoramos cuál– escrita allí. Que las espaldas en juego sean las del coleccionista no es un dato menor pues una colección es un acto de enunciación también, hay cierta marca de autoría allí, en la selección que se hace. Pero también hay algo en el cuerpo, incluso en el del hombre ilustrado, que escapa a ese tipo de cifrado, algo que nos remite, como la ausencia de la que hablábamos, a la angustia más brutal. Frente a *eso*, la belleza funciona como un velo, una veladura que la torna soportable. Hay algo de esa belleza que funciona en la obra de Celeste. Funciona hasta que uno acerca un poco más la mirada, pues allí las manchas rosas o rojas que parecían pétalos se muestran como lo que son en verdad. Lo que reemplaza la mirada de las adolescentes



Celeste Martínez, *Ciudad en la piel*, serie *Maladie*.

o mujeres fotografiadas son pequeñas manchas que nos miran, manchas que encarnan enfermedades en la piel, manchas de patologías, tejidos humanos *reales* tomados como *leitmotiv* estético.

Ese frágil equilibrio sostenido por la belleza de las formas se deshace y, en mi caso al menos, convirtió el placer en una mueca de espanto y una sensación de desasosiego que no me ha abandonado. Cada vez que veo las imágenes retorna.

En la colección Lorenzo puede cercarse más esa ausencia de cuerpo a través de objetos de vestimenta que al cavar el volumen vacío la denuncia. En la línea de *felt suit* de Beuys, maestro de Kiefer, su autorretrato ausente, aparecen una obra de Nicola Costantino y otra de Celeste Martínez, apareadas por la intuición del coleccionista. Pero nuevamente, a través de estos objetos que atrapan la mirada, de pronto el placer estético se convierte en mueca de horror. El vestido de Celeste Martínez luce de lejos algo extravagante, al acercarnos pareciera hecho con



Celeste Martínez, *Ciudad en la piel*, detalle; serie *Maladie*.

bolsas de sangre. El tapado de Nicola Costantino, parece elegante hasta advertir que está hecho imitando tetillas de hombre con pelo humano natural. El efecto es como si acariciáramos las suaves tapas de un libro antiguo y de pronto nos avisaran que eso que tanto placer táctil nos procura está fabricado con piel humana. O como si viéramos una hermosa pantalla de color ámbar con dibujos y de pronto se nos dijera, como sucedió efectivamente, que se trata de la piel tatuada que estuvo antes en la espalda de un hombre. Ése es el punto en que lo familiar se vuelve siniestro, punto cercado por Celeste Martínez justo en el momento previo, como si fotografiara ese momento en que la belleza deja de ser pantalla protectora frente al horror, al agujero, al espanto. Ahí se *muestra* de manera deliberada ese borde donde la belleza oculta y hace soportable lo insoportable, pero a la vez, tratándose de arte contemporáneo, esa belleza deliberadamente frágil flaquea para que eso insoportable nos interpele. Incluso en

el perfume con el que juega, hecho con hojas marchitas, pero bien podrían ser cuerpos marchitos, como en *El perfume*, cuyo protagonista confeccionaba una fragancia única extrayendo los aromas de bellas mujeres a las que asesinaba.

Wajcman decía también que *todo cuerpo representado, toda figura, todo rostro, de hecho toda imagen y toda forma, estarían atravesados hoy, de una manera o de otra, por los cuerpos liquidados de Auschwitz*. Eso resuena, nos dice, detrás de cada obra de arte contemporánea, más allá de toda cuestión de género, tema o estilo. Algunas de sus ideas me venían a la mente al observar las obras de Celeste Martínez o las de Nicola Costantino, como *Savon de corps*.

La ciudad en la piel es la fotografía de Celeste Martínez que elegí cuando el director me llevó de visita por su museo Mejor dicho, ésta es la fotografía que me eligió a mí. De nuevo aparece la niña duplicada, de frente y de espaldas, la mirada fuera de campo, y sin embargo el cuadro me miraba. A fin de cuentas, siempre que uno habla –y éste es uno de los resortes esenciales del psicoanálisis– habla de sí mismo. Pude advertir lo que la fotografía de Martínez tocaba, lo que *interpretaba* en mí. De nuevo es un detalle el portador de lo ominoso, unas pequeñas marcas, como si fuera una escritura en Braille a descifrar. Pero el efecto de escritura, habitualmente pacificador cuando se trata de una historia cifrada, se desvanece cuando resulta apenas una marca de Otra cosa.

A mi padre, un médico que se ha pasado la vida ocupado con imágenes –como radiólogo y como fotógrafo aficionado–, poco tiempo atrás de mi paseo guiado al museo le habían diagnosticado un melanoma, un cáncer de piel muy agresivo. Ese encuentro con lo real que propició en mí esta fotografía, ese encuentro perturbador con una obra de arte es lo que hizo trizas la belleza de su envoltura. Y fue responsable tanto de ponerme al borde de la angustia como de marcar retroactivamente todo lo que he podido hasta el momento balbucear.

Angustia y violencia

Montevideo, 2012

I

Hay cierta heterogeneidad entre los términos que nos proponen para pensar¹¹⁵. Podríamos hacerlos pivotear en torno a la angustia, nudo central, y declinar los otros tres términos como posibles desenlaces subjetivos del encuentro con el objeto de la *angustia*: organización de una existencia *deseante* sostenida fantasmáticamente a partir de la inscripción de la falta; evacuación de la angustia por vía del drenaje violento de la pulsión; tramitación sublimatoria, creativa, de la misma. Pero poder articularlos no oculta su radical heterogeneidad. Hay heterogeneidad entre angustia y violencia, pero también la hay al interior de la angustia. Allí conviven dos registros, el de lo cernible y el que se escapa a eso. Precisamos coordenadas, es decir un aparato simbólico, para localizar lo que se sustrae a toda simbolización, como si quisiéramos hacer una carta astronómica, un mapa del cielo, pero para localizar el agujero negro que está en su centro: el agujero negro de la angustia. Para preguntarnos qué y cómo tiene que ver con la violencia.

Temas como la violencia son peligrosos, pues es fácil caer en la crítica banal convirtiéndonos en comentaristas algo *naïfs* o filósofos *amateurs*, cuando nuestra limitación, nuestra condena y a la vez nuestra enorme posibilidad es especular a partir de un dispositivo único, tan experimental como experiencial, un observatorio particular: el consultorio analítico. El analista es en este terreno una suerte de etnógrafo que registra hechos clínicos para los cuales quizás la misma teoría analítica sea insuficiente. Ese territorio es conquistado teóricamente, mucho mejor a mi juicio, por pensadores de otros campos. La clínica exige una fidelidad implacable y distanciarnos de ella nos inhabilita en nuestra función.

A los analistas más bien nos toca –dentro y fuera del consultorio– el ejercicio de cierto pensamiento crudo (Brecht): más que modelos, nos encontramos con fragmentos (Benjamin), astillas de modelos.

II

Intentaré cernir, a través de una semiología primitiva, el modo en que se presenta la angustia en mi clínica, de modo inductivo, apelando a esos casos que si son ejemplares es por ser prevalentes más que extraordinarios.

Nos faltan nombres adecuados para designar la infinidad de matices que encierra la experiencia de la angustia. Estamos aquí como alguien que decía sentirse como un guaraní, pues había conocido el arco iris completo de matices del dolor. Los guaraníes (como los esquimales con el blanco) conocen –pues pueden nombrarlas– muchas más variedades de olores o sabores que nosotros.

Comencemos por lo que podría ser el grado cero de la angustia. Un adolescente muy interesado en consultar y a quien vi durante varios meses extrañado de todo conflicto. Fue el padre quien me relató un episodio violento en el que el joven, ya desarrollado, se le enfrentó físicamente, midiendo fuerzas, en una puesta en acto de su rivalidad ajena a cualquier posibilidad de simbolización. El paciente no pudo articular nada al respecto. Un verdadero paciente postmoderno, podríamos decir, en el que desearíamos propiciar cierto retroceso, ayudarlo a que se mida con los temas clásicos: el padre, la interdicción del incesto, el hacerse un lugar en el orden simbólico. Un paciente, diría Melman, cuya existencia gira más en torno a los objetos de goce que a cierta amarra subjetiva que podríamos ubicar en la función paterna. Desearíamos hacer aparecer allí al sujeto moderno tras el postmoderno que en verdad parece más bien premoderno. Desde su perspectiva y la de sus padres, está mejor y el tratamiento ha sido un “éxito”; a mi juicio no ha sido más que el moroso despliegue de una suerte de encefalograma plano, el de un sujeto sin espesor alguno.

Otro paciente a quien escucho podría ser un ejemplo del rescate, en un sujeto postmoderno, del sujeto moderno, neurótico, que Dufour echa de menos. Joven y seductor, alejado de cualquier interés intelectual y familiaridad con el psicoanálisis, más ligado a los placeres mundanos que a la regla fundamental, me ha sorprendido sin embargo pues –sin haberlo esperado– hace varios años que se acuesta en un diván. Este paciente hablaba con bastante precisión de dos angustias. Una, a la que bautizó con agudeza como “la flecha”, aparecía en los momentos en que claudicaba en su deseo, en que sus asociaciones lo llevaban al punto en que su vida se le aparecía como un engaño, como un perpetuo distanciarse de lo que anhelaba. En ese sentido, *la flecha* aparecía

hundiéndose en su carne, doliéndole, pero también señalando un camino. Seguimos ese camino por bastante tiempo, con el paciente, que renegaba –cautivo en el deseo materno– de otro deseo a través del cual cierta marca del padre lo llevaba a las arenas de la vida empresarial. Una vez allí –nos llevó varios años llegar– la angustia que aparecía no era ya *la flecha*, incisiva y señaladora, sino otra angustia que el paciente describía como que le “sobraba el aire”. Era una angustia que no encontraba su razón en la claudicación ante el deseo (que la angustia/flecha señalaba) sino en el no saber qué hacer ante el objeto del mismo, rondándolo sin saber cómo abordarlo. De algún modo, estas dos modalidades de angustia remitían por un lado a la *falta* –cuando se le escapaba, con las distracciones típicas de la neurosis obsesiva, aquello que más anhelaba–. La otra, un paso más allá, aparecía ante la *falta de la falta*.

Agregaré a esta serie otra viñeta mínima. Se trata de un paciente que, en la primera consulta que realiza por una crisis puntual, me cuenta una situación que no me fue fácil escuchar. Años atrás, en un accidente en una lancha que él conducía, falleció su familia íntegra: su mujer embarazada, su hermano y dos hijos pequeños. Sólo él sobrevivió. A partir de ese momento, al que se sumaron al poco tiempo otras pérdidas inevitablemente conectadas con el accidente, es difícil concebir cómo puede proseguir una vida. Odia que le tengan algún tipo de lástima frente a un hecho (el *Suceso*¹¹⁶ viene a mi mente) que atraviesa cada cosa que dice y que, como aclara con precisión, “no tiene nombre”. Si bien fue derivado a un analista, encontró en su momento mejor soporte en una psicoterapia y en un acompañamiento religioso. El paciente reorganizó su vida a partir de cierto misticismo y un ideal de dureza que jaquea su vida actual, y por eso consulta. Aún tengo dudas de que un eventual análisis pueda ayudarlo y, en caso de que éste sea posible, llevará mucho tiempo montar su dispositivo. Pero hay algo de la angustia en juego aquí, una angustia difícil de reducir a palabras por cualquiera de los dos.

Tengo la impresión de que a través de este arco –desde el grado cero a su presencia extrema– podríamos esbozar una cartografía de la angustia, describir su topografía, incluso su geología, y llegaríamos a un punto –quizás el punto cerca del

cual deba anidar el analista en su función— donde se toca con lo innombrable.

Marx, en una archicitada frase, decía que la violencia era la *partera de la historia*. Es decir, la responsable de la evolución de lo que podía dar lugar a lo nuevo en una sociedad. Un analista podría decir que sin lugar a dudas es la angustia la partera de la historia. No hay posibilidad de trabajo analítico sin pasar por el lugar al que nos conduce la angustia. Y más allá de que el analista sea o no cultor activo de la contratransferencia, deberíamos poder fabricar teóricamente un sonar para la angustia, intentar ubicar en cada momento el punto exacto en el que el paciente se halla respecto de ella.

III

Violencia doméstica, violencia de género, violencia escolar, violencia manifiesta, violencia política, violencia jurídica y violencia económica, violencia xenófoba, violencia divina, violencia metafísica, violencia de Estado, violencia étnica, violencia social, violencia primaria, violencia legítima e ilegítima, violencia física, violencia psíquica, violencia moral, violencia pasional y violencia pulsional... hasta hay un personaje hierático y encantador en Argentina, inventado por Diego Capusotto, llamado *Violencia Rivas*. El término “violencia” acaba teniendo una amplitud tal y tiente a una utilización tan cómoda que amenaza su mismo carácter conceptual. Por momentos pareciera querer decir todo y por ende no decir nada. De cualquier modo, coincidiremos en que algo nombrado con cierta vaguedad como “violencia” forma parte de nuestra cotidianeidad, y lo hace de manera creciente.

Es menos sencillo encontrar ejemplos clínicos de la violencia pues, a diferencia de la angustia, *prescripta* por el dispositivo analítico, la violencia está *proscripta* y si aparece lo hace en sus márgenes, al modo del *acting out* o el pasaje al acto. Dentro de las distinciones posibles a hacer en este terreno me parece interesante, compleja y simple a la vez, la que ensaya Slavoj Žižek. Pero tomaremos ese modelo como válido por unos segundos nomás, hasta que estalle (como las instrucciones de *Misión imposible*, que había que retener pues se autodestruirán apenas enunciadas).

Žižek parte de un sencillo esquema que diferencia la *violencia subjetiva*, visible e identificable de modo inmediato, lo que habitualmente entendemos como violencia y nos esforzamos en evitar, explicar o aplacar, de otros dos tipos de *violencia objetiva* frente a las cuales la violencia subjetiva aparece a menudo como un señuelo fascinante. Las dos formas objetivas de violencia, más subrepticias, son en primer lugar la *violencia simbólica*, encarnada en el lenguaje y en la imposición de cierto universo de sentido que éste implica, y la *violencia sistémica*, consecuencia a menudo catastrófica del funcionamiento de nuestros sistemas económico y político. La violencia subjetiva se experimenta en contraste con un nivel cero de violencia, de una supuesta normalidad. Pero es a la vez la violencia objetiva, invisible, la que sostiene esa “normalidad” y sin la cual se torna imposible aclarar la violencia subjetiva, que aparece como una explosión irracional. Vayamos más allá de Žižek tomando en cuenta el deslinde que propone:

La *violencia subjetiva* es la que nos ocupa y preocupa a menudo, en tanto analistas o en tanto ciudadanos: desde el episodio violento a partir del cual se nos consulta o la actuación o pasaje al acto de un analizante, hasta un desborde en medio de una huelga general que nos tiene de rehenes o la violencia presente en los juegos de guerra, sean cinematográficos o reales –por otra parte algo cada vez más difícil de distinguir–.

Violencia en el dispositivo

Mientras estudiaba trabajaba con pacientes graves como parte de un equipo terapéutico, y recuerdo un par de episodios que muestran a cielo abierto cierto plano de la violencia. En uno de ellos acompañaba a un paciente paranoico mientras conducía su auto y de pronto, a partir de un signo menor, como tantos que ocurren mientras conducimos, algo se gatilla en él y comienza una loca carrera por la ruta, como si estuviera en medio de una persecución policial y los otros autos fueran potenciales enemigos. Fue la última vez que me subí a su auto. En otro hecho, atendía a un paciente esquizofrénico a quien en alguna oportunidad había ido a ver a su casa. No había dado muestra alguna de actitudes violentas pero en un momento, acababa de trasponer

el umbral de su casa, me divisó a lo lejos y, como si yo fuera un blanco y él mismo un proyectil, se abalanzó corriendo sobre mí, sin que mediara explicación alguna. Funcionó como una suerte de *pasaje al acto* que literalmente me dejó *a mí* fuera de la escena. Estos episodios, con el grado de evidencia que suele ofrecer la psicosis, muestran sin embargo al extremo un nivel de violencia habitual en toda relación donde predomine el plano imaginario. La agresividad se muestra allí desanclada, desamarrada, aislada en su molécula básica.

Todos conocemos situaciones donde una intervención intempestiva, una interpretación demasiado certera aunque inoportuna, en fin, una equivocación del analista, genera como respuesta la ausencia del paciente a la sesión siguiente —quizás incluso la huida del tratamiento si la transferencia no estaba bien anudada—. Tendemos a calificar, con razón, como *acting* este tipo de situaciones, pero se desdibuja la responsabilidad del analista en ellas. El paciente le muestra su fallo, le brinda la oportunidad de mejorar la puntería, pero lo hace de un modo en el que cierta violencia no está ausente, pues no asiste a la cita: cava así su ausencia en nosotros; aun pagando su sesión, nos deja *pagando* a nosotros, inútiles en medio de un dispositivo vacío.

El análisis pareciera ser una maquinaria pacifista, que conjura la violencia con su confianza en la palabra y la anatematiza desde cualquier credo teórico en cualquiera de sus formas, tanto en su operatoria clínica como cuando el analista deviene observador de lo social. Quizás convenga desconfiar un poco de este lugar común del analista como adalid de la no violencia. Recibimos en nuestros consultorios a los heridos del capitalismo, y el análisis los hace entrar, para poder alojarlos, en otro discurso, que también implica cierta violencia. Quizás debamos aprender a tensar más la cuerda de esa violencia que tanto Marcelo Viñar —cuando resalta la violencia presente en la conminación a decirlo todo y responder con otra cosa de lo que se espera— como Colette Soler —cuando habla de la violencia de entrada, la del proceso y la violencia de salida, que recae sobre el analista— registran bien en la misma instalación del dispositivo analítico. Podríamos pensar también si hoy más que nunca no es necesario el ejercicio de cierta violencia inherente al acto analítico para hacer entrar al

sujeto refractario de nuestros días en el camino del análisis. No alcanza, en muchos pacientes, con la máscara bondadosa del “lo escucho”, pues no siempre –y por lo que se escucha cada vez menos– quien consulta registra que tiene algo por decir. Cierta violencia podría infiltrar nuestra técnica y hacer nuestra escucha más activa, más despabilada y operativa, por momentos incluso más *quirúrgica* que clínica, sabiendo que hoy como nunca el león salta una sola vez.

Cuando la transferencia social al psicoanálisis no es tan intensa, no hay tiempo de esperar tanto para intervenir. Tampoco tenemos por lo general una frecuencia de trabajo con cada paciente que permita tramar con prudencia cada intervención y seguirla paso a paso. Eso potencia esa dimensión violenta, intrusiva, por más habilitada por la transferencia que esté, en la vida y en el discurso de otro. Quizás haya que aprovechar ese lugar y desandar el camino (angustia: violencia originaria) para invertir la maniobra y, lejos de cualquier función de continente, propiciar la angustia –en circunstancias controladas, atenuadas; no nos guía ningún sadismo...–, hacerla aparecer con una palabra o un gesto que no pueden sino ser violentos frente a la homeostasis de pacientes cuyo registro asociativo a menudo parece el encefalograma plano al que aludíamos. Es que no hay análisis sin angustia, lo sabemos, y en los sujetos contemporáneos ésta a menudo brilla por su ausencia. Hoy en día debemos construir de nuevo con cada paciente un dispositivo de atención, estamos obligados a inventarlo. Ya no sirve mucho hablar de las nuevas patologías o de los cuadros que exceden la neurosis clásica cuando la excepción se ha convertido en regla y debemos convertir a cada consultante en un analizante; lo que antes, según se cuenta, había que hacer sólo con algunos de los casos hay que hacerlo hoy con casi todos. Para peor, muchas veces, cuando logramos construir un paciente, éste decide que está mejor y se va (lo cual quizás no sea poco, que alguien pueda irse como un paciente, como ese sujeto crítico y neurótico que Dufour echa de menos).

La violencia del *homo homini lupus* no es imputable al sustrato pulsional sino a la cultura que lo trama y constituye como humano. Creo que resulta más interesante interrogarse a partir de la violencia que no parece tal, la calma racional de la maquinaria

de exterminio nazi o el tiro homicida gratuito de un ladrón que ya se llevó todo lo que quería, más que la explosión brutal de la guerra o las luchas entre pandillas reconducibles a cierta racionalidad. Me interesa más *la violencia que no parece violencia*, aquélla más difícil de diagnosticar. Pensada así, llegamos casi sin querer de la violencia subjetiva a una de las formas de la violencia objetiva, la simbólica. La violencia simbólica, aquélla encarnada en el lenguaje, cuestiona el lugar aceptado de lo simbólico como el tercero del pacto de la palabra frente a la escalada de la agresividad imaginaria habitual en el terreno del semejante. Hay una violencia instituyente allí que quizás se perciba mejor en sus extremos: el acto de nominación por ejemplo pero también la *LTI* que estudió Klemperer, pero que opera tanto en la definición misma de qué consideramos violencia, como en cualquier inocente interpretación analítica.

Así como el dispositivo analítico permite registrar *in statu nascendi*, estudiar y en el mejor de los casos aprovechar la potencia del amor, lo mismo sucede con la violencia, el otro gran proscrito de la situación analítica. Le decimos al paciente que puede hablar de cualquier cosa –incluido el amor– con la garantía de que no pasaremos al acto erótico, y por eso mismo el erotismo aparece con mayor bravura; le decimos también al paciente que puede hablar de cualquier cosa –incluida la violencia– aunque sin pasar al acto. Eso debería propiciar (sabemos que no hay mayor tentación que lo prohibido) que la violencia aparezca más y no menos. Aunque creo que no siempre lo registramos, a no ser desde el aislamiento de las resistencias, que dudo tengan que ver mayormente con la violencia (a menudo son incluso una justa resistencia del sujeto frente a la violencia del dispositivo).

Quizás se haga presente así, como la matriz del amor incestuoso que cobra cuerpo en la transferencia, la matriz de cierta violencia simbólica, de la violencia en que el Otro marca y legisla, la violencia invisible de la nominación: habría que ver en qué medida inviste el poder de la transferencia, más aun o tanto como el amor. Habría que ver cuánto la interpretación, el respeto debido a la palabra del analista, debe a la palabra impuesta desde el Otro al sujeto desguarnecido.

¿Y la violencia sistémica? Žižek dice que es la violencia que necesita el sistema para reproducirse, y que puede operar de forma ostensiva o subrepticia. Cuando hablamos de “el sistema” no nos estamos refiriendo a una dictadura –aunque también podría ser el caso– sino al sistema capitalista mismo, en el cual vivimos y que ha sido el único bajo el cual –deberíamos pensar si hay alguna relación estructural en ello o no– el psicoanálisis ha podido desarrollarse. Esta violencia, en la nueva forma del amo capitalista, ya no anida (solamente) en la imagen de poderosos zares de la industria o las finanzas, y se diluye en esa entelequia tan real a la que suele aludirse con “el mercado”.

La noción de discurso, como modo de lazo social, podría articular a nivel subjetivo ambas formas de violencia objetiva, la simbólica y la sistémica. Y allí anida el discurso psicoanalítico como reverso del discurso del amo, como contracara que rescata la experiencia aniquilada en estos tiempos y resiste la operación sutil que ubica la incesante producción de objetos que prometen suturar la brecha subjetiva que nos constituye en cuanto humanidad (Braunstein). Esa misma operación que promete licuar la angustia. Sólo que con la angustia se va por el resumidero cualquier resto de verdadera singularidad: hoy en día un análisis es el intento, más o menos desesperado, de mostrar esa sencilla evidencia a cada incauto que nos consulta.

Batman en Denver

Al pensar la violencia pendulamos de un extremo al otro, de cierto sociologismo que carga en las cuentas de la violencia social al raptó violento subjetivo a cierto subjetivismo donde pareciera tratarse sólo de indagar cómo se constituye una mente perversa, psico o sociopática (digo cómo se constituye pues estamos bastante desarmados a la hora de pensar en cómo se trata).

Un sujeto, disfrazado de uno de los villanos de la película, irrumpe en una sala donde se estrenaba. En medio del humo, su figura es para muchos parte de los efectos especiales preparados por los productores, hasta que empieza a disparar con balas que no son de fogeo y caen cuerpos por doquier.

Sea que consideremos a este sujeto que cometió un pasaje al acto violento como un sujeto anormal –algo por otra parte indudable– y endilguemos su conducta a su historia; como un síntoma de la sociedad estadounidense, de su apego a las armas y de la liviandad con que se consiguen; o de la extrema violencia que campea en el cine e influye en la sociedad, caemos en reduccionismos, tentadores pues nos hacen creer que entendemos. La mayor dificultad es pensar la interfaz (Viñar), el modo de articulación que podría quizás resolver los reduccionismos. Pues la violencia se trama de una forma más compleja: se acusa a los *videogames* violentos –como si hoy las guerras no nos llegaran en sordina, como *videogames*, lejos del aullido real de las víctimas– o al cine violento –como si Batman fuera el culpable o bastara con podar las escenas violentas en los próximos estrenos¹¹⁷–, como si la exclusión progresiva de escenas sexuales del cine de Hollywood –fenómeno que ha ido en paralelo al incremento de las escenas violentas– hubiera reducido las tasas de encuentros sexuales en la población.

La violencia subjetiva, factual, evidente, ha acompañado a la horda primitiva humana desde el fondo de los tiempos, y ocupa un lugar cada vez más marginal. Son las otras formas de violencia las que se han sofisticado al extremo y hecho omnipresentes. Cargar las tintas en la violencia mostrada en el cine (de Hollywood sobre todo) funciona como un señuelo en el que, por ejemplo, la existencia de esas mismas compañías –que acorralan cada vez más a compañías independientes, que pagan las cuentas de los heridos de Denver¹¹⁸ o los honorarios de un psicoanalista *full time* para su atribulada estrella Marilyn Monroe– implica un orden violento (en un sentido objetivo, tanto simbólico como sistémico), aunque proyectaran sólo dibujos animados. A fin de cuentas, una de las películas más violentas que recuerde, *Funny Games*, no muestra una sola escena de violencia explícita. En la película de Haneke dos jóvenes invaden la casa de una familia a la que torturan y matan. Acababan de hacer lo mismo con una familia vecina y proseguirán con otra. Allí se figura cómo funciona la violencia y el goce perversos, y el efecto en el espectador es la angustia. La violencia en Hollywood puede hacer estallar a miles de personas por los aires, esparcir litros de pintura roja o alardear

con efectos especiales, pero no angustia. En el montaje de la escena perversa, además de burlarse de las explicaciones *psi* acerca de sus motivaciones, los personajes se dirigen al público en algunas oportunidades, apelando a su complicidad. Sabemos que se trata de una ficción y esto se redobra en el guiño a la audiencia, pero el señalamiento de la cobertura ficcional –simbólica e imaginaria– potencia el encuentro con lo real desnudo, innombrable, y con ello la evidencia del encuentro con algo que es de un orden distinto. Frente a esto, la verdadera *pantalla* es donde se proyecta la película en la que vivimos a diario, la “realidad”.

Hay otra película –dirigida por Stanley Kubrick– que retrata magistralmente la ultraviolencia en su faz extrema y gratuita: del asesinato a la violación, del robo y el vandalismo a la tortura. Utiliza un lenguaje novedoso y su música fue compuesta por un hombre que hoy es una mujer¹⁹. Ese cóctel de mostración e inducción ultraviolenta, dilución de las barreras entre realidad y ficción y transposición de ciertos límites como el de la asignación de sexo, que pareciera un producto postmoderno de pura cepa (Dufour, Melman, Žižek), tiene más de cuarenta años y está basado en una novela que cumplió medio siglo, *La naranja mecánica*, de Anthony Burgess. Ante supuestos crímenes imitativos, al estrenarse se alzaron voces y se levantó el filme, como si el cine fuera el culpable de una violencia que, condenada sin más, no reconoce las posibilidades sublimatorias de su tratamiento artístico. Una de las fuentes de la novela que dio origen a la película fue un episodio violento (robo, violación múltiple, pérdida de embarazo) que sufriera la propia esposa de Burgess en el extranjero... ¡a manos de marines estadounidenses! Y no podemos decir que fuera porque hubieran visto *La naranja mecánica*, ¿no? Hay una distancia entre el juego o las imágenes como mediación simbólica que permite tramitar algo de la violencia inherente a lo humano y los pasajes al acto violentos que vemos cada vez más a menudo. Como un signo de los tiempos, la película omite el último capítulo de la versión original, vacío que redobra el contenido del mismo, donde el protagonista, experiencia de la *angustia* mediante, se procura alguna redención más allá de la ultraviolencia.

¿Cuál es el sujeto de la angustia? Sin duda responderíamos que es el sujeto neurótico, freudiano, que Dufour echa de menos.

Ese sujeto vinculado al sujeto crítico que la postmodernidad parece haber barrido. Ése es el sujeto que intentamos producir y alojar en nuestro dispositivo cuando alguien nos consulta. A veces el resultado de un buen análisis es *haber construido* un sujeto freudiano. Ahí se evidencia –aunque lo digamos en un contexto donde intentamos pensar las *nuevas* modalidades subjetivas– cierto anacronismo. ¿Intentamos construir un sujeto moderno en tiempos postmodernos? Quizás sí. Hay una potencia impenzada en el hecho de disponer de un dispositivo claramente anacrónico como el nuestro. Quizás podamos esperar un destino comparable al del Bactrim, súbitamente revalorizado luego de que las bacterias aprendieran a defenderse de los antibióticos de última generación.

Si podemos rastrear al sujeto de la angustia en ese arco dibujado desde el grado cero de la angustia de nuestro paciente, pasando por “la flecha” hasta llegar a esa angustia ligada a lo innombrable, la antítesis del sujeto de la angustia –si intentáramos ubicar un “tipo”–, éste podría encarnarse en la *banal normalidad* de Eichmann, que estaba lejos de ser un sujeto violento. No obstante, es en las antípodas del sujeto de la angustia donde podemos encontrar al sujeto de la violencia, de esa violencia que importa mucho más que el rapto violento de alguien: esa violencia “objetiva”, inherente a un *discurso* (del amo clásico, luego capitalista, luego de los mercados –Braunstein–) que lleva la violencia en su ADN. No se trata aquí de la violencia que rompe con un discurso en tanto lazo social sino aquélla que es *inherente* al mismo. Entonces cambiemos la pregunta: ¿cuál es el sujeto de la violencia? ¿Ocupa el lugar que supo ocupar el sujeto de la angustia? Cuando trabajamos en nuestros consultorios para hacer surgir, para poner en valor al viejo sujeto de la angustia, ¿lo hacemos a expensas del sujeto de la violencia?

Por un lado está el sujeto víctima de la violencia, pero a la vez está el sujeto agente de la violencia. Resulta tentador extasiarnos con el agente o la víctima de la violencia subjetiva y discurrir acerca de su vida pulsional, de su modalidad de goce, de su indefensión ante el trauma y sus desesperados intentos de ligarlo. Es más complejo en cambio vérnoslas con el agente de la violencia objetiva, pues ahí aparece ese Otro que está en todos lados

y en ninguno, eso a lo que se alude con el difuso término de “mercado”. Y encontramos figuras paradójales –Žižek lo señala bien– como Bill Gates o George Soros, que encarnan a filántropos humanistas preocupados por remediar males que, en tanto agentes privilegiados de esa violencia objetiva de la que hablábamos, contribuyen a garantizar.

La antinomia no es entonces barbarie de la pulsión vs. civilización de la palabra y la cultura. Se trata de la barbarie presente en el orden simbólico mismo, la misma barbarie que se hace carne en los sujetos en tanto violencia constitutiva administrada en el momento mismo en que se administra la dosis de humanidad que los constituye. Hay que aprender a diferenciar la violencia verdadera del estallido violento, mucho más reductible a la angustia que reemplaza. La angustia es la gran ausente en culturas que instituyen la violencia hasta lo inaudito, al punto de romper diques culturales casi “naturales” como el que impide el asesinato organizado de niños o enfermos. Y sabemos que *ese* genocidio se hizo sin ninguno de los indicadores de violencia que nos sobrecogen a diario en las noticias.

IV

Advertimos que la ballena de la angustia y el oso polar de la violencia no se juntan a menudo. Y si no se juntan a menudo quizás sea porque topológicamente ocupan el mismo lugar: *allí donde hay violencia debería haber angustia, allí donde hay angustia podría haber violencia*. Y nuestro dispositivo convierte –apalabramiento mediante– violencia en angustia. Exactamente en sentido contrario, el *acting out* y el pasaje al acto convierten angustia en violencia. ¿Qué estofa tiene entonces la violencia si puede ocupar el mismo lugar de la angustia?

Al parecer, el asesino de Denver envió a un psiquiatra al que veía (podría haber sido un analista, ¿por qué no?) un paquete con los planes detallados de la masacre que planeaba. El mismo apareció luego de la masacre, no habiendo llegado a destino sino cuando era ya tarde. Ahí puede diferenciarse el *acting out* del pasaje al acto, el primero como transferencia sin análisis, como aviso al analista de que erró en su blanco y a la vez apuesta a que

mejore su puntería, a que algo que se salió del dispositivo reintregrese al mismo, del *pasaje al acto* violento en el que se trata de un abandono definitivo de la escena y en el que el hecho de que el paquete no haya llegado a tiempo a su destinatario –siempre con la esperanza de que éste hubiera podido hacer algo al respecto– no constituye un carácter casual sino estructural del hecho. La angustia queda allí del lado del Otro.

La violencia nos lleva a un punto en que, si es posible se reintroduce (*acting out*) en el dispositivo, en términos de angustia. Si no es posible, sea en términos coyunturales o estructurales (pasaje al acto) queda del lado del Otro, incluido el analista.

Y abandonamos el modelo que Žižek proponía luego de servirnos un rato de él. Lo abandonamos para tratar de pergeñar uno nuevo, que dé mejor cuenta de los hechos, que a su vez habrá que abandonar también. Pero lo abandonamos sobre todo para mantener cierta perplejidad original, cierto espanto incluso. Quizás la perplejidad sea una actitud verdaderamente analítica. Al menos no clausura con respuestas tranquilizadoras algo que nos interpela. Ese espacio de lo que *no cesa de no inscribirse*, de lo que no deja de escapar del cerco de nuestra comprensión.

**El jarrón estallado y las semillas de girasol.
Apuntes para una tradición por venir**

San Pablo, 2012

El fin de la experiencia

Un testigo privilegiado de las atrocidades de la Gran Guerra, Walter Benjamin, advirtió que los soldados que volvían a sus hogares desde el frente de batalla lo hacían sumidos en un mutismo pertinaz: *pobres en cuanto a experiencia comunicable*. El progreso tecnológico¹²⁰ –incipiente e incluso *naïf* a principios de siglo pasado, a la luz del vértigo con que se muestran sus evidencias hoy mismo– culminaba necesariamente en la guerra y era responsable de la pulverización de la experiencia. Benjamin sólo conoció los estragos de la Primera Guerra Mundial, teniendo de la Segunda apenas el presentimiento, *experimentado* en carne propia en su huida infructuosa de ella, de los límites de desaparición subjetiva, de cuestionamiento radical de la experiencia humana –una nueva barbarie, decía– a los que nos llevaría.

Aquella experiencia transmitida de los mayores a los más jóvenes, recuerda Benjamin, cotiza en baja, hoy más que nunca. La experiencia se torna líquida –se diluye, se liquida– y la engañosa autorreferencialidad de las redes sociales o las técnicas instantáneas de comunicación velan en verdad cualquier aparición subjetiva. Los jóvenes que visitan nuestro consultorios, embrutecidos, incapaces de dar cuenta de lo que les pasa, los pacientes ineptos para articular siquiera una queja pero con un cuerpo aullante, aquéllos que sólo de *acting* en *acting* pueden denunciar su orfandad subjetiva, remedan a aquéllos soldados de una guerra que no termina: la pobreza de su lenguaje para expresar su sufrimiento no es sino la cara visible del vacío de experiencia que los ha acunado. Estos hechos clínicos, constatables por cualquier practicante, no me inspiran en absoluto la nostalgia de un tiempo pasado que no tuve la suerte de vivir. Más bien encuentro que se trata de un territorio de oportunidades para el psicoanálisis, pues es la misma destrucción de la experiencia lo que genera las condiciones de surgimiento de la práctica analítica.

Un ejercicio de contabilidad

Sin referirse por supuesto a nuestra práctica, Benjamin decía que, con la declinación del “espíritu de la narración”, situado en el núcleo de la experiencia perdida, se perdía *el don de estar*

a la escucha, y desaparecía *la comunidad de los que tienen el oído alerta*. Si llamamos *experiencia a lo que puede ser puesto en relato*¹²¹, la experiencia psicoanalítica –inscripta en esa tradición perdida, aquélla de la artesanal narrativa oral en la que se articula la memoria– ocupa un lugar restitutivo en ambos campos. Pues al mismo tiempo, como si se hubiera fabricado el antídoto junto al veneno¹²², se acuñaba ese espacio de resistencia¹²³, último refugio de la subjetividad, reserva natural de la experiencia que se perdía a un ritmo vertiginoso, un espacio donde habrían de ponerse palabras al mutismo: la práctica clínica del psicoanálisis, en tanto experiencia singular, restaura la dimensión de experiencia de la vida humana.

En su fractalidad, el psicoanálisis permite observar bajo el microscopio de cada cura la misma estructura que gobierna la experiencia en términos epocales. Lo que relata Benjamin en términos históricos sucede de algún modo, y a veces es posible situarlo con precisión, en el momento previo a una consulta psicoanalítica: un momento de cambio de coordenadas, de caída en un mutismo frente a una experiencia que se muestra desgarrada. Allí la ruptura de la experiencia en tanto generalidad se evidencia en una multiplicidad de peripecias singulares. Cada practicante podrá encontrar en su clínica ese instante decisivo que a menudo ha precipitado la consulta: las palabras que de pronto dejan de salir cuando nada hacía presagiarlo, el escuchar de manera distinta el torrente de banalidades en el que hasta entonces alguien se sostenía, la súbita constatación de un sobrepeso que se ha esfumado junto a la memoria de la que era su razón... todas peripecias singulares de un único hecho estructural, la desgarradura cuando no la ruptura de la trama experiencial que da cuerpo y sentido a una vida. El síntoma que se constituye al inicio de un análisis no hace sino localizarla en vista a un trabajo sobre el mismo.

A partir de esa ruptura, si sucede un encuentro con un analista, algo de esa experiencia se tejerá quizás de mejor manera, se reescribirá de un modo narrativo. He ahí lo que podemos hacer por ese sujeto que se ha quedado mudo: ayudarlo a contarse. Habrá reglas en aras de la construcción de un relato que será, a posteriori, fundacional y eficaz: los personajes han de hallar

consistencia y el orden de una trama, por qué no de un *suspense*, tensará sesión a sesión, en un ejercicio de narrativa oral, la reescritura de una historia paradójica. Aquélla en que el analizante—como decía el poeta griego Píndaro—llegará a ser, al cabo del análisis, lo que es. La experiencia se *restituye*, incluso se *constituye* en ese relato donde el *vivir para contarla* invocado por los narradores dará lugar, al ser relatada, al *contar para vivirla* de nuestros analizantes.

Los significantes de esa historia, de ahí la posición ética de nuestra escucha y el modo en que se aparta de toda literatura, han de ser los de cada paciente. Debemos ayudarlos a contarse, no escribirlos al modo de Pígalión¹²⁴. De ahí el silencio con que los acogemos para propiciar que el ejercicio de contabilidad que constituye un análisis, en tanto torna contable aquello que no lo fue, pueda también llegar a ese límite, ese agujero incontable, que tanto reclama como resiste cualquier simbolización¹²⁵.

Tradición y genealogía

En psicoanálisis, ¿somos deudores de qué tradición? ¿Se trata de escuelas, de tradiciones de investigación en el seno de las cuales intervenimos analíticamente y generamos saber? ¿Se trata de instituciones con sus rituales, sus emblemas, sus banderas, sus efemérides? ¿Se trata de la codificación de una técnica?

La tradición en psicoanálisis puede pensarse en varios planos, del que ahora tomaré uno, el *genealógico*. Los modos en que se produce y transmite el conocimiento en psicoanálisis, desde el acontecimiento fundante freudiano en adelante, y a diferencia de la ciencia que tiende a olvidar a sus fundadores¹²⁶, nos constituye como una práctica genealógica. Nuestras instituciones, nuestros trabajos, nuestros congresos, la manera en que debatimos, las referencias en que nos amparamos presentan siempre, más allá de la autonomía de los conceptos con que operamos, una filigrana genealógica. La tradición en psicoanálisis adquiere la forma de transmisión genealógica, fundamentalmente a través de la experiencia transferencial en el diván de un analista que nos precede¹²⁷. Este modelo, fértil en muchos sentidos, guarda una gran dificultad y es la entronización de la tradición en la

vertiente de la pureza: hay un mito del origen y mientras más nos alejamos de él, más impuros, más contaminados, menos nobles somos. La pureza, sin embargo –mensurable por la cercanía a las fuentes, sea en el tiempo o en el espacio o en la mimesis de los códigos y contraseñas de pertenencia–, ha dado lugar a lo peor¹²⁸. Habría que poder deslindar lo que vale la pena preservar, la incandescencia que debemos mantener encendida de generación en generación, de una tan supuesta como riesgosa pureza constitutiva de nuestra identidad, que además suele garantizar a los transmisores genealógicamente más cercanos a las fuentes –sean éstos los europeos que nos han transmitido las buenas nuevas psicoanalíticas o sus mentores locales que, por haberlos “tocado”, guardan en sí algo de ese aura sagrado– un lugar de poder incuestionado.

Al vérnoslas con la tradición habría que pensar cuál es la *distancia justa*. Ni tan cerca como para que nuestra práctica y su reflexión resulten una mimesis tributaria de la repetición; ni tan lejos que se ilusione autogestada, sin deudas pero también sin raíces sobre las que afirmarse. La distancia justa permite comprender lo que la tradición encierra de ficcional, es decir de *invento* –necesario o no–. Nos despega, como se despega un tegumento de la semilla, de la adhesión a ciertos intocables teóricos, técnicos o institucionales que anclan nuestra identidad a la manera de aquéllos de nuestros pacientes identificados a un significativo único sin el cual resbalarían al abismo de la locura. Esa distancia nos permitiría tomar los llamados *standards* (no es para nada casual que se los mente en inglés) como una “tradición inventada”¹²⁹ y en tanto tal fechada (quizás también fetichizada) en torno a los años '20 del siglo pasado en Berlín. Los *standards*, que a veces confundimos con el *nec plus ultra* de nuestra identidad como psicoanalistas de la IPA, garantía de preservación de la pureza de nuestras instituciones, son tan indisolubles de nuestra práctica como lo es el celibato para los curas católicos, éste también una adquisición fechable históricamente y controvertida en su vigencia. Al mismo tiempo, la distancia justa nos permite –si nos despojamos de la necesidad de certezas o de rituales identitarios– calibrarlos en su justa utilidad, distinguir lo que posibilita cierto ordenamiento en la formación de un analista o en la

ejecución de una práctica, sin hacer de ello un ideal en el mejor de los casos, una suerte de *sinthome* en el peor.

Cada escuela analítica surge como una renovación frente a algo que comenzaba a enquistarse: el freudismo frente a la psicología académica y la psiquiatría de su tiempo, el kleinismo frente a cierta rigidificación annafreudiana, el lacanismo frente a un freudismo por momentos prefreudiano o un kleinismo que derripaba en delirios de autorreferencia: siempre lo nuevo es frágil, cumple su función y se anquilosa casi en el mismo momento, y así avanza el conocimiento. En cada época, a su vez, pudo ser moderno retomar algo supuestamente desplazado: a veces ser deliberadamente anacrónico puede ser renovador.

¿Cómo pensar la genealogía y la tradición en psicoanálisis, cómo sortear el eclecticismo sin renunciar a un lugar de enunciación propio, evitando el psitacismo de las citas¹³⁰ y el continuo alinearse en *schibolets* teóricos o escolásticos¹³¹?

Ha habido, en el psicoanálisis latinoamericano, momentos de tanta sumisión teórica a cierta matriz inglesa, por ejemplo, que cabría conjeturar que muchos analistas, de haber podido, habrían cambiado de lugar el volante en sus vehículos y comenzado a transitar por la mano izquierda. Por supuesto, podría decirse, esto los hubiera llevado a complicar el tránsito en nuestras ciudades y a producir no pocos daños, tanto en sí mismos como en terceros. Y creo que es eso lo que sucedió, de manera menos evidente quizás, en la adopción masiva, adhesiva, fanática, del *british style*.

Hoy, al menos en Argentina, el lacanismo –más allá de sus múltiples versiones– ocupa el lugar de ideal mayoritario, lo que lleva también a escuchar un habla cotidiana de los analistas plena de galicismos y con una estructura sintáctica que, pretendiendo identificarse con la inconfundible oralidad de Lacan, termina siendo sólo un mal uso del castellano¹³².

Si hablamos de la tradición en términos genealógicos, habría que revisar, más cerca de la minucia de nuestra clínica, el concepto de identificación y la manera en que se piensa, según la concepción de la transferencia operante, el final de los análisis. Quizás estos ejemplos extremos de una identificación lindante con la parodia nos iluminen una serie de situaciones que, por menos evidentes, muchas veces pasan desapercibidas.

Una fértil hibridez

Cuando pretendemos anclar en cualquier ortodoxia nuestra afiliación a la tradición, nos extraviamos. ¿Dónde encontrar entonces el verdadero hueso de nuestra tradición, aquélla que conviene honrar, en tanto analistas y sobre todo en tanto analistas latinoamericanos? ¿Cómo relacionarnos con la tradición psicoanalítica desde Latinoamérica? Quizás convenga, tal como aconsejara Benjamin en relación a la historia, *cepillar la tradición psicoanalítica a contrapelo*¹³³.

Deberíamos replantearnos el lugar de las teorías en esa tradición. Si bien cada teoría es un sistema autorreferencial, que organiza los fenómenos inteligibles en un campo que a la vez crea, deberíamos propender a teorías que no se presenten como sistemas cerrados, que sepan alojar su falla, su incompletud, y desde allí, que sean teorías que den lugar a lo nuevo aún no inventado. Sólo así, con un encadenamiento genealógico entre teorías y también entre maestros, donde lo que se transmita sea una falta, contaremos con una tradición puesta al día, lejos del museo o de la historia.

Habría que pensar quizás la genealogía del psicoanálisis latinoamericano apartándonos de cualquier ortodoxia, más bien como *pura heterodoxia*. Pensarlo en términos de hibridez, mestizaje y fertilización cruzada, de familias numerosas y espíritu liberado tanto de ataduras como de promesas, un psicoanálisis ajeno a cualquier experiencia normalizadora, pues lo ejercemos en un continente que, tanto para bien como para mal, parece imposible de normalizar. Quizás nuestro vínculo genealógico con la tradición psicoanalítica haya que pensarlo desde las fronteras de Occidente, que es ése y no otro el lugar donde ejercemos nuestro extraño oficio: en ciudades por lo general populosas y contradictorias, efervescentes y olorosas, excluyentes y preñadas de posibilidades, ciudades fatigadas porque están cuesta arriba en su curva de aprendizaje hacia aquello que pueden ser, y no en el descenso cómodo de una tradición agotada. Estas ciudades de tradición incipiente son ciudades de frontera: uno de los límites de Occidente, tanto como en su momento lo fueron, hacia el Este, las ciudades de Viena, Budapest o Berlín, antiguos epicentros multiculturales donde vio la luz el psicoanálisis.

Pues el psicoanálisis se gestó en territorio marginal: aun siendo Viena una gran capital, fue en tanto vertedero de los pueblos del imperio austrohúngaro que posibilitó la invención freudiana. Y también fue marginal en relación al saber institucionalizado de su tiempo. Fue de un encuentro fragmentario de tradiciones (judía, grecorromana, alemana) o más bien de un solapamiento de extranjerías que se acuñó el psicoanálisis. Y si bien sus recambios teóricos han provenido de los centros de irradiación de poder y de ideas –Londres, París, Nueva York–, se hace difícil pensar que pueda venir desde el mundo desarrollado una verdadera reinvención de nuestra práctica, que sea *tan fiel a los orígenes, a la tradición, hasta el punto de hacerla estallar*.

El psicoanálisis, si encuentra en territorio de fronteras el ámbito más fértil para su desarrollo, ha de buscar una manera de relacionarse con los Estados soberanos, con las genealogías reinantes, diferente a la de la herencia, la tradición donde siempre acabamos cumpliendo el papel de lectores, de público cuando no de *claque* de una obra representada las más de las veces en otras lenguas y en la que los papeles protagónicos son siempre ajenos.

Deberíamos pensar desde Latinoamérica sin localismos ni chauvinismos, pero también sin resabios de colonialismo. Al pensamiento francés le debemos tanto Lévi-Strauss como Lacan o Green, pero también las técnicas de la OAS (Organisation de l'Armée Secrète, u Organización del Ejército Secreto) que moldearon el terrorismo de Estado en nuestros países. Debemos a la Viena de principios de siglo pasado tanto Wittgenstein o Freud como Hitler. Muchos países centrales –a diferencia de los nuestros, al parecer condenados a la anomia– respetan a ultranza los semáforos rojos pero la misma aceptación acrítica de las reglas los lleva a acatar leyes indignas como las de Nüremberg, que acabaron en un genocidio. Y la España del descubrimiento y del idioma fue también la de la conquista y las pestes. Si la tradición remite, como decía, a la pureza de los orígenes¹³⁴ en tanto función legitimadora, en Latinoamérica, en tanto continente de inmigración, pareceríamos condenados a la eterna impureza en relación a las metrópolis europeas donde se concentraría el *agalma* psicoanalítico. Desde ahí la hibridez, el mestizaje, podrían ser concebidos como una desventaja que nos condenaría a una

eterna dependencia de cuanto se produce afuera, donde la pureza anidaría. Un analista de los nuestros¹³⁵, con conocimiento de causa, decía: “Nosotros, para Europa, no somos Occidente, somos un híbrido.” Definidos siempre desde el Otro, bien podríamos invertir la carga crítica de la apreciación europea para convertirla en resorte de nuestro privilegio. En ese sentido, un paciente se refería a sí mismo en tanto proveniente de la cruce de dos linajes distintos y en la jerga de su profesión –ligada a la cría de animales– se enorgullecía del *vigor híbrido* que resultaba de esa mezcla. A eso debemos apuntar apropiándonos de la tradición mientras la hacemos estallar. Es en los márgenes donde nació nuestra disciplina –Latinoamérica, qué duda cabe, lo es– y es desde ahí donde hay más posibilidades de que aparezca ese vigor producto de la mezcla y no de la pureza.

¿Cuáles son los modos de apropiarse de una tradición para quien no pertenece a ella? ¿Remedándola, continuándola, idealizándola? Aceptar la transmisión vía colonización nos condena a recibir las cosas siempre de segunda mano, eternos indígenas e indigentes, mercado de consumidores más que de productores. Tienta pensar en el rapto, el contrabando, la apropiación indebida¹³⁶, el canibalismo incluso como modo de inaugurar algo por fuera de la tradición, como una de la exogamia. Quizás habría que atender la pista que –no sin cierta inspiración freudiana– nos señala el movimiento modernista brasileño, el *movimiento antropofágico*¹³⁷: devorar críticamente al otro, rebelarse contra toda catequesis, aun la catequesis psicoanalítica de la mejor cuna, rebelarse contra las ideas cadaverizadas... invertir la ecuación capitalista devorando al otro, al conquistador... para luego exportarlo, procesado, desde aquí.

Ser psicoanalista latinoamericano, al modo de Calibán¹³⁸, implica asumirse como cosmopolita, sin complejos, lector voraz de todo pero no desde la pleitesía infantil del colonizado sino desde la omnivoracidad desclasada, para –a fin de cuentas Calibán es un antropófago– canibalizarlo mejor.

Sorteando el pantano del eclecticismo, convendría entonces cotizar en alza la noción de hibridez o mestizaje, de lo que se aparta de la referencia escolástica o ecológica anhelando una tradición que se forje en el presente, que preserve un lugar para

el estilo singular, a la vez marcado en el orillo con una contraseña grupal: psicoanálisis en/desde Latinoamérica, en un gesto que nos identifique y que no pase por la referencia a un autor, *ni siquiera latinoamericano*. Deberíamos construir una marca colectiva como la que identifica por ejemplo al diseño sueco o a la Bauhaus, a la *Nouvelle Vague* o al grupo Dogma en donde, más allá de quién sea el autor (y claro que los hay), se torne reconocible antes que nada una referencia geográfica y temporal que aluda a un espíritu comunitario y que infiltre el estilo siempre individual. Quizás debamos pesquisar la marca del psicoanálisis latinoamericano entonces no en el idioma ni en la bibliografía ni en la cadencia sino en determinado lugar de enunciación, a la vez absolutamente singular y visceralmente universal.

En Latinoamérica la catástrofe de la experiencia no ha sido tan pronunciada. Somos *habitués* de las catástrofes, naturales y políticas, pero nuestra experiencia permanece viva, mucho más que la palpable en las capitales del Primer Mundo. Incluso el arte de narrar, cuya declinación Benjamin asociaba a la catástrofe de la experiencia, pervive más entre nosotros. Desde aquí podemos –debemos– rescatar la singularidad de un *gesto*, mestizo y marginal, subversivo y contradictorio, más cercano a una experiencia diluida en la llamada postmodernidad. Más que el eco cipayo, la nota de color del colonizado cultural, podemos restablecer la impureza en el corazón del psicoanálisis, esa impureza que dio lugar a las perlas, devolver ese espíritu impuro e iconoclasta que necesariamente se aplasta en el proceso de institucionalización.

Ser psicoanalista latinoamericano no significa citar forzosamente a autores de la región. Tampoco caer en un regionalismo folclórico de mate o mojito. Menos que menos asumirse como responsables de una degradación de los puros *standards*. Se trata aquí de plantearse cuál es el psicoanálisis que practicaría Calibán¹³⁹, seguramente diferente del de Próspero. Calibán analista que produce en su propia lengua, que practica no una versión degradada sino *diferente* del análisis de Próspero. Un análisis, incluso, del que Próspero quizás tenga algo que aprender.

¿Cómo reenviar la peste a Europa? Ésa podría ser una buena pregunta a desarrollar en nuestros encuentros. Esa *peste*, como

otras, introducida en el mismo acto de la conquista y que por vía de la invención devela la verdadera estofa ficcional del psicoanálisis¹⁴⁰, quizás constituya el contenido de nuestra misión en tanto psicoanalistas latinoamericanos: ¿Somos capaces de *contaminar*, en el mejor de los sentidos, un psicoanálisis estadounidense que descansa demasiado en premisas psicologizantes y en un bienestar burgués elusivo para nosotros, los que estamos al sur de las fronteras controladas por *sheriffs* texanos? ¿Podemos renovar la experiencia analítica que naufraga quizás cuando la práctica europea se adocena en un exceso de certezas y seguridades o en el control que subyace a la financiación del Estado?

Hablar al oído

En un conocido tríptico fotográfico de 1995, *Rompiendo una urna de la dinastía Han*, el artista chino Ai Weiwei aparece solo, parado frente a un muro en el momento en que acaba de soltar un jarrón de la dinastía en el poder entre 206 A.C. y 220 D.C. La secuencia de fotos en blanco y negro muestra respectivamente al artista apenas sosteniendo el jarrón en una, en la otra, mientras el artista ha abierto las manos, el jarrón aparece en el aire, a centímetros del piso, y en la tercera el jarrón hecho trizas ya contra el piso mientras el artista, con el mismo gesto impasible en las tres fotografías, sigue con las manos abiertas. Esta acción iconoclasta de un artista contemporáneo emblemático fue, según él mismo comentó, un modo de “liberarse del peso de la tradición”¹⁴¹. Lo que pone de manifiesto esta secuencia fotográfica, y la obra entera de Ai Weiwei, es hasta qué punto es posible *inventar* algo nuevo sin deshacerse del peso aplastante de la tradición. Quizás –sin necesidad de llegar al extremo de Weiwei, sin tirar al bebé con el agua sucia de la bañera– haga falta asumir la tradición con una cuota de traición, de lo contrario se convierte en una perorata vacía, una caricaturesca reivindicación de los orígenes que suele estar al servicio de algún poder, cuando no del Alzheimer. La tradición –entendida de una buena manera– nos obliga a releer todo el tiempo el pasado, traicionando lecturas previas –la fidelidad, dice Celan, pertenece al traidor¹⁴²– para no convertirla en un baluarte defensivo.

Cada época exige no un suplemento sobre la tradición, como se agregan los anuarios nuevos a una colección de revistas, sino una completa revisión y puesta a punto de lo acumulado que lea de nuevo/como nuevo todo lo anterior. Que arranque a la tradición, como quería Benjamin, del conformismo siempre a punto de avasallarla¹⁴³.

El concepto de tradición en psicoanálisis es indisoluble del de *nachträglichkeit* (“retroactividad”) y así se hace casi indiferenciable del de invención. Imaginamos que la tradición concierne al pasado y la invención al futuro, pero a partir de la inclusión de la retroactividad freudiana se rompe con cualquier idea de linealidad temporal. Si hay algo que se nombra como tradición es desde lo nuevo¹⁴⁴; si algo puede inventarse es a partir de una tradición. Desde ahí, contra lo que suele pensarse, *la tradición concierne al futuro*. No da cuenta de la pregunta por el origen, de dónde venimos, sino a la del destino: a qué queremos dar lugar. Tiene que ver menos con la identidad que con el proyecto y el deseo. Permítanme que apele a una metáfora, afín a la manera en que tradición e invención se imbrican al punto de tornarse indiferenciables: el psicoanálisis es una máquina retrofuturista¹⁴⁵ que debe su eficacia a su misma inactualidad¹⁴⁶.

El análisis debería asumir un carácter –inscripto en su ADN– que lo haga navegar a contracorriente. Y no sólo en esta época en que parece estar certificado el fin de la experiencia, sino en todas. Los psicoanalistas nunca sabemos bien cómo ubicarnos, si en la melancolía romántica que añora un pasado siempre mejor o en la mimética identificación con los emblemas de un progreso que nos deja afuera. ¿Cómo salir de este *impasse*? ¿Sobrevivirá el psicoanálisis, para muchos un artefacto *anacrónico*?

Algunos han apostado a incrementar las relaciones con el saber universitario o con las neurociencias, o el *lobby* frente al poder estatal¹⁴⁷. Nosotros reencontramos en cambio el territorio de la *experiencia* inherente a nuestra praxis lenguajera allí donde otros se esmeran en construir un *experimento*, y no quitamos un ápice de rigor a nuestra práctica al advertir que su formalización escapa a la de la ciencia, cosa que por otra parte los científicos advierten bien. Pues nos importa más la seriedad de nuestros procedimientos, la ética que enhebra nuestra posición y guía

nuestras intervenciones y la minucia de nuestro adiestramiento que la adhesión a una gestualidad y a un vocabulario científicos que las más de las veces no conduce sino a la impostura.

El del psicoanalista quizás sea el último refugio de un saber clínico que aun en la medicina tiende a desaparecer en el maremoto de la tecnología y la premura de los encuentros. Su consultorio puede ser el último escondite de la posibilidad de escuchar, en desaparición. Pero eso nos obliga a destaparnos los oídos: la sociedad percibe bien la diferencia entre quien escucha sin presupuestos y quien lo hace desde *clichés* vetustos. Es una cuestión de supervivencia: dudo que el analista como técnico vuelva a gozar del fervor social, si es que alguna vez lo tuvo. El psicoanalista como *oidor*, como oficiante de una escucha paciente e inédita, como clínico, por qué no como *sabio*¹⁴⁸, gozará de un futuro. Claro que eso nos obliga a repensarnos constantemente, a formarnos bebiendo desde numerosas fuentes y evaluar a cada palmo de nuestro camino si estamos a la altura de lo que nuestro oficio nos exige.

Recordarán *Fahrenheit 451*, la novela de Bradbury. Allí un gobierno totalitario emprende la destrucción de todos los libros, considerados responsables de convertir a sus lectores en diferentes, singulares. Cuando todo libro, en tanto objeto, parece condenado a la desaparición irremediable, unos cuantos hombres y mujeres se resisten aprendiéndoselos de memoria, libros preservados a partir de ese momento, y que recitarán a quien esté dispuesto a oírlos. Podemos imaginar a estos valientes pasando a otros la memoria letrada, al oído, uno por uno, evitando que se pierda. Como los personajes de *Fahrenheit 451*, los psicoanalistas somos los guardianes de cierta experiencia perdida. No me refiero aquí a la experiencia analítica tan sólo, sino a la experiencia a secas, que pareciera condenada a desaparecer. Y la transmitimos uno a uno, de analista a analizante, al oído¹⁴⁹, como un misterio, como un fuego que no debe apagarse, en el milagro de la transferencia. Y en ese sentido, si estamos a la altura de nuestra función, habrá psicoanálisis mientras haya psicoanalistas.

En el museo Tate Modern de Londres, en su enorme sala de turbinas, Ai Weiwei expuso, luego de romper su jarrón de

la tradición, una instalación llamada *Semillas de girasol*: un millón de pequeñas piezas de porcelana¹⁵⁰ que figuraban semillas estaban esparcidas por el piso. Cada una de ellas indistinguible en apariencia de las otras, fundida en un manto, era sin embargo única, pintada a mano por un artesano chino. La obra simbolizaba, según Weiwei, “la individualidad entre lo aparentemente uniforme”. Eso mismo que produce la experiencia de un análisis y que los analistas, como los héroes de Bradbury, debemos saber preservar.

Lo contemporáneo en psicoanálisis

Buenos Aires, 2012

Después de mayo del '68 Lacan acuña lo que llamó sus *cuatro discursos*. La contemporaneidad de la que hablamos es discursiva y las cuatro formas aisladas por Lacan pretendían, a partir de las profesiones imposibles freudianas (gobernar, educar, analizar, más un novedoso hacer desear), mostrar los modos posibles del lazo social. Las otras dos profesiones imposibles freudianas son “de antiguo consabidas”; lo novedoso en cambio fue la emergencia, en determinada coyuntura histórica, del discurso del analista. Fue el último –lógica y cronológicamente– en aparecer, y aún sigue siéndolo.

¿Hoy es más difícil gobernar, educar y analizar que antes? Francisco José gobernaba un imperio (el que Freud vio caer) donde el himno se cantaba en once lenguas, y hoy estallan ingobernables las nacionalidades. No son las mismas históricas las de Loudun, las de Charcot, las modelos contemporáneas o la histeria que se escucha más de lo que se ve.

Estaría por un lado el amo clásico, propio de una sociedad esclavista y feudal. Al mismo le sucedería –con ligeras variantes estructurales– el amo capitalista, cuyo dominio se inicia con la Revolución Industrial y bajo el cual se inventa el psicoanálisis. El discurso del amo se encuentra estructuralmente próximo al discurso universitario, ligado al educar, o a un modo de educar. Y su última forma, ligada a la era digital, a Internet, al predominio de los *gadgets* tecnológicos en nuestra cibercultura, sería la del discurso de los mercados, tal como lo llama Braunstein. El primero estaba ligado al surgimiento del libro como objeto artesanal, el segundo a la imprenta y la industrialización y difusión de la letra escrita, el tercero a la escritura digital, a la infinita reproducción sin soporte material de la información.

El discurso analítico, el más nuevo según Lacan, es el reverso del discurso del amo, su envés y podríamos considerarlo casi su consecuencia natural: lo que allí se excluye aparece retomado en el análisis. Frente a las variaciones del discurso del amo, vemos que el discurso analítico –en la modestia, en la indigencia de sus elementos– permanece bastante invariable, incluso fenomenológicamente.

No tengo nada contra la tecnología y, en tanto soporte, creo que hay que aprovecharla. Lo mismo en relación a cierta estética contemporánea que de a poco asoma cada vez más en nuestros

sitios web, en nuestras publicaciones y, aun no siendo central, es condición excluyente para que sean leídos. Pero lo cierto es que, en su núcleo duro, la tecnología psicoanalítica es bastante parecida a la de un siglo atrás y de una simpleza asombrosa: un modo de escucha, una consigna de hablar, un diván, un sillón. Todos nuestros esfuerzos teóricos durante cien años no han cambiado mucho esa sencilla estructura que hoy más que nunca es, a mi juicio, tan inactual como contemporánea. Es desde este observatorio anacrónico que vemos la contemporaneidad los analistas, es desde la extrañeza de mirar con instrumentos ópticos y no electrónicos que auscultamos nuestro tiempo y, pese a los cambios, encontramos invariantes, como el radical desacomodamiento del deseo humano. Freud lo construyó a partir de lo excluido, de lo sepultado por la represión: los sueños, los restos, los fallidos, las mismas histéricas como parias de la psiquiatría. A partir de la dominancia del discurso capitalista, como una consecuencia necesaria no aleatoria ni milagrosa, es que el psicoanálisis surge y se fortalece (no ha prosperado salvo en las democracias capitalistas, según Roudinesco, no por cuestiones imaginarias como la libertad sino por una nota estructural). Ese discurso muta de algún modo, pues muta el amo, que pasa a ser ese oscuro sujeto, que es todos o nadie, innominado pero para nada desinteresado, al que se conoce como “el mercado”.

De algún modo, en nuestra contemporaneidad no prevalece lo reprimido, como en tiempos del descubrimiento, sino lo *vaciado*. Es quizás el vacío de la experiencia lo que prevalece en nuestra cultura y retorna, en forma de mudez, de mostración, de imposibilidad de construir proyectos desiderativos, en nuestra clínica actual. Tal vez este tiempo presente, con la crisis del sujeto que sobrevendrá seguramente a partir de la crisis del capitalismo, de ese discurso de los mercados proteiforme pero cada vez más cuestionado en el Primer Mundo —donde todo parecía marchar bien—, no diste mucho de aquel tiempo seguramente de crisis también, donde se disgregaba el Imperio Austrohúngaro, aquel amo que gobernaba y cohesionaba a tantos pueblos y se alimentaba de tal mixtura como para parir el extraño invento del psicoanálisis.

¿Qué se mantiene y qué no del discurso analítico? Algo sí, en el sentido de clásico, algo no, y los objetos que el mercado ofrece

ocluyen con mayor eficacia el vacío, el desacomodamiento estructural (al igual que el amor, sólo que más eficazmente, pues alguien puede soñar que si con un partenaire no, con otro quizás sí, o con otro... hasta darse cuenta de que con ninguno habrá una unión sin fisuras; no sé si sucede lo mismo cuando la falta se sutura con un iPhone o un iPad: no hay tiempo para encontrar que el pequeño *gadget* no encierra lo que promete pues ya el mercado ofrece una nueva versión que sitúa la frontera más lejos aun, obsolescencia programada le llaman, perpetuación del encuentro con la falta).

La pregunta que cabe plantearse es la de la contemporaneidad. ¿Cuál es el *Zeitgeist* de esta época? ¿Estamos en condiciones de “pescarlo”? Lo contemporáneo probablemente escape a cualquier definición y se reduzca a una pregunta por lo contemporáneo. Así funcionan la subjetividad y la identidad en psicoanálisis, re-nuentes a cualquier captura, motor de un intenso trabajo. El arte contemporáneo, por ejemplo, tiene una relación con la pregunta –la que genera en el espectador– y no se deja apresar fácilmente en definiciones. Pero intentemos deslindar algunas características.

1

El tema del XXIX Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis de San Pablo¹⁵¹ era acorde a la reflexión en torno a la cual gira este *symposium*: tradición-invencción, y de algún modo se discutió acerca del lugar de lo contemporáneo en psicoanálisis. En la misma ciudad, cerca del congreso, se desarrollaba la Trigésima Bienal de San Pablo, la segunda en importancia del mundo luego de la de Venecia. Si hemos de creer a Freud, a Lacan o a Winnicott en cuanto a la delantera que los artistas nos llevan a los analistas, habría que pensar que mientras nosotros discutíamos en la sede del congreso, algo de lo verdaderamente contemporáneo estaba acuñándose en otro lado. Los colegas, en cuanto podían, se escapaban del congreso para ir a la bienal, lo cual creo que habla bien de nosotros y quizás del futuro del psicoanálisis.

La primera característica, entonces, es que lo contemporáneo está en otro lado. Una característica preliminar de la exploración de lo contemporáneo en el análisis podría ser que hay que

buscarlo afuera. En ese sentido, el análisis se encierra cuando pretende alimentarse sólo de los avances endogámicos en su propio discurso; el precio que se paga es el de la repetición.

2

Al volver, había una suerte de relato compartido: la bienal no era gran cosa, excepto la exhibición de Artúro Bispo do Rosário. Sus trabajos se exponían en el primer piso, en un lugar notable, y dejaban encantados a quien pasara por allí. El artista estuvo internado en un hospicio, y trabajaba bajo el comando divino que lo conminaba a recrear el mundo, ignorante siquiera de ser un artista. Así, aislado del mundo artístico, se convirtió en uno de los íconos del arte contemporáneo brasileño, representante de su país en la bienal de Venecia. Lejos de cualquier afán contemporáneo, lejos de cualquier moda o del aire de cualquier vanguardia.

Segunda característica entonces de lo que podríamos considerar contemporáneo en psicoanálisis, tal como Bispo do Rosário nos enseña: extrañarnos de cualquier *intención* de ser contemporáneo, evitar cualquier afán apresurado de vibrar con los tiempos que nos tocan.

3

Bispo do Rosário trabaja con restos. Y ésta bien puede ser una tercera característica de lo contemporáneo en psicoanálisis. El psicoanálisis sigue ocupándose de los restos, sólo que antes eran sueños, fallidos, histéricas, y ahora se trata del malestar que no satura ni sutura ningún *gadget*, la hiancia subjetiva que reaparece, la experiencia perdida, el amor, gran forcluido del discurso capitalista.

Una paciente bien contemporánea me relataba un sueño con mucha prevención: había algo caliente, un incendio, no podía hablar; para poder hacerlo, en el relato del sueño reemplaza mi propio nombre refiriéndose a “un hombre”. Era yo mismo, y ella con un bebé iba abrazada camino al zoológico. Esta paciente no tenía el menor empacho en contar una gran variedad de disipadas conductas eróticas (en las que incurría sin ningún

problema), consumo de sustancias y frecuentación de amistades variopintas. El amor, en su presentación transferencial, el gran forcluido en el discurso capitalista, que deja la castración y por ende los asuntos del amor de lado.

4

El trabajo de Bispo do Rosário es además, claramente, un trabajo delirante. Delirante en el sentido original de “salirse del surco”, delirante por lo extraño, bizarro. El psicoanálisis, aun hoy, aun en una época que parece acostumbrada a todo, imposible de sorprender, sigue siendo algo extraño, algo raro, y quienes se permiten introducirse en él, quienes se escuchan hablar de un modo inédito, tarde o temprano lo reconocen. Otra característica que hace a la contemporaneidad del psicoanálisis es entonces su rareza, su radical extrañeza –Susan Sontag ha reparado incluso en la estética de la situación analítica, casi una instalación de arte contemporáneo–, que creo jamás hay que perder de vista asimilándolo a una profesión como cualquier otra.

5

La obra de Bispo de Rosário, que por momentos parece de avanzada, por momentos antigua, similar a cierto dadaísmo pasado de moda o a un arte regional o algo que va más lejos que cualquier otra cosa, se forjó a contracorriente (se trataba de un marino también) de cualquier movimiento contemporáneo.

Me veo tentado a decir que ser contemporáneo en psicoanálisis es nadar a contracorriente. Y ésta bien podría ser una quinta característica. *Ir contra* es contemporáneo. Sólo que se trataría de una característica paradójica, pues nos encontramos con que siempre el psicoanálisis digno de tal nombre ha nadado a contracorriente. Hay cierta matriz subversiva en el psicoanálisis, producto de la introducción del discurso del inconciente en la paz chata de la conciencia: introdujo el sexo en épocas victorianas en las que no se hablaba de sexo y hoy, cuando quizás se habla demasiado de sexo, introduce la dimensión del pudor, de la intimidad perdida al ser publicada en cualquier red social a diario.

6

Un modo de navegar a contracorriente hoy es ser deliberadamente anacrónico. Creo que hay allí un rasgo de contemporaneidad, y podría situar esto como una sexta característica de la contemporaneidad en psicoanálisis: psicoanálisis *vintage*. Psicoanálisis al modo del Bactrim. Psicoanálisis como discos de vinilo en la época de los iPods. Más raro, menos masivo aunque reducto de una calidad inédita, posibilita que se escuche un rango de sonidos que permanece mudo en cualquier otro dispositivo. Tensando la cuerda de la cita de Agamben (*¿Qué es ser contemporáneo?*, texto que tan bien cabe al psicoanálisis), el mismo es contemporáneo *justamente por ser inactual*.

Creo que alinearse, como se propone casi como algo que no amerita discusión, con un modelo que privilegie las neurociencias, es exactamente lo contrario de lo que hay que hacer. Esa mimesis con el futuro en forma de progreso sólo puede perjudicarnos, y habría que ver qué conviene modernizar, qué es modernizar, hasta dónde hay que llevar el psicoanálisis en el afán de adecuarlo a estos tiempos. Y qué del pasado es lo esencial y qué lo accesorio, dónde está el núcleo duro, la verdad desnuda, del psicoanálisis. Creo que no está en las teorías más o menos novedosas ni en ciertas formas estandarizadas elevadas al lugar de *nec plus ultra*, sino en el dispositivo de proverbial simpleza, en unas pocas reglas, en la confianza en el inconciente. Deslindar lo que ocupa el lugar del deseo y el lugar del resto diurno en el sueño contemporáneo.

Se puede no encajar con el tiempo mirando al pasado, en las figuras de la nostalgia, pero también mirando al futuro, en las ilusiones del progreso eterno. Vayamos un poco más allá: ¿se puede ser estructuralmente anacrónico, ni nostálgico de un pasado que quizás nunca fue ni anhelante de un futuro que quizás no sea? Ser clásico o anacrónico no debería ser una coartada para gozar del pasado y de la queja de que los tiempos dorados se han ido. En ese sentido, hay que estar en absoluta sintonía con la tecnología, con el diseño, con los modos de presentar lo que queremos decir. Pero a la vez pensar si en nuestro afán para estar a tono con la época no corremos el riesgo de hundirnos más: hay que precisar el arte de la natación (brazada, estilo propio y no movimiento desordenado). Horizonte de la época sí, pero a condición de delimitarlo con

precisión: la presión de la moda a veces hace más mal que bien, las angustias y la impotencia a veces duplican los males que con nuestros manotazos pretendemos remediar.

La pureza, la belleza de lo clásico: no hay manera de ser correctamente contemporáneo sin haber pasado por lo clásico (Picasso inventa el cubismo luego de distintos períodos; Rothko llega al expresionismo abstracto luego de haber sido figurativo; los bailarines que no tienen formación clásica no bailan igual danza contemporánea; olvidarse lo que se sabe para improvisar en jazz). Ser contemporáneo es entonces ser clásico, abreviar en lo clásico más que en los últimos adelantos de la moda, en las tentaciones del llamado progreso.

En mayo del '68, los revoltosos enarbolaban una consigna en forma de oxímoron: *seamos realistas, pidamos lo imposible*. Seamos contemporáneos, podríamos decir, es decir clásicos, o anacrónicos.

7

El observatorio analítico mira el cielo para pesquisar, en la permanencia de los astros, justamente lo que en cada época escapa a lo fugaz, a la moda. En un cuadro de Paul Klee que tenía Walter Benjamin, *Angelus Novus*, el ángel (de la historia) es arrastrado por la tempestad mirando hacia atrás, espantado, viendo la historia como un montón de ruinas. Hay ahí una visión del pasado arrastrado hacia el futuro. Podríamos imaginar cómo sería y qué vería el ángel del psicoanálisis, al que también imagino vuelto de espaldas, mirando hacia atrás mientras un fuerte viento lo impulsa, mal que le pese, hacia el futuro. ¿Mira extasiado un tiempo de gloria perdido? ¿Mira con nostalgia algo que no será más, si es que alguna vez fue?

Podemos pensar cómo debería mirar el ángel para ser contemporáneo: de soslayo, con los ojos entrecerrados, desconfiado. Séptima característica entonces: lo contemporáneo sólo se advierte de soslayo, al sesgo, en el detalle, nunca con la ruidosa evidencia de la moda, aunque se trate de la moda científica. Pensar que somos contemporáneos si atendemos por Skype es ubicarnos como esos padres que se hacen los cancheros para llegar a sus hijos, y pretenden utilizar su jerga o vestir su ropa: padres amenazados siempre por el ridículo.

**¿De qué hablamos cuando hablamos de analizar?
Psicoanálisis y escritura**

Porto Alegre, 2013

Hablar de cualquier cosa/hablar de lo mismo

Cuando me invitaron a dar la conferencia que dio origen a este texto, dije que sí. Luego me pidieron un título, y propuse uno que se me había ocurrido, tan general que me permitiera *hablar de cualquier cosa*, pues aún no sabía de qué hablaría. Pero sabemos que *hablar de cualquier cosa*, justamente, es el nudo de nuestra regla fundamental, aquello que pone en marcha un análisis. Sabemos que uno nunca habla de cualquier cosa. Quizás hablemos siempre de lo mismo, de un modo u otro, y parte de la tarea de un analista consista en aislar, posibilitar que decante aquello de lo cual cada sujeto se ha pasado la vida hablando.

Escuchar, hablar

Cuando propuse el título, que funcionó luego como una constrictión, lo hice siguiendo ecos de otros títulos: el de un libro de relatos de Raymond Carver, *De qué hablamos cuando hablamos de amor*, a partir del cual el escritor japonés Haruki Murakami parafraseó el título de su ensayo *De qué hablo cuando hablo de correr*. En el título que elegí resuenan tanto el *amor* como el *cuero* que el correr pone en escena, ambos implicados en el acto de analizar. Desglosemos ese acto de analizar, que consiste en un sencillo dispositivo donde se ejecutan dos acciones, hablar y escuchar, o mejor al revés: escuchar y hablar. Más allá de los orígenes del dispositivo, en el que mujeres como Anna O. o Emmy von N. eran quienes hablaban, obligando así a Breuer y a Freud a escuchar, hoy –una vez inventado el psicoanálisis– es porque proponemos cierto modo de escucha que propiciamos que alguien hable. Escuchamos, entonces alguien habla.

En su libro, Murakami reflexiona sobre la escritura y más allá de la escritura sobre el trabajo creativo en general, a partir de su experiencia como maratonista. Más allá de una yuxtaposición casi surrealista (pues el encuentro fortuito del *footing* y la literatura no se aleja demasiado de aquél del paraguas y la máquina de coser en una mesa de disección que pedía Lautréamont), Murakami concibe la auténtica tarea creativa como un modo de *procesar toxinas*. Esas toxinas –inherentes a la existencia humana y sin las cuales ninguna historia puede inventarse– son las que

ha de rescatar arduamente el artista de su interior. Para poder metabolizarlas precisa primero hacerlas aparecer, y tal operatoria, la que manipulará las toxinas para convertirlas en arte, exige un estado de salud muy cuidado¹⁵². De allí la rutina de correr y vida sana que aleja a Murakami del estereotipo del escritor maldito, aquél que puede decir algo del infierno sólo porque lo transita a diario en una bohemia penosa y desarreglada.

Propongo que consideremos que nosotros también, en tanto analistas, debemos lidiar con esas toxinas inherentes a las historias que escuchamos día a día. Podemos pensar en qué consisten, podemos nombrarlas o incluso teorizarlas. A la vez, algo debemos poder hacer con ellas para poder seguir ejerciendo nuestro oficio.

A menudo me sucede, y supongo que es una experiencia compartida por muchos, dirigirme al consultorio, donde recibo uno tras otro a muchos pacientes por día, sin experimentar mayor cansancio. Al fin y al cabo, es un trabajo sedentario el del analista. Finaliza mi jornada y vuelvo a casa, a veces pensando en algunas cosas por hacer, sea responder correos o escribir o leer algo, y de pronto me descubro incapaz, incapaz por completo de realizar cualquier actividad que demande concentración. En ese momento, como si de pronto una nube ocultara el sol, un cansancio absoluto se me evidencia por primera vez en el día, un cansancio que sin embargo es efecto indudable de ese día de trabajo. A propósito, contaré un chiste: dos analistas, novato uno, experimentado el otro, tienen sus consultorios en el mismo edificio, en el East Side de Manhattan. Ambos atienden de la noche a la mañana y suelen cruzarse en el ascensor, tanto al comenzar como al terminar el día. Al cabo de la jornada, el analista mayor luce fresco y lozano, como si acabara de levantarse, mientras el analista joven, agotado, ojeroso, revela el trabajo de todo el día tanto en su fisonomía como en su atuendo. El analista joven observa con atención, día a día, a su colega mayor. Cierta vez, al salir del ascensor al cabo de una jornada agotadora, no se contiene y le pregunta:

—Oiga, disculpe que le pregunte: lo veo llegar al consultorio cada mañana, a la misma hora que yo, escucha —como yo— a pacientes todo el día, quienes imagino —como los míos— le llevan todo el sufrimiento y el malhumor de la ciudad. Luego de haberlos escuchado

se retira como si nada, contento y arreglado, saludable y liviano, y míreme a mí, hecho un desastre, agotado e incapaz de nada.

—¿Escuchar?—contesta entonces el analista mayor sin perder la compostura— ¿Quién los escucha?

Esta pequeña historia encierra un grano de verdad. Evidentemente, algo ha aprendido a hacer el analista experimentado que el novato aún no. Cabe pensar que, si el cansancio se deposita en mí del modo en que lo hace al cabo del día, quizás esté —al contrario de lo que me gustaría pensar— más cerca del novato que del experimentado. Nuestro par de analistas neoyorquinos se une a Murakami de algún modo, pues podemos preguntarnos: si procesar las toxinas propias es trabajoso, ¿qué sucederá cuando el trabajo de uno es de algún modo metabolizar las toxinas ajenas, y ello durante largas horas día tras día? ¿Hay un modo de escuchar que nos permita no sólo seguir escuchando sino vivir de un modo saludable, no sólo como esperamos que puedan vivir nuestros pacientes sino, como piensa Murakami, lo suficientemente saludables como para seguir lidiando con las toxinas de otros? ¿En qué consiste escuchar en psicoanálisis? Y, en este contexto, intentaré pensar si tal modo de escuchar guarda alguna relación con la escritura.

Cada uno puede conceptualizar esas toxinas como mejor le parezca. Un modo posible es pensarlo en términos de *goce*, esa categoría que desarrolla Lacan a partir del más allá del placer freudiano. En el hablar en psicoanálisis se produce una transmutación del goce: el goce del síntoma se libera al convertirse en un goce ligado a la palabra. Cada analizante, cuando *habla*, a la vez que encuentra un goce inédito resigna otro, y cuando *paga*, cediendo así una porción de su goce, algo sucede también con nosotros, los receptores tanto de la palabra hablada como del pago. Los analistas nos hacemos depositarios de un goce residual, hay una transferencia de goce que termina en nosotros, como en un resumidero. Quizás debamos aprender algo del experimentado analista del chiste. Los analistas *pagamos* por el ejercicio de nuestra función, nosotros también, como dice Lacan, con *palabras* —cuando interpretamos— y con nuestra *persona* en tanto la prestamos como soporte de la transferencia, y también a partir del encuentro con nuestra propia *carencia*¹⁵³. Quizás por eso

hablamos en nuestros reanálisis, hablamos y a la vez pagamos a otro, sacrificando también parte de nuestro goce. Y quizás también por eso escribimos, como un modo de deshacernos de ese saldo de goce enfermante. Hay algo ahí que nos aproxima, me parece, a la escritura del *testimonio*, como si dar cuenta de algo ligado al horror fuera la única forma de preservarse de él.

Alquimia de la escucha y la escritura

Nosotros escuchamos, es evidente. Palabras y silencios que dan, entre otras cosas, realce a las palabras, como la muerte da realce a la vida. Esas palabras que profieren nuestros analizantes, podríamos conjeturar, responden a una voz íntima que escuchan, o a algo de su cuerpo que pone en marcha automáticamente las palabras que asocian, o a la maquinaria significativa que los habla, que habla a través de ellos.

Los escritores construyen sus textos respondiendo a las mismas circunstancias: una voz íntima, una maquinaria significativa, un cuerpo que secreta discurso en tanto que está atravesado, cortajeado, amortajado incluso por las palabras¹⁵⁴. Luego el lector los lee, los reconvierte en esa voz íntima que le habla, la del autor, que se mixtura, se aparea con la propia y le resuena –cuando el texto cumple su misión– como si le hablara a él mismo y sólo a él.

Si suprimimos la interfaz del texto escrito que se lee y consideramos texto a las palabras asociadas en una sesión, si consideramos texto a lo que se escucha, a lo que se lee en lo que se escucha, bien podríamos encontrarnos allí en tanto psicoanalistas.

Hasta el siglo X prácticamente no existía la lectura silenciosa¹⁵⁵. Así, leer era sinónimo de leer en voz alta. Las palabras escritas, desde las tablillas sumerias en adelante, estaban destinadas a pronunciarse en voz alta. La conocida frase *Scripta manent, verba volant*¹⁵⁶ tiene un sentido distinto al actual, que privilegia la permanencia del texto: las palabras escritas eran puestas a volar por la voz, lo cual las elevaba. Los idiomas bíblicos usan el mismo verbo para leer que para hablar. Incluso la escritura cuneiforme se oía¹⁵⁷. Los escritores antiguos daban por sentado que sus lectores *oían* el texto en lugar de sólo verlo, a la vez que enuncian cada palabra mientras componían las frases. Pocas personas

sabían leer y las lecturas públicas eran frecuentes. Muchas frases hoy dan cuenta de este origen vocal de la escritura y la lectura, por ejemplo cuando se habla de “prestar oídos a un relato”, o cuando decimos “tal autor me dice...”, o cuando nos parece que un texto “no suena bien”¹⁵⁸. Todo el cuerpo participaba en el acto de lectura, tanto como participa en el acto de hablar o de escuchar. Había entonces cierta alquimia entre esa *voz* íntima que se transmutaba en *texto* y para ser leída volvía a convertirse en *voz* audible.

¿Qué sucede con esos textos –hechos de *lalengua*– que escuchamos? Los escuchamos, claro, con ese modo particular que es la atención flotante, evocan, convocan, se densifican en la palabra oportuna de la interpretación, esa variante de la puntuación (otra adquisición tardía, de cuando los textos comenzaron a ser leídos de modo silencioso, como textos, al igual que los paréntesis de los que hago uso aquí). A veces esos textos escuchados permanecen como restos tóxicos, como las toxinas de Murakami. A veces nos enferman, y habría que explorar mejor el terreno de las enfermedades profesionales del analista. Y a menudo, quizás demasiado a menudo, o no, se verá, escribimos para lidiar con ellos, para deshacernos de ellos o para convertirlos en otra cosa.

Escribir, leer

Siempre ha existido una notable relación entre literatura y psicoanálisis. Sabemos de sobra acerca de la delantera que nos llevan los poetas, atestiguada por Freud, por Lacan, por Winnicott y por cualquiera que deje por un rato los textos psicoanalíticos para leer literatura –práctica que en el mundo contemporáneo encuentra un lugar al menos tan exiguo e incómodo como la de analizarse–, pero ese saber tiende a convertirse en un lugar común, que ya no dice mucho. Están por un lado los escritores que no tienen nada que ver con el análisis, y que sin embargo nos han inspirado o nos inspiran: los clásicos griegos o Shakespeare, entre tantos otros. Muchos pueden, precisamente por el tenor de su trabajo, prescindir del psicoanálisis sin que eso les genere problema alguno. Baste como ejemplo Primo Levi –el escritor, no sólo el sobreviviente–, para quien escribir equivalía a tenderse

en el diván de Freud. Para los escritores contemporáneos, de un siglo a esta parte, es sin embargo difícil eludir el psicoanálisis.

Por otro lado, están los escritores que han tomado nuestra extraña práctica como objeto, materia prima o como marco de sus relatos, y aquéllos cuyas obras no habrían existido sin el descubrimiento freudiano. Piglia dice que Joyce, el mayor escritor del siglo pasado, no habría existido sin Freud. El psicoanálisis ha sido tabla de salvación para muchos escritores analizantes, nada raro en nuestra contemporaneidad. Ello redundaría en su beneficio y también en el nuestro: algunas de las invenciones teóricas del análisis encuentran su inspiración o su confirmación en la verdad de los textos literarios. Me gusta pensar que las teorías de Bion o las de Dolto o Pontalis tuvieron su origen en la escucha privilegiada de algunos de sus analizantes, como Samuel Beckett o Georges Perec, esos perspicaces investigadores de lo humano. Me gusta pensar incluso que un analista puede casi participar de la obra que escribe un analizante, sin saberlo, como sucedió en el terreno del arte con Louise Bourgeois. Y están también aquéllos que de analizantes se convirtieron en analistas, los *escritores analistas*. Entre ellos hay muchos que, en caso de poder convertir la escritura en profesión, dejan el análisis o lo relegan apenas a un modo de ganarse la vida más regular y predecible que la escritura. Están también los que dejan la escritura, menos quizás. De un modo u otro, es indudable que existe una fertilización mutua entre escritores y psicoanalistas. Piglia cuenta que el psicoanálisis es deudor de dos grandes temas de la literatura: la tragedia y el relato policial. Y finalmente están, y aquí nos detendremos, no los analistas escritores sino los analistas que escriben.

-Por un lado los analistas que escriben sin mayor pretensión estilística, como si fuera tan sólo un modo de comunicación científica.

-Y por otro los que conciben la escritura como un modo íntimamente vinculado al psicoanálisis.

Roland Barthes distinguiría quizás entre:

-analistas *escribientes*, quienes creen que la lengua es un puro instrumento del pensamiento y ven en el lenguaje sólo una herramienta;

-analistas *escritores*, para quienes el lenguaje es en cambio un lugar dialéctico en el que las cosas se hacen y se deshacen, donde sumergen y deshacen su propia subjetividad¹⁵⁹.

Podríamos pensar –luego lo veremos– que ambos tipos de analistas que escriben precisan de modos de escritura e incluso de publicaciones distintas.

Epidemia del hablar y del escribir en psicoanálisis

“Nunca se debe dejar de contener la pluma si no se tiene algo que escribir más valioso que el silencio.”¹⁶⁰ Estas palabras fueron escritas en el siglo XVIII, antes de la explosión editorial de nuestros días. Allí el abate Dinouart nos advertía acerca de “la pasión de escribir demasiado”. Un anticipo –doscientos años antes– de las luminosas palabras de Wittgenstein: “es difícil decir algo que sea tan bueno como no decir nada.”

Cierta vez un colega, no sin alguna torpeza y evitando una confrontación franca, ponía reparos al surgimiento de nuevas revistas psicoanalíticas diciendo que “los analistas no leemos mucho”. Disiento profundamente con él. Leemos en el día a día de la clínica, y también leemos muchos textos de y sobre psicoanálisis. El problema es que pareciera habitarnos una suerte de *grafomanía*, tal es la sobreabundancia de textos por leer... La escritura en psicoanálisis, la escritura de los analistas, excede en mucho el lugar de la escritura en cualquier otra disciplina. No hay tiempo para estar actualizado frente a todo lo que se publica, y mucho de lo que se escribe –tengo la impresión– no será jamás leído. Quien haya tenido oportunidad de organizar congresos de alguna magnitud, tan habituales entre nosotros, tendrá seguramente una impresión parecida: los analistas –al menos en buena medida– no solemos ir a los congresos a escuchar. Vamos a hablar. Y no me refiero a discutir, preguntar, participar activamente, sino a exponer, a leer los trabajos escritos por cada quien. Estamos tan acostumbrados a ello¹⁶¹ que no reparamos lo suficiente en su extrañeza. En otras disciplinas existen también los congresos, claro, pero en general se va a escuchar las actualizaciones, las ideas de algunos científicos destacados. A nadie se le ocurre pensar que para ir a un congreso hay que llevar un trabajo. Y entre nosotros pocos son los que viajarían si no es para hablar, para testimoniar acerca de su clínica. Eso lo saben los organizadores, que en general suelen ser bastante contemplativos

a la hora de aceptar trabajos. Una visión apresurada haría hincapié en la vanidad de los analistas, en su narcisismo irredimible –claro que también lo hay–, pero me parece que se trata más bien de una nota estructural. Esas cantidades ingentes de textos sin lectores o público han de ocupar otra función, sino para quien lee, al menos para quien escribe. Y allí habría que retomar a Murakami y su arte de correr.

El analizante habla, el analista escucha... y escribe. No creo que esos escritos –que en su grado cero podrían ser el texto que escribe un analista mientras su analizante habla, esa *transcripción* desaconsejada por Freud en su instantaneidad– tengan en verdad siempre como destinatario al otro que escucha. No están hechos para ser leídos, discutidos. Al menos no primariamente, no de modo fundamental. Están hechos para el mismo analista: son modos de procesar las toxinas de su trabajo.

Cuerpo y escritura

Hay una relación indudable entre el cuerpo y la escritura. Somos carne hecha cuerpo por la intervención de lo simbólico. Puede pensarse desde muchos lugares la relación entre cuerpo y psicoanálisis, pero interesa aquí un pequeño recorte, ligado a lo que vengo planteando. El neologismo inventado por Lacan, *lengua*, tiene mucho que aportar en la relación de las palabras y el cuerpo, en la incidencia del lenguaje sobre el cuerpo. Esa lengua primera, hecha de palabras fundantes y tramadas en la lengua materna, materia de la que está hecha el lenguaje, sostén del inconciente y generadora de afectos en tanto efectos.

Así como hay cierto tipo de arte que trabaja con los desechos del cuerpo, hay también una escritura de desechos, un destilado de desechos hechos escritura. Quizás Beckett sea un paradigma de ello¹⁶². Nosotros, los analistas, también operamos de algún modo con los desechos, y los desechos están ligados al cuerpo. Es la intervención del cuerpo lo que diferencia al psicoanálisis de cualquier filosofía. El lugar de resto que el dispositivo analítico asigna al analista tiene consecuencias, y con eso escuchado el analista ha de hacer algo. En general habla o, más precisamente, escribe. La *escritura* psicoanalítica (no necesariamente todos los

escritos psicoanalíticos, según veremos) podría constituir quizás un nuevo género literario. Esos desechos anidan o al menos tienen alguna expresión en el cuerpo, como podemos colegir del chiste de los analistas neoyorquinos. Al menos encuentro allí alguna razón de lo que me pasa habitualmente, y me pasó también cuando pensaba sobre qué hablaría en esta conferencia para la cual sólo había indicado un título. Intento caminar por la montaña cerca de donde vivo y se produce un curioso mecanismo: las ideas aparecen sólo cuando el cuerpo se activa. Puedo estar sin ninguna ocurrencia, pero en cuanto mi cuerpo empieza a moverse las historias aparecen –como sucedía con los tatuajes del cuerpo del hombre ilustrado de Bradbury al ser puestos bajo la mirada–, las conexiones empiezan a activarse y las ideas –pocas o muchas, buenas o malas– que pueda parir surgen.

Barthes hace una distinción interesante entre tres prácticas que modulan de distinto modo *el viaje del cuerpo del sujeto a través del lenguaje*. Podemos asimilarlas a lo que intento puntuar aquí:

-En primer lugar el habla, donde el cuerpo está quizás demasiado presente de una manera histérica.

-En segundo lugar lo escrito, asimilable a lo que se transcribe, donde el cuerpo está demasiado ausente quizás de una manera castradora (y donde creemos encontrar ese modo grafomaniaco con el que nos solazamos los analistas en las distintas formas de transcripción de lo que sucede en un análisis).

-En tercer lugar, la escritura, donde el cuerpo reaparece de un modo indirecto, mesurado, justo, musical, donde algo del goce se hace presente. Éste es según Barthes el lugar de la verdadera enunciación, y quizás sea el tipo de actividad donde nuestras publicaciones puedan ayudar a pasar del escrito a la escritura.

¿Qué lengua para el psicoanálisis?

En un libro bastante crítico con el psicoanálisis¹⁶³, que si se sabe leer enseña más que tanta bibliografía laudatoria, repetitiva, más interesada en reafirmar una identidad que en dar lugar a lo nuevo que interpele lo conocido, los autores desarrollan el concepto de “lengua y literatura menores”. Tiene que ver con el acento especial que le da un lenguaje oprimido, marginal, a una lengua

“mayor”. No se trata de un idioma menor sino de lo que escribe una minoría dentro de una lengua mayor, donde:

-El lenguaje “se ve afectado por un fuerte coeficiente de des-territorialización”. Son ejemplos el inglés que hablan los negros en EE.UU. o la literatura irlandesa en lengua inglesa, o el alemán de los judíos checos como Kafka, tan cercano probablemente al alemán de Freud.

Las lenguas menores, cuentan Deleuze y Guattari:

-Fertilizan a las mayores y sus ilusiones omniexplicativas les dan su apropiado “coeficiente de subdesarrollo”.

-En ellas todo es político y a la vez todo adquiere un valor colectivo.

-Y se generan, más que maestros, “dispositivos colectivos de enunciación”.

Esto encierra un enorme potencial, e incluso los autores piensan que “aquél que ha tenido la desgracia de nacer en un país de literatura mayor debe escribir en su lengua como un judío checo escribe en alemán o como un uzbekistano escribe en ruso. Escribir como un perro que escarba su hoyo, una rata que hace su madriguera. Para eso: encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto”.

En esa línea, podría pensarse que el psicoanálisis sin duda se escribe –siempre– en lengua menor. El alemán de Freud lo era, era un alemán –mi conocimiento es muy rudimentario para apreciarlo, pero el premio Goethe y su fama de estilista de la lengua parecen indicarlo– que no pecaba de torpeza alguna; y sólo así, desde esa extranjería introducida en la lengua mayor del imperio austrohúngaro desde la minoría judía, apenas una del racimo de nacionalidades que habitaba el imperio, es que algo nuevo pudo aparecer en la faz de la tierra. El inglés de Melanie Klein y el de Anna Freud, o el de la *troika* emigrada a EE.UU., han de haber tenido seguramente ese acento extranjero, esa marca de lengua menor que interpela a la mayor haciéndole ver sus costuras¹⁶⁴. Ese inglés debía de ser seguramente distinto al de Ernest Jones, el gran político de la internacionalización del psicoanálisis. El francés es un idioma mayor y colonial si se quiere: no han de ser el mismo francés el de Aimé Césaire, poeta –quien escribió sobre Calibán en *Una tempestad*–, o el de Franz Fanon,

psiquiatra y teórico de la descolonización, ambos nacidos en la Martinica francesa, que el de Proust o el de Lacan. Pero en relación a lo que se ha convertido en la *lingua franca* del mundo y del psicoanálisis en particular, el inglés, funciona como una lengua menor. Lacan se ocupó de interpelar profusamente a los autores ingleses y también de rescatar cierta potencia de Freud que se había perdido en traducciones *standard*¹⁶⁵.

El inglés no tensionado por las diferencias, por los matices, el inglés aséptico y descriptivo, tras su fachada de posibilidad de común entendimiento y de divulgación del psicoanálisis en el plano internacional, está en las antípodas de esta potencia de la lengua menor. Y no porque no sea una hermosa lengua, imprescindible, en la que me empeño desde que tengo razón. Más bien porque implica —claro que en un aspecto neopositivista, en su pretensión de comunicación universal pura y dura, en su versión no contaminada por las lenguas menores— un ideal de transmisión sin fisuras, sin malentendidos, implica un modo de pensar el psicoanálisis (una lengua es un modo de pensamiento, es la matriz que modela el modo en que los pensamientos pueden ser formulados para quien los piensa) que achata, uniformiza, además de ubicar a todos quienes no la tienen como lengua madre en un lugar desfavorable. En su evidente practicidad, sin embargo reduce al psicoanálisis, del que pueden decirse sin duda muchas cosas valiosas, pero no ciertamente que sea una disciplina o un conocimiento práctico o directamente utilitarista. Por otra parte, si lo convertimos en un rasero general, universal, logramos una lengua de intercambio donde algo de nuestra especificidad, ésa que anida en la extranjería de la lengua menor, se pierde. Y el psicoanálisis termina, de ese modo, deviniendo una psicoterapia más.

Quien haya tenido “la desgracia” de hablar una lengua mayor, entonces, necesita recuperar lo menor, procurarse —si es que aspira a decir algo nuevo en nuestro territorio— ese lugar de extranjería necesaria: “estar en la propia lengua como un extranjero”. Con palabras bellas y subversivas, Deleuze y Guattari se (y nos) preguntan: “¿Cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor [un psicoanálisis menor, diríamos nosotros] capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria?”

¿Cómo volvemos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua?” El lugar de lengua menor, como el de extranjería, no es un lugar absoluto sino relativo. El castellano que hablo es menor –hablo en términos de poder y no en cantidad de hablantes– en relación al inglés; en cambio se sitúa frente a la lengua portuguesa como una lengua mayor. La historia del psicoanálisis en nuestro continente, el peso de los pioneros argentinos, de la APA y de sus escisiones, la importancia de la industria editorial, creo, han tornado más poderoso el psicoanálisis en castellano. De hecho es una de las lenguas oficiales de IPA, cuando el portugués no lo es. De ahí que los brasileros lean con más asiduidad a autores hispanohablantes que nosotros a lusoparlantes, y entiendan el español mejor de lo que nosotros entendemos su portugués. Y he ahí una clara desventaja para mí, que me he criado en una lengua que en Latinoamérica se comporta como lengua mayor. Interpelar el castellano desde el portugués ha sido una experiencia que aún no termino de agradecer lo suficiente.

En el *staff* de *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* intentamos, casi sin habérselo formulado, dar cuerpo al sueño de Umberto Eco. Cuando éste pensaba en los desafíos de una Europa multilingüística, pensaba que no se trataba de que uno aprendiera la lengua del otro para expresarse –menos que menos que se expresara en una lengua supuestamente universal–, sino de que cada uno pudiera hablar en su propia lengua y ser comprendido¹⁶⁶. Una lengua es un modo de pensar, no nos expresamos igual en una lengua que no es la nuestra¹⁶⁷. En *Calibán*¹⁶⁸ cada uno habla en su lengua y, no sin dificultades, nos entendemos. Lo que no significa sustraernos al radical malentendido que habita a la especie humana, sino en todo caso hacer algo con eso.

¿Qué lengua para el psicoanálisis entonces? Cualquiera, siempre y cuando se la piense, se la escriba, se la hable como lengua menor. Nuestras publicaciones latinoamericanas se escriben en lenguas menores frente a las de las metrópolis productoras de saber analítico; el castellano o el portugués sin duda lo son. Y aun cuando fueran escritas en inglés o en francés o en alemán, deberían “instaurar desde dentro un ejercicio menor de una lengua incluso mayor”.

La escritura que conviene al psicoanálisis y lo inenarrable

Hay quienes se sienten a gusto en la asepsia de los *papers* y el lenguaje neopositivista; hay quienes tienen devoción por los *mathemas*; también hay quienes piensan que el *relato* es la forma que más cuadra para transmitir nuestra clínica. Otra vez Piglia: “Nos contamos la historia de nuestra vida con la ilusión de seguir siendo nosotros mismos. Vivimos con la idea de que no podemos conocernos, pero sí narrarnos.” Los escritores trabajan de algún modo con lo *narrable*, construyen historias que, por definición, deben ser pasibles de ser contadas. Más allá de los trucos de su oficio para concitar nuestra atención, podemos conjeturar que aquellos narradores que verdaderamente nos capturan, aquéllos cuyas historias pasarán a la Historia, son justamente los que se las ingenian para que lo *inenarrable* funcione como un centro oculto en sus relatos, su vórtice, ese núcleo del huracán a partir del cual giran¹⁶⁹.

De cierto sufrimiento uno puede decir que *no tiene nombre*, que es *inenarrable*. Esa expresión, lugar común de la lengua, ilumina un punto de verdad pues lo inenarrable –como en otro sentido lo *inimaginable*– marca un cierto acmé del dolor: ese límite en donde puede enunciarse que algo duele tanto que no hay palabras para cernir ese dolor, que no hay imagen que lo aprese y amortigüe. Desde ahí se inaugura todo el programa de la terapéutica analítica: cómo tornar narrable lo inenarrable, cómo poder contar lo imposible de contar. Pero a la vez sabemos que cualquier incitación o presión para tornarlo narrable están condenadas al fracaso: habrá que esperar, encontrar (¿o inventar?) significantes primero para poder articularlos luego. Hay sin embargo otro inenarrable que es estructural, ese lugar donde nada más puede ser contado, efecto residual de la acción significante, agujero negro a partir del cual el universo significante se organiza y que debe ser preservado en tanto tal. Todas las teorías psicoanalíticas con cierto grado de madurez, si son fieles a la clínica, han de poder dar cuenta de ese punto. Digo con cierta madurez pues al principio tanto el practicante como el teórico viven jubilosamente, piensan que pueden lidiar con todo, que todo podrá ser puesto en palabras, narrado, y que así el síntoma se disipará por las artes del desciframiento. Con el correr del

tiempo –Freud y Lacan testimonian ese movimiento– se topan con cierto límite. Y allí lo inenarrable se articula con lo *incurable*, ese punto de llegada que ha de ser producido. Para explorar ese territorio inaprehensible quizás pueda servirnos un guía que lo conoce como nadie, Samuel Beckett, cuando al cabo de una de sus últimas obras escribe: *Nothing is left to tell*⁷⁰.

La eficacia simbólica del relato

En nuestro campo se trata de producir *relatos eficaces*, como los que construyen los escritores y que capturan nuestra atención. ¿Que no se trata entonces de encontrar la exacta reproducción de lo reprimido, el núcleo traumático que, al revelarse, permitirá una verdadera solución mágica a los padeceres del sujeto? En el análisis se trata menos de la exactitud que de la verdad. Y la verdad es algo que puede bien aparecer a partir de un relato, dicha como siempre a medias (Lacan). No es una verdad gratuita, no se trata de un ornamento sino de una versión *eficaz* (J. García, C. Soler). Tanto como una novela puede ser eficaz o no para entretener o para iluminar o crear un mundo. Nuestros analizantes neuróticos, de un modo u otro, viven *presos de relatos ineficaces*, o de relatos alienantes, fraguados por un relator Otro que no deja espacio para la inflexión personal, para que un personaje –de algún modo todos surgimos como personajes guionados originariamente por el Otro– se independice de su autor para vivir su vida. Y los relatos eficaces pueden cambiar el destino de alguien. Quizás recuerden esa vieja serie estadounidense protagonizada por un abogado penalista, *Petrocelli*: en cada capítulo alguien estaba a punto de ser condenado por homicidio y el abogado, lejos de poder demostrar la inocencia de su defendido, elaboraba en cambio, en base a los elementos surgidos del juicio, *otra* posible concatenación de hechos. Sólo mostrar una duda razonable, sugerir que la historia que está a punto de condenar a un sujeto *podría haber sido otra*, es suficiente para que el tribunal absuelva al acusado. Me parece que algo de eso hacemos en nuestros divanes y que en todo caso los analistas nos distinguimos por ayudar a los sujetos a construirse historias más fieles a sus deseos, a su singularidad siempre en riesgo de ser aniquilada; les

proponemos construir relatos más eficaces acerca de sí mismos que los libren de la condena de una existencia alienada.

-Las *versiones* de sí mismo y de su historia que cada sujeto trae al análisis son ficciones.

-Las *interpretaciones* que producimos, aquellos dichos que advienen al estatuto de interpretación por sus efectos en los analizantes, son ficciones.

-Las *teorías* mismas son ficciones (Mannoni) necesarias –construidas a partir de cierta escritura de desechos quizás– y, más allá de sus pretensiones, basta alejarse un poco, concebirlas si fuera posible tomando distancia de la transferencia a través de la cual nos vinculamos a ellas, para advertir su precariedad. Y la eficacia de las teorías depende tanto de cierto elemento sugestivo como de su capacidad de iluminar y de permitir a los practicantes operar con lo real eficazmente. Pero esa capacidad es variable, hay una dependencia de la época; teorías eficaces en un momento se tornan en risibles en otra¹⁷¹. Las teorías psicoanalíticas se miden según su eficacia para pensar en su interior, para operar en lo real, y cuando la pierden –a menudo por abuso de sus practicantes, por pretender explicar todo cuando no era su cometido, por la torpeza en su aplicación o porque apareció alguna mejor– otras toman su relevo. Las grandes teorías del psicoanálisis son en verdad relatos que cobijan prácticas y con suerte –según cómo se los use– nuevos descubrimientos; existe un poder heurístico en los relatos. Uno podría pensar las escuelas en psicoanálisis –donde el lugar del *maestro* en lengua mayor quizás lo ocupa el *dispositivo colectivo* en lengua menor– en términos de relatos o de paradigmas, según la distancia a la que cada quien conciba que el psicoanálisis está de la ciencia. Muchos colegas se esfuerzan por hablar de paradigmas y de allí la idea –que tienta a algunos en la IPA– de arribar a un paradigma unificador de un campo tan disperso. Volviéndonos por un momento esquemáticos, podríamos entonces agrupar el psicoanálisis contemporáneo –no sin artificio– en dos corrientes. Una de ellas, la del *paradigma* podríamos nombrarla, busca su amparo, su legitimación, que habría de redundar en un prestigio que a su vez dará lugar a transferencias, en la ciencia. La otra, a la que podríamos nombrar, en la estela de estas líneas, la del *relato*, por definición singular,

pareciera quedar por fuera de la pretendida universalidad del discurso científico¹⁷². ¿Dónde habrá de hallar entonces el amparo propiciador de las transferencias sin las cuales es impensable el ejercicio de la práctica psicoanalítica en tanto tal?

Experiencia, tipos de relato, novela

Si un tipo particular de experiencia es el territorio en el que oficiamos de guía a la exploración de nuestros pacientes, es el relato el modo de intelección que más se adecua a lo que allí se construye. Y si Freud, obligado a elegir como referencia de su invención entre la ciencia, el arte y la religión, anclaba el psicoanálisis a la ciencia, no lo hacía sin matices, y abonarlo a esa postura implica desmentir un posicionamiento que supo escapar al corsé de la ciencia de su tiempo, y quizás de todos los tiempos.

Dado que *relato* es un término literario, podemos pensar a qué género literario corresponderían los modos habituales de relatar la clínica; puedo establecer incluso una tipología de los relatos clínicos:

- relatos clínicos que serían informes etnográficos, figura antropológica del relato;

- relatos clínicos que serían una suerte de diario íntimo... del analista, dado el lugar que se da a las expresiones de la contra-transferencia;

- relatos clínicos que se reconocen como episodios de una literatura de chimentos; novelas rosas que historian encuentros y desencuentros con algún tipo de ideal (Puig decía que “el inconciente tiene la estructura del folletín”, aunque quizás sea al revés...);

- novelas históricas que se solazan en la pesquisa de un pasado que explique un presente doliente;

- ensayos que toman como excusa la anécdota clínica para abundar en razones teóricas...

- relatos de *suspense*... histeriformes, que capturan la atención del escucha;

- a veces no hay demasiado tiempo y apelamos a la viñeta, a la frase que encierra en su equívocidad muchos sentidos, a la

réplica luminosa, al contrapunto revelador al estilo del aforismo o el *haiku*;

-o la *short story*, que hace hincapié en la resolución dramática de una anécdota;

-o la tragedia –a veces también la comedia– en que despliegan su diálogo los personajes de la fantasmática, del mundo interno del paciente.

Pero quizás la forma más aproximada al relato clínico psicoanalítico sea la novela. Aun cuando nunca podamos dar cuenta de una cura en esos términos, aunque más no sea por su extensión (desmesurada para los patrones contemporáneos, tanto como la cura analítica) y ello haga que en cualquier relato clínico prime siempre lo fragmentario. La novela –no por casualidad conocemos como *novela familiar* el fantasma de nuestros neuróticos, no por nada Freud advertía que sus historiales se leían como novelas–, sobre todo concebida como género híbrido donde caben todos los otros, *híbrido de ficción y de ensayo* que es, según dice Javier Cercas, *un género que persigue proteger las preguntas de las respuestas*. Eso es lo que hacemos cuando relatamos nuestra clínica sin traicionarla, eso hacemos también con nuestros analizantes: a menudo los protegemos a ellos mismos de las respuestas, las más de las veces estereotipadas, anacrónicas, con que han ahogado las preguntas que los constituyen. Así, el análisis es un género inquisidor, no en el sentido, siempre cercano, del funcionario eclesiástico que mandaba a la hoguera, tampoco en el del juez para el cual todo lo que alguien diga podrá ser usado en su contra (que es una manera en que el yo del paciente podría percibir la atención flotante del analista), sino en el de ser un género preguntón, un género que consideraba la respuesta –como decía Blanchot– la desgracia de la pregunta, desgracia necesaria quizás, pero que no tenemos por qué proporcionar nosotros. El análisis es una maquinaria que hace aparecer preguntas, convierte automáticamente cada respuesta (que quien habla tiende a producir automáticamente, dado que el síntoma es una animal, Lacan *dixit*, ávido de sentido, y dado que la neurosis misma está estructurada como una pregunta) en nueva pregunta, que disecciona el *blablabla* para encontrar el nervio de pregunta que lo anima.

La décima noche

Una antigua tradición quiere que las artes y las ciencias, encarnadas en las nueve musas, sean fruto de nueve noches que compartiera Zeus con Mnemosine, la memoria para los griegos¹⁷³. Podríamos imaginar el psicoanálisis como fruto de una conjetural décima noche, que tuvo que esperar algunos siglos para suceder, noche de cohabitación entre el poder –o más bien el reverso del mismo– y la memoria¹⁷⁴. Entonces podríamos ubicar el psicoanálisis en una zona híbrida entre ciencia y arte y hacer hincapié en preservarnos de las tentaciones de religiosidad que retornan periódicamente en las instituciones analíticas o en el lazo de los analistas con sus maestros, religiosidad que no pocas veces se traviste en adhesión a un supuesto científicismo.

En psicoanálisis no se trata de la exactitud (como en la ciencia), tampoco de la verosimilitud (como en la literatura), sino de la verdad¹⁷⁵, que nunca puede decirse toda, por completo, que siempre es una *versión*... ficcional.

Editar, escribir

Habría que correrse de la idea procustiana de que una publicación psicoanalítica debe forzar (acortando o alargando entre otras operaciones más o menos traumáticas) los textos que recibe. Más bien debería ser al revés: una publicación debería poder alojar los textos psicoanalíticos en su singularidad. Ahora bien, esto no significa publicar cualquier cosa, sino más bien pensar en cuál es la forma que mejor conviene a los textos psicoanalíticos, y en todo caso pensar a partir de ahí qué tipo de publicación podría alojarlos mejor.

Las pretensiones científicistas, que excluyen con gusto al ensayo de las páginas de revistas enroladas en esa posición, nos alejan quizás de la candente verdad de la experiencia analítica. Hay un modo de escribir la clínica que se aleja y nos aleja de nuestra experiencia. Quizás sea útil para “probar” ante terceros –por ejemplo los seguros de salud europeos, para que cubran los costos del análisis– algunos de nuestros supuestos o descubrimientos, pero no parecen demasiado fértiles para descubrir o inventariar teóricamente los hallazgos de nuestra clínica. La

demostración va detrás del descubrimiento y no he escuchado –me gustaría escuchar si los hubiera– verdaderos hallazgos por parte de ese modelo en el que se ha invertido tanto. Me refiero a hallazgos, no a reencontrar las cosas que cualquier clínico conoce de antes, traducidas a un lenguaje supuestamente científico.

Hollywood hoy aparece como el narrador (anhelado por Benjamin) contemporáneo, con una matriz de relatos que anulan las diferencias en la enunciación, homogeneizan, como en el vino incluso¹⁷⁶, creando estructuras de recepción que terminan desechando lo que no se ajusta al *tempo*, a la forma, a la figura del relato unívoco que se transmite.

La postmodernidad es la caída de los metarrelatos (Lyotard, Steiner); surgen entonces, proliferan, los pequeños relatos, singulares, como los del análisis y la literatura. ¿Cómo dar lugar a un relato que permita en su seno la singularidad absoluta de cada relato que se escribe en cada cura? ¿Cómo gestar un relato que anticipe su propia caída, sin ansias de inmortalidad y a la vez riguroso, coherente y permeable al surgimiento de lo nuevo dentro de sí? Que hayamos pensado en términos de *relato* la forma más interesante de transmitir la clínica no significa que una revista psicoanalítica deba ocuparse de publicar ficciones (más allá de que las historias clínicas, como pensaba Freud, son antes que nada *historias* y que, al tener la verdad –siguiendo tanto a Bentham como a Lacan– estatuto de ficción, ello en cierto punto es inevitable). Me refiero a ficciones formalmente tramadas como tales, ficciones literarias. Además de ser redundantes, hay quienes lo hacen mejor que los analistas. Encuentro que el ensayo, más que la narrativa o el *paper* académico, es el mejor género para transmitir el psicoanálisis, aquél que se adecua mejor a nuestro evanescente objeto, el inconciente.

El ensayo al modo en que Adorno lo ha descrito¹⁷⁷:

- audaz en su afinidad con la dicha y el juego;
- amante de la libertad y profanador de jurisdicciones;
- modesto y desobediente –en su impulso antisistemático– de las constricciones de la ciencia y la teoría organizadas como un todo autosuficiente;
- el ensayo que trabaja de manera *metódicamente ametódica* para cercar su objeto, las teorías (que por otra parte engulle

antropofágicamente de donde vengan) y sobre todo la experiencia a la que permanece fiel;

-respetuoso del objeto sobre el que versa;

-referido a lo nuevo en lo nuevo, no retraducible a lo viejo;

-lejano a la idea de un tratado y ama lo fragmentario y lo inconcluso;

-a gusto en el terreno de los equívocos pues apunta a la diversidad. Hablamos de un género que desnuda tras los afanes científicistas de otras modalidades una verdadera vocación pre-científica;

-el que si encuentra actualidad lo hace en lo anacrónico;

-el que intenta zafar de ser triturado tanto por la ciencia como por la filosofía;

-el que se ocupa de lo que hay de ciego en sus objetos; su única ley es la de la herejía;

-atento a la retórica y al estilo pues allí se juega, más que cualquier artificio, su verdad.

Sintéticamente, tenemos aquí las características del ensayo como forma. Y da la impresión de que un objeto tan singular, tan evanescente e inquietante como el inconciente, no se hallaría más cómodo en su abordaje por cualquier otro aparato formal.

Finalizaré con otro breve rodeo que quizás nos aporte una pista: una novela quizás menor del peruano Vargas Llosa describe la figura del *hablador*, personaje benjaminiano encargado de contar, deambulando por la selva, las historias de una tribu perdida y disgregada en clanes del Amazonas, sus penas y cambios, sus noticias y sus sueños. A través de ese personaje del hablador, se preserva el tejido social de la tribu, su trama colectiva, su historia y su identidad. En la época que nos toca, la de la pérdida de experiencia, la de la hipercomunicabilidad que nos deja más desolados que nunca (Viñar), la de cierto exceso de palabras y discursos unidireccionales como el televisivo, se hace más necesaria que nunca la contraparte del personaje de Vargas Llosa, la figura del *oidor*. Esta figura, deudora de la eficacia simbólica de una figura tan central en Latinoamérica como la del chamán, es la que estamos los psicoanalistas llamados a encarnar. Es ahí, en ese suelo de experiencia y en la permeabilidad de la palabra para vehicularla, que encuentra su legitimidad transferencial una práctica como la nuestra, más

allá de los blasones de la ciencia, de la academia o de un cientificismo que aplicado a nuestra disciplina rebaja tanto al psicoanálisis como a la ciencia al territorio de la parodia.

Somos *oidores* profesionales, es claro. Aunque a la vez debemos ser *también* habladores. Pues la hiperabundancia de textos en psicoanálisis no puede de ningún modo conducirnos, como reacción, a un silencio absoluto. De hecho un defensor del callar como el abate Dinouart, que escribía “se escribe mal a menudo; se escribe demasiado muchas veces...”, también agregaba: “... y no siempre se escribe bastante”¹⁷⁸. Quizás esa insuficiencia que anida tras el fárrago de textos y publicaciones que circulan sea lo que justifique los esfuerzos en los que nos empeñamos.

En este pasaje del escrito a la escritura quienes estamos aquí, en tanto editores, en tanto interesados en este tema, en tanto interrogados por el acto de escribir en el análisis, quizás tengamos algo que aportar¹⁷⁹.

En carne propia

Buenos Aires, 2013

—¿No conoce su sentencia?
—No... sería inútil anunciársela. Ya lo sabrá en carne propia.
Franz Kafka, *En la colonia penitenciaria*.

Cada vez que debo hablar del cuerpo me encuentro con el siguiente pensamiento: *no tengo nada que decir al respecto*. Luego, invariablemente, caigo en la cuenta de que quizás ese *no tengo nada que decir al respecto* sea isomórfico respecto de la manera de aparecer el cuerpo en la clínica psicoanalítica, al menos en la mía. En ese sentido, hablar del cuerpo en psicoanálisis implica hablar de un límite¹⁸⁰. Entonces hablaré del cuerpo a partir de ese límite, por un rodeo vinculado a una práctica del cuerpo, el tatuaje. En parte, sólo en parte, como les contaré, por una frase de Kafka de *En la colonia penitenciaria*.

No ha de haber muchas prácticas que impliquen un ascetismo mayor en cuanto al cuerpo se refiere como la del psicoanálisis. Por definición, se trata allí de hablar absteniendonos —analizantes y analistas— de cualquier contacto corporal. No obstante, el cuerpo ha aparecido y aparece de múltiples formas en la práctica cotidiana de cualquier analista. Desde el cuerpo fragmentado y fantasmaticado de la histeria o despedazado como aparece en algunas alucinaciones psicóticas, pasando por la mudez de la enfermedad psicosomática o el delirio hipocondríaco, siempre el psicoanálisis, pese a ser una práctica lenguajera, se mide en cierta relación con los cuerpos. Por supuesto, hay un cuerpo del que hay mucho que decir en psicoanálisis. Es el cuerpo de la histeria, el de las cegueras y las parálisis que desafiaban la neurología para encontrar su legitimidad posible en el lenguaje, el cuerpo que se entromete en la conversación pujando por hacer escuchar un sentido oculto. Que ese cuerpo se deje tocar por la interpretación revela que el lenguaje lo atraviesa. Con que haya alguien que escuche sus historias, ese cuerpo se pone a hablar. Sobre ese cuerpo, del que se ha dicho ya tanto, *no tengo nada que decir*, pero no porque no pueda decirse nada acerca de él. En todo caso, el límite aquí es todo lo que se ha dicho ya, que no es poco.

Hay otro cuerpo, en el que podríamos incluir los llamados fenómenos psicósomáticos, que nos pone en un dilema: o no hay nada que pueda decirse, o puede decirse todo. Como si, enfrentado a un acusado mudo, incapaz de testimoniar, el fiscal se encontrara habilitado para decir cualquier cosa acerca de él. Siempre está presente la tentación de llenar el vacío de asociaciones que suele rodear a tales fenómenos con invenciones teóricas más o menos disparatadas, o con interpretaciones que no hacen más que tener en cuenta otro cuerpo, el del analista. Porque lo que en verdad aparece aquí es la dificultad de estos analizantes para hablar de sus cuerpos, o dejar que sus cuerpos cuenten sus historias. Más bien la sensación que dejan es la de cierta impotencia ante algo que parece de otro orden; hay algo allí *congelado*, dice Lacan, que también dirá, y vale la pena retener esto, que “es porque el cuerpo se deja llevar a escribir algo del número”.

Al cuerpo que habla, que cuenta historias, podríamos asimilarlo al cuerpo tatuado de *El hombre ilustrado*, de Ray Bradbury. Esos cuerpos, a los que bastaba hacer hablar para que soltaran sus historias amordazadas, brillan por su ausencia en mi consulta. Sin haber desaparecido, esa clínica se ha hecho más rara. En su lugar, llegan a nuestros consultorios cuerpos lastimados por un sufrimiento físico que cuesta reconocer en un orden que no sea el del organismo (pero... ¿se trata del organismo?). Cuerpos *sin nombre*, a los que hay que nombrar, “restituirles” una identidad que sólo será retroactiva, que yace en pedazos, entre pedazos de otros cuerpos también innominados. En verdad se extraña a los analizantes de una época donde todo parecía posible con una interpretación oportuna y reveladora, esos comienzos dorados del Freud taumaturgo –anterior a la decepción de los años ’20– que deshacía síntomas con sólo descifrarlos, o del Lacan confiado en el ímpetu liberador del significante. No me ha tocado vivir esa época. Ese tipo de escritura corporal, el cuerpo dibujado por los significantes, el organismo hecho cuerpo por los significantes, es rara en mi trabajo cotidiano. Más bien me encuentro con cuerpos lacerados, descompuestos, perdidos, descoyuntados, siempre gozantes, claro, pero en los que no es posible leer mucho (en los que uno se pregunta incluso si nuestro instrumento de lectura es el apropiado...). Al menos en un primer momento. Después

quizás, bordeando –*bordando*, tienta decir– alrededor de esos verdaderos agujeros, más que desgarros, de la trama simbólica, quizás algo aparezca, algo se construya.

Si quisiera encontrar una figuración de la manera en que se presentan clínicamente esos cuerpos, debería buscarla más bien por otro lado. En el relato de Kafka que ubiqué como epígrafe, se cuenta un procedimiento judicial a través del cual se somete a un acusado, sin nombre, a una extraña máquina compuesta por una cama, un rastrillo y un elemento llamado “Diseñador”. El reo será amarrado desnudo a la cama, que vibrará y entonces el rastrillo dispuesto sobre él, un sistema de agujas que marcan y limpian la sangre, se clavará en su carne y comenzará a tatuar en la espalda del acusado la sentencia. Ésta ha sido introducida a la máquina a través del “Diseñador”, y el condenado la ignora hasta que, horas después, las heridas infligidas le permitan comprenderla con su cuerpo. Allí no hay tatuajes que hablen, no hay cifrado de historias prontas a descifrarse, sólo una condena escrita en el cuerpo del reo, cuyo único nombre serán las letras de la sentencia escritas en su carne. Cuando alcance a comprender, en medio del dolor, la fijeza de una sentencia absurda en su cuerpo innominado, el castigo no se habrá completado aún: toda sentencia concluye en doce horas con la muerte del acusado.

Sabemos que Kafka prefiguró como pocos el horror totalitario del siglo XX. No hay prácticamente distancia entre las letras tatuadas por la máquina en el cuerpo de los condenados y los números tatuados en el cuerpo de los reclusos en los campos de concentración y exterminio nazis. En ambos casos se trata de letras que no dicen, que no se encadenan con otras, que no hablan excepto en la letalidad coagulada de una cifra (letra o número) que no dice nada, salvo una sentencia capital inscripta en el cuerpo. Hay algo en la clínica que recibo hoy en día, en sus cuerpos mudos, lastimados, narcotizados, que pareciera remitir a eso.

Quizás sea interesante observar qué sucede con el cuerpo en el arte contemporáneo, teniendo en cuenta que siempre el artista nos precede. No se trata aquí de aplicar el psicoanálisis como grilla impertinente sobre el arte, sino más bien del movimiento inverso: leer desde el arte algunos fenómenos que se presentan en la clínica.

En un acercamiento de *dilettante*, en el arte pareciera hacerse cada vez más necesaria una *operación* sobre el cuerpo. Accionar sobre él para hacerlo decir algo que ya no dice, violentarlo cada vez más, como quien estruja un trapo que ya ha arrojado casi todo el líquido y que sólo a través de torsiones extremas exudará con suerte algunas gotas de sentido... Los cuerpos victorianos tenían, bajo las vestiduras siempre generosas, algo para decir. Sólo había que desnudarlos para que hablaran. Freud hace eso con sus histéricas. Hoy en día los cuerpos están desnudos y sin embargo no dicen demasiado. Entonces hay que actuar más drásticamente: se los agrupa, se los escarifica, se los lacera. No solemos vérnoslas tan fácilmente con cuerpos cifrados, cuerpos-palimpsestos en los que, descamándolos en sucesivas lecturas, haríamos aparecer un mensaje que podría, más que condenarlos, salvarlos. Ahora nos las vemos con cuerpos que no se avergüenzan tanto, cuerpos que se muestran, se tocan, se operan, se tatúan. Si el cuerpo está expuesto se torna insensible y ya no basta tocarlo apenas, sea con el tacto o con la interpretación, para que hable. Es preciso un modo de intervención más radical.

En los años sesenta surge una corriente conocida como *body art* —arte corporal o arte carnal, ligado estrechamente al *happening*—. Las acciones a las que recurrían, que tenían por escenario el propio cuerpo de los artistas, lindaban con la brutalidad y, más allá de cualquier interpretación psicopatológica de sus cultores —las hubo, y muchas—, revelaban un carácter ritual al momento de dejar marcas efímeras o permanentes sobre los cuerpos. El repaso de sus variantes suscita algún escalofrío: lejos de los cuerpos utilizados por Keith Haring como lienzos, o como pinceles en el caso de Yves Klein, más allá incluso de la utilización de fluidos o secreciones corporales —sangre, orina, semen o incluso materia fecal— como material expresivo, parece haberse franqueado cierto límite con los accionistas vieneses como Herman Nitsch, Günter Brus o Rudolf Schvartzkogler y sus *performances*, en las que aparecían sus cuerpos martirizados, objetos de incisiones, manchados con la sangre que brotaba de las heridas, cubriéndose con sangre y vísceras de animales que sacrificaban. El último incluso realizando una acción fotografiada en la que aparece mutilándose el pene en múltiples secciones. También con

las acciones registradas en que Vito Acconci mordía su cuerpo o Chris Burden se hacía disparar balas sobre él o Gina Pane se cortaba con hojas de afeitar o Stelarc yacía colgado a treinta metros de altura con ganchos clavados en su carne o atrapado dos días entre un par de tablas, con los párpados y la boca cosidos con hilo quirúrgico. O la muy conocida Orlan, quien gusta definirse como “una artista radical”, y en tanto tal ha decidido emprender su propia metamorfosis, haciendo de su cuerpo un *work in progress*, sometiéndose a intervenciones quirúrgicas ritualizadas, filmadas en vivo en diferentes lugares del mundo y comentadas por ella misma bajo los efectos de anestesia local, introduciéndose por ejemplo implantes de siliconas que hacen aparecer protuberancias en su frente.

El cuerpo de hoy, podría pensarse, no es ni el cadáver de *La lección de anatomía* de Rembrandt, ni el de las voluptuosas ninfas de Rubens, ni los cuerpos cristianos ocultos tras ropajes de Tiziano, ni el de la pudorosa Venus de Botticelli. Tampoco el de las lánguidas mujeres de Modigliani o las gordas de Bottero. Podríamos pensar mejor al cuerpo como aparece en la controvertida obra de Nicola Costantino, convertida en artífice y objeto cesible ella misma. Si recuerdan, una de sus producciones, que tuvo vasta difusión, se llamaba *Savon de corps*. Allí aparecía ella misma como modelo de una campaña publicitaria con una fotografía exquisita, emergiendo de una piscina, hablando de cómo el jabón ofertado, en forma de torso femenino e impregnado de una fragancia de leche y caramelo, invitaba al consumidor: “Prends ton bain avec moi” (bañate conmigo). Nada muy diferente a cualquier publicidad excepto por la literalidad de la oferta: el jabón que vendía —efectivamente se vendía un centenar de jabones— estaba confeccionado en un 3% con dos kilos de su propia grasa corporal, extraída mediante una lipoaspiración. Esto despierta un eco ineludible en el espectador que ha aprendido a ver después de Auschwitz, y remite por supuesto al jabón industrializado por los nazis con grasa humana, pero también a la discursividad inherente al capitalismo, al mercado y a la actual ingeniería de los cuerpos, donde cualquier modificación parece posible. En otra obra provocadora, Costantino fabrica un tapado hecho de símil piel y cabello humano verdadero. Paul Virilio

dirá con ironía que estamos cerca de considerar a Ilse Koch como una artista de vanguardia. La “Perra de Büchenwald”, como se la conoció, tenía, además de las sádicas, aspiraciones artísticas: hacía desollar a detenidos tatuados y con sus pieles confeccionaba diversos objetos de arte y pantallas para veladores. Primo Levi recuerda con precisión el mecanismo del tatuaje en Auschwitz. A las personas que arribaban, incluso recién nacidos, ágiles y precisos *escribanos* les tatuaban en el antebrazo un número de matrícula precedido de alguna letra que pronto, según la particular afición y el talento alemanes por las clasificaciones, se convertiría en un código. Levi relata con lucidez que se trataba de un signo con un significado único, coagulado e indeleble, claro para todos: “... no saldréis nunca de aquí. Es la marca que se imprime a los esclavos y a las bestias destinadas al matadero, y es en lo que os habéis convertido. Ya no tenéis nombre: éste es vuestro nombre”. Lejos de serlo, se trataba más bien de “un mensaje no verbal para que el inocente sintiese escrita su condena sobre la carne”. Aquí el tatuaje no corresponde a un nombre sino más bien a la negación del mismo, como decía Levi; no sitúa al sujeto, “entre cada uno y todos los demás”, sino más bien a una operación de *desnominación* que reduce un cuerpo a carne y sólo significa la condena al desecho cadavérico. Menos que eso, pues en Auschwitz, así como a las partes del cuerpo humano se las llamaba *repuestos*, estaba prohibido *nombrar* los cadáveres como tales: debía llamárselos *Figuren*, es decir figuras, muñecos, piezas. Para ver la diferencia entre este *signo*, al decir de Levi, y un nombre, basta pensar en el regocijo de Robert Antelme cuando es nombrado –se le pasa lista– antes de ser trasladado de un campo a otro.

Una digresión jurídica a través de la obra de Pierre Legendre quizás pueda ser ilustrativa. Es sabido que la práctica de la circuncisión, que remite a la escena ritual de Isaac atado al altar por su padre Abraham para ser sacrificado, encarna en tanto ligadura del cuerpo y la palabra, la relación con el Padre y por su intermedio con la referencia fundadora, la Ley. No parece ser casual que la prescripción de la circuncisión sea acompañada, en la tradición judía, por la prohibición explícita de procurarse tatuajes o incisiones en el cuerpo. Menos aun, entonces, podemos

dejar de considerar en ese contexto la práctica nazi de tatuar a los prisioneros, de marcarlos antes de exterminarlos¹⁸¹. Más allá de constituir un gesto más de mortificación y vejación, de *condena escrita sobre la carne* como decía Levi, resonando sin dudas allí el aparato de torturas kafkiano, evidencia un punto central propuesto por Legendre: los nazis pasan del asesinato metafórico al real, de la palabra a la acción, en un tránsito al acto que retrocede y desarticula la construcción del sistema jurídico occidental (el que se funda desde el judaísmo, por la vía del cristianismo hasta el derecho romano, en la ligadura genealógica con la Referencia fundadora), poniendo en juego la filiación como pura corporalidad, en lo que Legendre llamará “una concepción *carnicera* de la filiación”. En estas condiciones, dice, se expande la problemática de la ligadura genealógica y “no se cuestionaría ya otra cosa que la *carne* humana”. Se dio un salto, el que va del cuerpo como vía de acceso a la interpretación de la ley, al cuerpo como argumento de supresión del intérprete. Las resonancias biopolíticas de esta cuestión son evidentes y la Ley, “degradada bajo el régimen nazi a un gesto contable de esencia carnicera”, aparece cuestionada en sus fundamentos. Esa ley pervertida, que no es sólo patrimonio nazi y tiene un indudable correlato clínico, obliga a un posicionamiento *ético*, respecto del cual la figura de Antígona, oponiéndose a las leyes de la ciudad, adquiere un relieve ejemplar. Los crímenes del nazismo fueron legales en su tiempo y alguien dijo, a propósito del juicio a Eichmann: *antes debíamos preocuparnos por quienes violan la ley, ahora por quienes la cumplen*. La ética encarnada por Antígona pretende salvar a su hermano Polinices de la segunda muerte que Creonte, al privarlo de sepultura, quería infligirle y en su apuesta nos entrega, a los analistas al menos, una lección inolvidable.

Lejos del paroxismo hitleriano y de las evocaciones del tatuaje kafkiano, más cerca del Hombre Ilustrado, el declive del padre, su falibilidad, también quizás sean reparados por el *tattoo* que surge en vez del *taboo* que aparece demasiado inconsistente, cuando los adolescentes fabrican en sus cuerpos, con la navaja de un padre siempre algo desfalleciente, un corte que no ha terminado de producirse aún, a través de *piercings* o tatuajes en los que se alinean con un tótem de elección voluntaria. Al igual que los

criminales, los jóvenes revierten así, en su provecho, el carácter de *stigma* del tatuaje, con que griegos o romanos, los condenaban a la infamia. Y con su propia maniobra nos dan quizás una pista para operar en nuestro trabajo.

En ese sentido, Primo Levi testimonia también una vía que quizás nos alumbré en nuestras dificultades clínicas con aquellos pacientes en que el *cuero* ha devenido *carne*. Cuenta después de cuarenta años de haber sido tatuado: “mi tatuaje forma parte de mi cuerpo”. Lo enseña de mala gana a los curiosos o furibundo ante los incrédulos, y cuando alguien le pregunta por qué no se lo borra, responde crispado: “¿Por qué iba a borrar-melo? No somos muchos en el mundo los que somos portadores de tal testimonio.” Muchos sobrevivientes conservan aún los números tatuados en sus antebrazos intentando integrarlos, con mayor o menor fortuna, a algo que sea del orden de *una historia*. Fragmentos heteróclitos de *carne* incrustados en un *cuero* transitado por el significante y sujetos que intentarán, en una tarea tan incesante como imposible, hacer figurable algo que se extraña de toda figuración. Entonces ese *cuero extraño* al tejido simbólico intentará rodearse de algún sentido –fue la tarea de Levi toda su vida– a través del deber asumido del testimonio y la escritura. Ese proyecto quizás haya mostrado su radical *tope* en su suicidio, veinte años atrás. Sólo que aun cuando Primo Levi, como ha dicho Elie Wiesel, haya muerto en Auschwitz... cuarenta años después, el cuerpo que cayó escaleras abajo en un departamento de Milán era eso, un *cuero*. Abrumado, cansado de memoria, con fragmentos inasimilables quizás, pero un cuerpo *humano* con un *nombre* propio. Que asumió la tarea –quizás sea también la nuestra– de devolver un nombre a cada una las *Figuren* que se amontonaban en Auschwitz. A la manera de los antropólogos forenses que trabajan en las fosas comunes cavadas por la dictadura argentina, intentando, como Antígonas modernas, transformar *Figuren* en cadáveres, restituyéndoles a esos trozos de carne, a la vez y en la misma operación, un nombre y un cuerpo, la dignidad de un cadáver y los ritos de sepultura.

La tarea de un analista parece estar hoy lejos del oficio de arqueólogo, tan caro a Freud, o del detective o el quiromante que leen las líneas del destino en las de la historia escrita en el

cuerpo, y se asemeja más bien, en una escala íntima, al trabajo de los antropólogos forenses, que desentieran restos, intentando unir, a partir de indicios, identidades perdidas con despojos corporales *nec nomine*. Operación que incluye también, quizás, completar con ficciones el material inexistente, tanto como el antropólogo supone los huesos faltantes o imagina datos *ante* o *peri mortem*, pues de lo que se trata, más que llegar a una verdad última oculta, es de escapar del horror presente en el nombre sin nombre: NN.

Hay indudablemente una distancia entre la clínica fundacional freudiana y la actual. Quizás se haga evidente en los modos y los efectos de la interpretación que, pensaba Lacan, debía “tocar el cuerpo”. Antes, la astasia-abasia de Elizabeth von R. se desarmaba al revelarse el texto que la animaba, la evitación de aquel “dar el mal paso” con que Freud nos sorprendía.

Para pensar lo actual, quizás no sea ocioso contar una intervención relatada por una analizante, Suzanne Hummel, quien vivió su primera infancia –antes de abandonar Alemania– bajo el nazismo. Desde sus primeras sesiones se enfrentaba con un dolor que sólo el análisis, quizás, podría arrancarle. Al narrar un sueño le comenta a Lacan –su analista– que se levanta todos los días a las cinco de la mañana, y agrega: *a las cinco era cuando la Gestapo venía a buscar a los judíos a mi edificio*. “En ese instante –dice– Lacan se levanta como una flecha, se acerca y me acaricia dulcemente la mejilla, y yo entendí el gesto en la piel.” *Gesto en la piel*, en francés, la lengua de la interpretación que se aprovecha de la homofonía, es “geste à peau”. Esa intervención, que transformó a la Gestapo de la infancia en un gesto de ternura, fue más allá de la abstinencia de los cuerpos en que se desarrollan nuestras curas y tuvo un tremendo impacto. Al punto que, según relata la analizante, cuarenta años después, cada vez que cuenta el episodio siente todavía la caricia, el gesto de Lacan en su cuerpo como un llamado a la humanidad. Lacan allí encontró un modo de convertir –en una suerte de conversión al revés– el horror en ternura, de cifrar más que descifrar. Ojalá nos fuera dado encontrar interpretaciones así.

Pero volviendo a aquella clínica que casi no he conocido, la tributaria de *El hombre ilustrado*, quizás allí haya existido

también una apertura hacia otra cosa: en el cuerpo enhebrado de historias que se dejaban leer aparecían agujeros, de la misma manera que en el cuerpo del *hombre ilustrado* existe también un tatuaje, indiscernible en una primera aproximación, en la espalda —allí donde se escribía la condena del prisionero de Kafka—, tan borroso como siniestro, en el que, vacío mediante, se traza el destino del que lo mira. Allí quizás anide, entre los pliegues de esa piel apenas diferenciada de su carne, recortada del mapa que trazan los tatuajes en el resto de su cuerpo, la temida imagen de la Gorgona, la cabeza de Medusa que *encarna* lo imposible de ver que sólo los *musulmanes* de los campos han visto y que se advierte retroactivamente en la obra de Kafka. Ese *real* imposible de nombrar, la “carne sin cuerpo” de la que habla Esposito y que se desprende de los cuadros con que Carlos Alonso ha intentado cernir los horrores de la dictadura, figurando cuerpos maniatados, mutilados y sangrantes suspendidos de ganchos, o directamente reemplazando esos cuerpos *escarnecidos* por medias reses, apenas carne colgada y numerada. Eso que quizás explique la ominosa atracción suscitada por la muestra de cadáveres *Körperwelten* (“Mundos corporales”) del anatomista alemán Günther Von Hagens, que desde hace años convoca en Europa a miles de personas y que presenta doscientos cadáveres —mejor dicho, carne despojada de humanidad— esculpidos en poses cotidianas, muchos remedando obras clásicas. La muestra¹⁸² incluye una figura en la que aparece *alguien* —de algún modo hay que llamarlo— en carne viva, sosteniendo su piel íntegra fuera de sí, aludiendo a la obra de Miguel Ángel en que San Bartolomé ofrenda su manto. Quitándose con la piel —esa piel que en sus marcas, en sus cicatrices, suturas o tatuajes dibuja, como decía el poeta Severo Sarduy, una suerte de autobiografía— los últimos restos de su humanidad perdida.

Para terminar, quizás algo de esto tenga que ver también con la inquietante extrañeza que se apropia de mí cada vez que, en rutina cotidiana, voy a una carnicería que existe cerca de donde vivo, donde me venden cortes sin otro *tattoo* que la marca lila del certificado de sanidad y cuyos dueños han tenido la idea, de dudoso gusto por cierto, de ponerle por nombre *En carne propia*.

**Fotografía & y psicoanálisis /
Realidad & ficción**

Río de Janeiro, 2014

Cada foto es más que una foto. Puede rastrearse allí no sólo la marca de estilo de su autor, sino también el horizonte de su tiempo e incluso la historia y el sentido del arte. Lo mismo sucede en una sesión analítica: estudiada en detalle, diría mucho no sólo del analizante sino del itinerario del analista, de la época, de su genealogía. Quizás eso suceda debido a cierto isomorfismo entre una sesión y una obra de arte; a fin de cuentas, para Susan Sontag la sesión analítica es una forma de arte no reconocida como tal.

Una de las razones por las que me interesa la fotografía reside en el poder con que precipita (en el doble sentido de *decantar* y también de *apurar*) lo que tiene por decir. Vale compararlo con lo que sucede en un análisis: día tras día, a menudo varias veces por semana por varios años, alguien habla durante cerca de una hora. Podría pensarse que es el analizante quien va constituyendo su discurso, pero es más bien al revés: él mismo acaba siendo un efecto retroactivo de ese discurso. Un analizante es fabricado por esa infinidad de horas de habla solitaria, escandida por momentos por la palabra del analista que llamamos interpretación. Al cabo de un análisis, cuando haya finalizado la travesía, el olvido habrá engullido casi todo lo dicho. Sucede como con los años de la primera infancia, tragados por la desmemoria de la que sólo se salvan unos pocos recuerdos, la mayor parte falsos. Cuando termina un análisis quedan pocas cosas: algunas palabras fundantes, la convicción de que algo llamado inconciente existe, las coordenadas a través de las que uno desea y el modo en que uno goza. Como si de un voluminoso informe etnográfico quedara apenas un poema. De un mar de palabras, se destila apenas una frase. Esa frase en la que alguien se reconoce de un modo inédito y a la vez indudable, suele coincidir con el *fantasma* fundamental de cada uno.

Los artistas producen un cortocircuito o, mejor dicho, toman un atajo: son capaces de mostrar en una foto ese fantasma que a nosotros nos lleva años decantar en un análisis. Aunque quizás no haya que ser tan injusto con el análisis porque la fotografía, por definición, apresa un momento. Y sólo podemos hacer algo con él si le restituimos cierto flujo temporal, si lo insertamos en cierta narratividad. Incluso los más cruciales momentos en la

experiencia de un sujeto convocan a la narración, bajo pena de funcionar, más que como escenas de un sueño, como episodios alucinatorios. Podemos entonces obtener esa foto fantasmática que nos singulariza, sea por el atajo del arte o por el trabajo-viaje de un análisis –que como el que conduce a la *Ítaca* de Kavafis, vale más por sus peripecias que por el anhelado punto de llegada–, pero nada podemos hacer con ella si no la incluimos en una narratividad. Aunque de esa foto fantasmática, por encerrar la clave de un oscuro goce, no se habla demasiado, nada podemos hacer si no la insertamos en un despliegue discursivo que restituya el tiempo congelado en la fotografía. Eso ocurre aun cuando el fantasma está fuera del circuito asociativo, en un punto de fuga enigmático que sin embargo ordena toda la perspectiva a partir de la cual miramos el mundo.

El análisis es un trabajo en colaboración. El analista arma una escena, al montar su dispositivo, para posibilitar que ciertos movimientos que pueden suceder en la vida –y que tienen también efecto de interpretación– ocurran con mayor probabilidad. Pero no puede controlar todas las variables, pues funciona al modo en que el fotógrafo y cineasta iraní Abbas Kiarostami trabaja: “Si alguien me preguntara qué hice como director en la película, le diría ‘Nada’ y, sin embargo, si yo no existiera, esta película no existiría”¹⁸³. Pues ha de haber cierta complicidad entre analizante y analista, como la que plantea John Berger cuando dice que el artista ha de recibir al modelo, abrir su mente y su corazón al otro, a lo otro. Pero esa complicidad precisa que el analista, a diferencia del artista, desaparezca. El mejor analista es aquél que desaparece en su acto; un excesivo protagonismo arruina las posibilidades de su paciente.

El lugar del analista en el dispositivo es análogo al del fotógrafo. El momento en que el fotógrafo dispara el obturador es equivalente al momento en que el analista interpreta. Contra la idea habitual, el momento de la interpretación no es un momento calculado, meditado y preparado con anticipación. Por supuesto que hay en el analista un modo de ver –o mejor dicho de escuchar, lo que implica una renuncia a ver– y de pensar lo que escucha, sólo que el momento de interpretar responde a lo que podríamos llamar –siguiendo a Roland Barthes– un *accidente*

controlado. Cuando interpreta, el analista pareciera estar animado por la teoría que esbozó el fotógrafo Henri Cartier-Bresson, la del *instante decisivo*. Una fotografía suya la ilustra muy bien: se ve a un hombre saltando sobre un charco, en el aire pues uno de sus pies se ha desprendido ya del piso y el otro aún no se ha apoyado, apenas una sombra y su reflejo en el agua. El fotógrafo apresa ahí algo condenado a desaparecer, y allí aún su cabeza, su ojo y su corazón en el mismo momento de clímax de la acción, y dispara. Una foto que no se corresponde con ningún otro momento, y que no se hubiera correspondido con ningún otro fotógrafo. Ese instante decisivo, imprevisible y singular, es lo que una interpretación pretende apresar –o incluso producir–, y es allí donde abrevan esas viejas sentencias de Freud (el león salta una sola vez) o de Lacan (a la Ocasión la pintan calva) que apuntan al aprovechamiento de una oportunidad tan esquiva como única.

Se trata a fin de cuentas de aprovechar un momento que –como todos– es fugitivo por definición. Cada fotografía parece decirnos, al detener un instante percedero y eternizarlo, que todo termina. Hay una relación profunda entre muerte y fotografía, y ello habla de su valor de verdad pues nada es verdadero en la especie humana si no implica, si no alude de un modo u otro, a la muerte. Muchos –como Barthes– lo han dicho: “la fotografía expresa la muerte en futuro”¹⁸⁴. También Susan Sontag: “todas las fotografías son *memento mori*”¹⁸⁵.

Toda fotografía, en tanto lúcido ejercicio de melancolía, pretende aislar y preservar un momento, fijarlo y extraerlo del curso del tiempo; cada fotografía es entonces escansión y recorte. Pero entonces las preguntas me asaltan: ¿cómo un arte que intenta detener el tiempo puede mostrar tan bien su paso? ¿Cómo una disciplina que resiste la desaparición puede mostrarla como pocas?

En las fotos de Roman Vishniac, la vida –no la muerte– parece ser lo que rezuma. Imágenes de la cotidianeidad en aldeas ju-
días de Europa Oriental con sus rituales de juego, de aprendizaje, de los mil oficios y conversaciones. Nada en los ojos de quienes miran al fotógrafo parece anticipar la catástrofe que tendrá lugar apenas momentos después. Son fotos antes de la tormenta. Al aparearles una fecha y un lugar –1938, zonas ocupadas por los



August Sander, *People of the Twentieth Century*.

nazis— se hace evidente la catástrofe que —siempre que enfrentamos una foto, como decía Barthes— ya ha tenido lugar. Las fotos pertenecen a una serie llamada *A vanished world*, que retrata esa cultura del *shtetl* (“poblado, villa”) aniquilada por el avance nazi y que vive en estas fotografías. “Tanto si el sujeto ha muerto como si no, toda fotografía es siempre esta catástrofe” (Barthes).

Algunos años antes, August Sander recorría Alemania realizando un catálogo de la población alemana de entreguerras. Artesanos o estudiantes, campesinos o burgueses, soldados o artistas de circo posan ante su cámara, que los disecciona poniendo de relieve su tipicidad. La apabullante serie de pequeñas fotografías en blanco y negro de Sander —al contrario de la de Vishniac, que convoca la ausencia desde el título mismo— constituye un álbum de presencias. Aunque su obra también fue interrumpida por el nazismo: en su diversidad, se diluía todo arquetipo de raza. Así este retratista eximio se convirtió en un fotógrafo de paisajes. No obstante, pude ver una muestra de Michael Somoroff en que la obra de Sander es objeto de una intervención iluminadora. Hay allí un modo de desnudar —con magistral economía de recursos— lo que todo fantasma encubre, un vacío. Buena parte de nuestra vida mental se ocupa de rellenar, con mayor o menor



Michael Somoroff, *Ausencia del sujeto*.
Intervenciones sobre la obra de Sander.

fortuna, ese vacío constitutivo que las fotografías saben a la vez velar y mostrar.

Se trata entonces de cómo mostrar la ausencia. O, para utilizar un lenguaje psicoanalítico, de cómo –munidos del armazón simbólico y de los recursos de lo imaginario– cercar lo real. Ése es el fondo de la polémica entre Claude Lanzmann, director de la monumental película *Shoah*, y Georges Didi-Huberman, el ensayista de las imágenes. Lanzmann filma una película ineluctablemente de más de nueve horas que es toda una declaración de principios: no hay actores ni imágenes de archivo, sino sólo testimonios. No hay imágenes de las cámaras de gas y Auschwitz es un “acontecimiento sin testigos”. Fabricar ficcionalmente esas imágenes imposibles es para él una obscenidad. Lanzmann redobla incluso la apuesta: “Si hubiera encontrado una película en la que se mostrase la muerte de tres mil personas en una cámara de gas, no sólo no la habría integrado en mi película, sino que la habría destruido”¹⁸⁶. Didi-Huberman, en cambio, decide mostrar cuatro fotografías tomadas furtivamente por *Sonderkommandos* en las cámaras de gas y los crematorios de Auschwitz-Birkenau. Tanto los fotógrafos que tomaron las fotos, sacadas luego en un tubo de dentífrico y entregadas a la resistencia polaca, como las

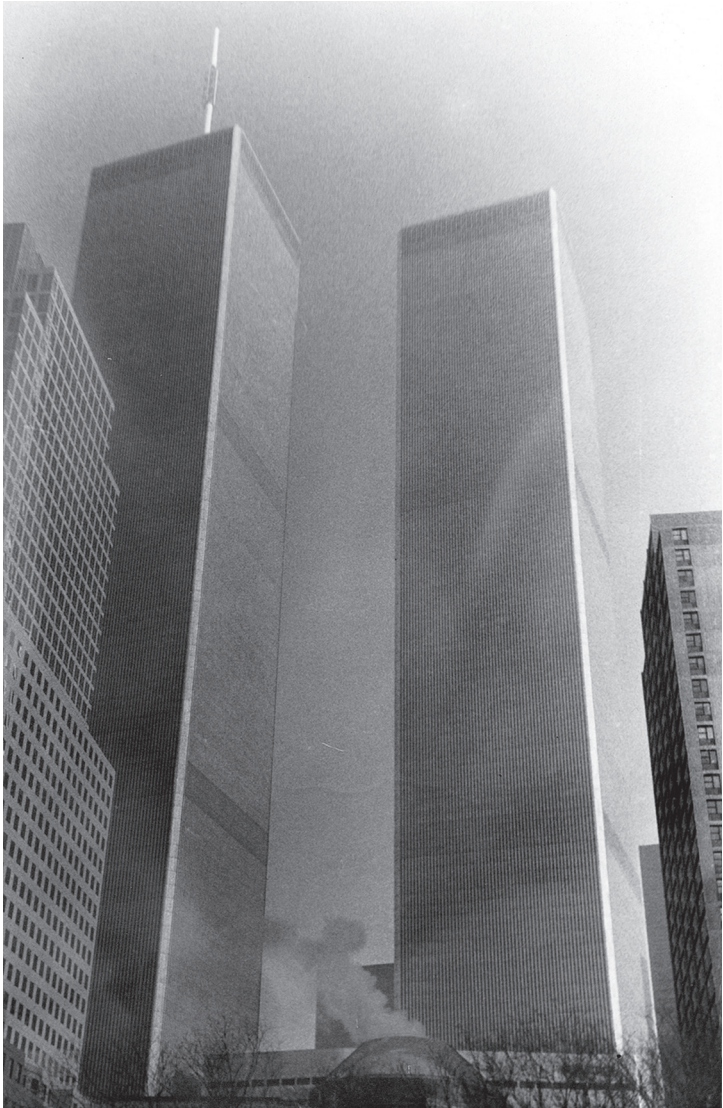


Foto: Mariano Horenstein.

mujeres retratadas, terminaron engullidos por la maquinaria de exterminio que intentaban documentar. Esa polémica tiene que ver con lo imposible de ver. Como decía Wittgenstein: hay cosas que no pueden decirse, y lo que no puede decirse, mejor callarlo. O en todo caso mostrarlo. En este caso sería: ¿cómo puede decirse aquello que ni siquiera es posible mostrar? En psicoanálisis lidiamos todo el tiempo con ese problema, cuando se trata de lo traumático pero no sólo ahí.

Cada uno tiene sus fotos preferidas, también yo. Como la de las Torres Gemelas que muestro aquí –tomada quince años atrás con una máquina analógica–, marcada *a posteriori* por la ausencia. El hecho de que esas torres ya no estén es lo que hace que valga la pena mostrarlas. Es también una foto de antes de la catástrofe. Catástrofe que no hay construcción que, por más alta y costosa que sea –como la *Freedom Tower*– pueda desmentir. Catástrofe que se muestra mucho mejor en los inmensos cráteres cuadrangulares, bocetos del vacío que dejaron las torres al derretirse, que imaginara Michael Arad en el lugar donde antes estaban aquellas. Pero también ausencia porque, al encontrar esta foto que creía perdida, no pude hallar su negativo. Frente a la multiplicación *ad infinitum* de las copias posibles a la que la fotografía digital nos ha acostumbrado, una copia a partir de un negativo de celuloide perdido reencuentra algo del valor de la pérdida para la especie humana: ese negativo, que ya no existe, funciona como otra foto, la que Freud imaginara en torno a una prototípica primera vivencia de satisfacción y a la constitución de un mítico objeto de deseo y de un paraíso perdido. La fotografía digital avanza un paso más y nos enseña que esa foto inicial, en tanto soporte material, no sólo no existe más sino que nunca existió. Nos la pasamos añorando una supuesta foto de nuestra infancia que –en tanto paraíso– nunca existió. Confieso que tengo alguna debilidad con estas torres caídas, más todavía cuando recuerdo a Philippe Petit, otro artista, cruzando de una a otra sobre un cable de acero y con un precipicio a sus pies.

En muchos momentos me ha parecido que el oficio de psicoanalista, aun aparentemente a resguardo de todo riesgo en su confortable sillón, está emparentado con lo que hace el funámbulo Petit, haciendo equilibrio sobre un vacío y sostenido por

algo tan precario y a la vez tan valioso como un deseo. Y también me ha parecido que nuestro extraño oficio exige un coraje similar. Tanto en el psicoanálisis como en el arte, se trata de lidiar con el vacío y con lo que falta. Son modos distintos de tratar la ausencia, de hacerla presente. El horror que suele acompañar el encuentro con la ausencia es lo que se tempera, se procesa a través del trabajo del artista. Hasta podríamos decir: se *vela*. El trabajo del artista tiene que ver con eso: cómo hacer presente y a la vez soportable la ausencia. Cuando no está presente, la obra de arte es anodina, no nos dice nada, no conmueve. Cuando está presente sin veladuras, de una manera brutal, difícilmente podemos convivir con ella. Ese delicado equilibrio, esa manera de hacer presente algo radicalmente heterogéneo, y a la vez hacerlo de una manera soportable, es lo que distintos artistas hacen, cada uno a su modo.

Todas estas fotografías, que tienen a la catástrofe como trasfondo, intentan construir una memoria imposible de ella. Y basculan entre la posibilidad y la imposibilidad de representarla. Hay un núcleo duro de la catástrofe que en sí parece imposible de figurar, y que si se figurara se fetichizaría de algún modo. Todas estas obras son una respuesta frente a aquel designio nazi pero aplicable a cualquier genocidio: borrar la memoria del crimen como parte del crimen. Y estas fotografías parecen decir, como un personaje de una novela de Javier Cercas: “mientras alguien los recuerde, los muertos no estarán definitivamente muertos.”

Pues la memoria es siempre memoria de una ausencia, y es esa ausencia la que nos lleva a hablar. El analista, ubicado en el lugar del objeto –del negativo perdido–, hace hablar, permitiendo así, como estas fotografías, el despliegue del fantasma de cada uno.

Aunque tiendan a confundirse, *ficticio* no es lo mismo que *falso*. El rodeo por la ficción para cernir la verdad –siempre precaria, singular e imposible de decir por completo– no es arbitrario, pues la realidad humana, o mejor dicho el núcleo de real en torno al que se estructura, no es asible de modo directo. Nos acercamos a la verdad de modo *alusivo* e indirecto. Las ficciones constituyen el mejor medio para contar las realidades. Sería ingenuo pensar que

un periódico enseña a ver mejor la realidad que la novela *1984* de Orwell. O que una obra de arte figurativa muestra mejor lo imposible de ver que una abstracta. Las imágenes, que velan por un lado ese real tan imposible de apresar como insoportable de ver, son también un modo de llegar a él.

Trato de aislar lo que algunos artistas proponen, pero al hacerlo recorto sus obras y hago mi propio montaje, me las apropio. Esta colección de fotografías y citas acerca del cruce entre psicoanálisis y fotografía (ver capítulo “Arte y psicoanálisis”), si tiene algún valor de verdad, lo tiene a partir de lo singular, al modo de un álbum de familia. Las fotografías modelan nuestro pasado, nos recordamos no como hemos sido sino tal como nos hemos visto fotografiados. Esa alienación unificante nos presta una primera e ilusoria identidad. Es decir, nos recordamos a partir de quienes hemos sido para la mirada del Otro. A veces intentamos parecernos a esa foto, otras veces una inquietante extrañeza aparece al mirarnos.

Recuerdo que durante mi niñez nos reuníamos en casa a ver diapositivas. Era una ceremonia nocturna, se disponía un proyector, varios carretes en los que colaboraba seleccionando y colocando las diapositivas invertidas que luego se proyectarían en una pared de la que habíamos descolgado los cuadros. Mi padre regulaba el proyector en el ángulo y el foco deseados hasta dar con la nitidez y el tamaño apropiados. Y luego, munido de un pequeño control remoto y en la oscuridad, comenzaba a proyectar, carrete tras carrete, nuestra propia vida.

Uno revisitaba así el pasado, aun el más reciente. Volvía a viajar, volvía a festejar cumpleaños, volvía ser niño o incluso bebé. Así se configuraba nuestra memoria. Ese espacio donde, como dice Paul Auster, las cosas ocurren por segunda vez.

Psicoanálisis en lengua menor

Teherán, 2014

Griegos y bárbaros

De las coordenadas a través de las cuales ordenamos el mundo, tiempo y espacio, el psicoanálisis ha explorado fundamentalmente la primera. Al interior de cada cura analítica la *historia* —esa expresión del tiempo—, en especial “lo ausente de la historia”¹⁸⁷, ocupa un lugar central. La experiencia analítica se despliega entre *cronos* y *kairos*, entre la cronología y la oportunidad. La dimensión del tiempo está presente también en el modo en que construimos conocimiento en psicoanálisis, que nunca es meramente acumulativo sino que se referencia en autores, en maestros que inauguran campos prácticos y epistémicos¹⁸⁸. El tiempo en psicoanálisis es un asunto complejo, que se comprende mejor desde esa ruptura radical que implica la idea del *Nachträglichkeit* freudiano o que puede figurarse en la tempestad con la que Walter Benjamin identifica el llamado “Progreso”, que lleva al Ángel de la Historia hacia el futuro, mientras contempla con el rostro espantado el pasado como un montón de ruinas.

Los psicoanalistas, más allá de nuestras diferencias, nos sentimos relativamente cómodos en relación al tiempo. Sin embargo, es en relación al espacio de donde podemos esperar una interpelación más provocadora. Deleuze lo ha situado con precisión: “Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal, pero los devenires pertenecen a la *geografía*”¹⁸⁹. Acaso sea en la geografía donde se juega buena parte del futuro del psicoanálisis, no sólo en relación a su política —al modo en que puede llegar a la China o a los países que estaban tras la Cortina de Hierro— sino también en su futuro teórico, si pensamos en la manera en que la geografía —la de la mente y la de la práctica analítica— interpela sus conceptos fundamentales. Claro que, como en todo, depende de qué se haga con la geografía, cómo pensemos el mundo. Podemos pensarlo como un vasto territorio a conquistar o colonizar teóricamente, como un catálogo de lugares exóticos donde llevar la buena nueva psicoanalítica, sea en sus versiones más clásicas o contemporáneas, sea con acento inglés o francés. O pensarlo en términos de ir al encuentro de lo Otro, de lo Extranjero que, como espero poder mostrar, es el modo de reencontrar el psicoanálisis en lo que tiene de más original y revolucionario. Como escribió el poeta Edmond Jabès,

“es un extranjero quien puede revelarme mi propia extranjería”, ésa que inaugura –en nuestra propia casa– el inconciente que nos habita.

Probablemente muchos no acordemos con ese modo de transmisión evangelizador que implica llevar conceptos y prácticas, de un modo acrítico, de un territorio más desarrollado a otro más virgen. Pero hay modos sutiles de hacerlo, lejos de cualquier expresa intención colonizadora.

El encuentro con el Otro puede interpelarnos en el terreno de los *contenidos*: las variantes del Complejo de Edipo, por ejemplo. O también en el terreno de las *formas*: los rituales del análisis cambian, el *setting* no es el mismo en diferentes culturas. Ahora bien, el riesgo es que hablemos de las variaciones en términos de *folklore*, que pensemos en el mundo inexplorado por el psicoanálisis con el sello de la llamada *world music*, toques exóticos, notas de color que amplían las fronteras pero no tocan demasiado –con excepciones, claro– a los músicos de las metrópolis. Por supuesto que esto puede hacerse con seriedad o de modo caricaturesco, pero el punto de partida –más o menos etnocéntrico– es el mismo.

Una pregunta que subyace es la del estatuto de la práctica analítica. ¿Se trata de un protocolo, asentado en un siglo de experiencias compartidas por la comunidad de analistas que ha acordado una suerte de “manual de procedimientos” de una buena práctica, como si fuera una especialidad médica más? Si fuera así, si se tratara de un protocolo de intervención sobre el psiquismo desde esa óptica, se vería cómo *adaptarlo* a distintos contextos, o en todo caso podría aceptarse que no hubiera en todas las geografías condiciones suficientes para su implementación *comme il faut*.

Dudo mucho que el psicoanálisis pueda pensarse como la dermatología o la clínica quirúrgica. Tengo mis dudas de que haya consenso –más allá de algunas reglas técnicas y postulados teóricos cruciales– sobre lo que es considerado una “buena práctica”. Y también tengo mis dudas de que el psicoanálisis practicado en las metrópolis, en *lengua mayor*, sea el mejor y el más fiel a sus orígenes irreverentes y subversivos. A fin de cuentas, los preceptos técnicos propuestos por Freud son más bien pocos: un

modo de escucha –en atención libremente flotante y abstinentemente– y una sola regla¹⁹⁰, la de la asociación libre. Ésos son los fundamentos del método, que propicia un modo de hablar inédito con una llamativa indigencia tecnológica (apenas un espacio silencioso y unos pocos muebles) y resiste una gran cantidad de abordajes teóricos disímiles.

Entiendo que hay otra pregunta que puede plantearse a partir de nuestros intercambios, y esa pregunta tiene que ver con el lugar del analista, y en qué medida ese lugar –tanto en sus coordenadas teóricas como prácticas– se ve afectado por el espacio en el que la experiencia analítica se desarrolla. Lorena Preta¹⁹¹ lo ha planteado en términos de *Exilio*, que parece ser –viendo la historia del psicoanálisis y su difusión diaspórica– más una nota estructural que accidental. La figura correlativa a la del exilio es la del *extranjero*, que es la que mejor cabe al psicoanalista. El psicoanálisis no puede sobrevivir en términos de *autoctonía*. No podría haber sido inventado en otro lugar que en la Viena *kaiserliche y königliche* (“imperial” y “real”), capital de un Imperio Austrohúngaro en descomposición cuyo soberano –según cuenta Claudio Magris– se dirigía a *sus* pueblos –así, en plural– y cuyo himno se cantaba en once lenguas diferentes, centro de una *Mitteleuropa* que era a la vez alemana-magiar-eslava-romanza-hebraica... No fue entonces gracias a ninguna autoctonía que en Viena se acuñó y acuñó la renovación que nos ocupa, sino por su reverso cosmopolita, por haber podido, aun a su pesar, alojar y propiciar las fertilizaciones cruzadas –entre lenguas, saberes y etnias– que allí se conjugaron. No fue gracias a los vieneses sino a los extranjeros que la habitaban que se inventó allí el psicoanálisis. Freud, como Kafka o Walter Benjamin, era uno de aquellos “hombres del extranjero”¹⁹² que pudo descubrir lo que descubrió gracias a la distancia que lo separaba de toda idea autóctona de identidad.

El lugar del psicoanalista –ese *topos outopos*¹⁹³, ese lugar fuera de lugar– requiere de algún modo *estar en la propia lengua como un extranjero*¹⁹⁴, y todo el trabajoso proceso de formación de un psicoanalista podría verse en esos términos: cómo convertirse uno mismo en extranjero, aun sin haber salido nunca de su ciudad.

Encontrarnos en Teherán, fuera del terreno conocido llamado Occidente, en territorio de los “bárbaros”, no es un dato

anecdótico sino más bien estructural en un proyecto como *Geografías del psicoanálisis*. Los analistas aquí reunidos retomamos –de algún modo– el camino de Herodoto, el padre de la historia, quien hizo la crónica de las Guerras Médicas, entre Grecia y Persia, entre griegos y bárbaros, con un método similar al de nuestra escucha (“realmente –decía– ignoro si esto es verdad, simplemente consigno lo que cuentan”), prestando oído por igual a la fábula y al dato objetivo, a la pequeña anécdota y al relato épico. Como en el de *exilio* o el de *extranjería*, en el concepto de *bárbaro* no están en juego esencias sino posiciones, es un concepto relativo: *los bárbaros son los otros*; los otros designados en este caso por quienes hablaban griego, la *lingua franca* de aquel tiempo. *Bárbaros* eran quienes no hablaban griego. Así sonaba a oídos griegos la lengua extranjera, como *bar bar*, es decir *blablaba*; de esa homofonía proviene la palabra *bárbaro*, de eso que –a quienes ignoraban la lengua del otro– les parecía apenas un balbuceo.

West-Eastern Divan

Quizás conozcan una tragedia de Shakespeare llamada *La tempestad*. Allí se da cierta tensión entre Próspero, quien encarna la pureza británica, y un personaje llamado Calibán, contrahecho y capaz de todos los horrores, que jamás aprende a hablar correctamente el inglés sino que –como yo mismo– apenas lo *balbucea*. Calibán, palabra derivada de los indios *caribe* y a la vez anagrama de *canibal*, encarna una imagen posible del Otro. El personaje responde a la visión que se tenía, en la Inglaterra del siglo XVII, de los habitantes originarios de Latinoamérica, los *bárbaros* del Extremo Occidente. El indígena que Calibán encarna no es capaz de producir saber, de pensar ni hablar correctamente. Su discurso, a los oídos de Próspero, quien ha intentado sin éxito enseñarle a hablar inglés, es incoherente, sólo dice pavadas, balbuceos¹⁹⁵.

Así como Europa, como demuestra E. Said, construye una imagen de Oriente, lo mismo sucede con el *Extremo Occidente* al que pertenezco. Con la salvedad de que Oriente está allí desde siempre, desde el origen. América, en cambio, es nueva. Ustedes saben que fue “descubierta” por accidente. Cristóbal Colón se

“chocó” con ella mientras intentaba llegar aquí cerca, a las Indias Orientales. En algún sentido, el descubrimiento fue un *acto fallido* de Colón, y quizás hasta allí haya que rastrear cierto lugar de “fallido” que funciona como una marca de nacimiento para nosotros y que aparece en la versión que Shakespeare traza de Calibán.

Vengo de ese continente extraño. Extraño pero no en términos de exotismo, o no tanto como pueden ser Irán u Oriente en general para Europa, fuente tanto de temor como de fascinación. Es extraño porque en la capital de mi país, un país marginal, situado al sur del sur, el psicoanálisis ha proliferado como en pocos lugares del mundo, siendo Buenos Aires una de sus grandes capitales. Hay allí una fuerte presencia del psicoanálisis en medios de comunicación, universidades y hospitales; Freud es una referencia común, no sólo en ambientes intelectuales, y la gente de la calle habla con jerga psicoanalítica –frases como “no te reprimas” o “me traicionó el inconciente” pueden escucharse en cualquier mesa de café–. El psicoanálisis no es allí una práctica secreta o vergonzante y no es raro escuchar que alguien interrumpa una conversación para “ir al analista”. Si bien no vivimos el auge que tuvo el psicoanálisis en los años ’60, cuando brillantes pioneros formados en Europa irradiaron el psicoanálisis a toda América Latina, Argentina no es una *terra incognita* para el psicoanálisis. Con los avatares propios de un país del Tercer Mundo, hay trabajo para todos los analistas que se procuran una buena formación, y los hay en gran número. En ciertos sectores sociales, es difícil encontrar a alguien que no haya hecho una consulta psicoanalítica al menos una vez en su vida.

Argentina, mi país, podría producir extrañeza en particular: ¿cómo es posible que durante muchos años haya habido más analistas kleinianos, y más ortodoxos aun, en Buenos Aires que en Londres? ¿Cómo puede haber hoy más lectores de Lacan en las sociedades analíticas argentinas que en las francesas?

Nuestros autores no son demasiado conocidos fuera de nuestro continente. Y a pesar de que E. Pichon-Rivière haya teorizado en la misma línea y al mismo tiempo que René Käs, o Luisa Álvarez de Toledo antes que John Austin, o Heinrich Racker haya trabajado sobre la contratransferencia en el mismo sentido y contemporáneamente a Paula Heimann, nosotros mismos solemos

citar a Käs, a Austin o a Heimann. Los latinoamericanos no pasamos a la historia excepto que nos mudemos, como Ignacio Matte Blanco; cosa que no sucede a la inversa, pues un europeo emigrado a Latinoamérica (como sucedió con Ángel Garma o con Marie Langer) tenía asegurado un lugar de prestigio. Es extraño, o quizás no tanto, que en Latinoamérica nosotros mismos ignoremos a teóricos importantes de países vecinos, y a la vez estemos al día de las modas europeas; o que los libros escritos en inglés o en francés tengan al instante su versión en español o portugués, cuando no sucede lo mismo *entre* nuestras propias lenguas. Y no porque carezcamos de tradición, pues algunas de nuestras publicaciones fueron fundadas hace casi noventa años.

Estoy lejos de cualquier lamento y más aun de cualquier *chauvinismo*, sólo me interesa poner de manifiesto cierta situación extraña. Sólo podemos comprenderla si incluimos en la conversación —como el *mitsprechen* freudiano, a través del cual los síntomas corporales entraban en la discursividad de la cura— la geografía de la colonización, tanto en lo que se refiere a la cartografía de la difusión de las ideas como al mapa íntimo de la mente. Esta geografía obliga a pensar en términos de centro y márgenes.

Apelando quizás a cierto esquematismo, nuestra tradición psicoanalítica oscila entre dos corrientes extremas:

Una de ellas se orienta al aprendizaje puntilloso e incluso a la mimesis de la lengua de Próspero. En ese sentido la práctica del psicoanálisis en muchas ciudades latinoamericanas no se diferencia demasiado de la de un analista de Park Avenue en Nueva York o del Quartier Latin en París. Aquí lo que opera es cierta geografía imaginaria¹⁹⁶; para un analista trabajando de ese modo, es sólo un accidente vivir en San Pablo o en Bogotá y no en Londres. Si bien este modo de apropiación del psicoanálisis nos ha permitido asumir como propios exigentes estándares de entrenamiento y trabajo que sin duda nos enriquecen y califican, por otro lado éstos pueden hacernos descarrilar incluso al terreno de la parodia. En mi continente suceden cosas asombrosas como comer turrone, garrapiñadas y otras comidas hipercalóricas para nuestras fiestas navideñas, más acordes al invierno boreal, aunque para nosotros éstas ocurran en tórridos veranos, o

construir casas con techos a dos aguas donde nunca llueve o costosas *bow windows*, acordes al horrible clima inglés, en lugares donde sobra luminosidad. Son efectos de la mimesis, del modo acrítico en que se adoptan en las antiguas colonias los hábitos de las metrópolis.

Permítanme una digresión más: sé que no se toma vino en Irán, pero lo utilizaré como una metáfora de lo que puede pasar en el mundo del psicoanálisis cuando se hace hincapié en determinada concepción de lo “internacional”. Años atrás comenzaron a ponerse de moda los llamados *flying winemakers*, como Michel Rolland o Alberto Antonini, magníficos profesionales que desde su Francia e Italia natales, donde hacían grandes vinos, comenzaron a ser contratados por bodegas de países del llamado Nuevo Mundo del vino, como Argentina, Sudáfrica o Australia. Estos gurúes volaban a distintas latitudes, participaban en la elección de las cepas, en los cortes que se hacían, daban instrucciones a los enólogos locales y después firmaban, prestigiando y asegurando un éxito de ventas, vinos de los más diversos lugares. Un efecto de esta situación¹⁹⁷ es la desaparición de lo más interesante del vino, que es su *particularidad regional*. Pues estos *winemakers* hacían en todos lados vinos más o menos parecidos, es decir, más o menos parecidos a ellos mismos, con el resultado de una uniformización empobrecedora de las diferencias. Esto ha pasado también en la gastronomía o el diseño en general, donde la etiqueta “estilo internacional” deriva en un común denominador anodino, las más de las veces con una marca de agua de los países dominantes. Lo que me sucede con el proyecto *Geografías del psicoanálisis* –en contraposición a otros espacios de discusión o ciertas publicaciones internacionales– es algo similar a lo que sucede en relación al mundo del vino y el modo en que la internacionalización ha incidido allí. Hay en este proyecto un modo de acercamiento distinto a las diferencias. Y en psicoanálisis sabemos que de lo que se trata, antes que nada, es de las diferencias.

La otra corriente psicoanalítica presente en Latinoamérica intenta abreviar más en lo local, honrar nuestros maestros, leer nuestras publicaciones, reunirnos en congresos latinoamericanos donde los analistas pueden llegar a contarse de a miles¹⁹⁸.

Se intenta producir así, en nuestras *lenguas menores* (español o portugués), un conocimiento que arraigue en la particularidad que habitamos. Mal puede una disciplina que hace de la singularidad de quienes nos consultan su búsqueda privilegiada, renegar de la singularidad del contexto en que se practica.

Como decíamos, no hay demasiado interés en traducir a autores latinoamericanos a las lenguas mayores europeas, lo cual hace pensar que lo que afirmara Elisabeth Roudinesco –eminente historiadora francesa del psicoanálisis– quizás sea cierto¹⁹⁹: decía que los analistas latinoamericanos habían superado a los europeos en clínica –cosa no tan extraña si consideramos la increíble difusión y vivacidad del psicoanálisis como práctica clínica en Latinoamérica– aunque Europa continuara menospreciándolos.

Estas dos posiciones extremas –tanto la mimesis y la fascinación por las metrópolis como el aislamiento localista y autocomplaciente– terminan resultando empobrecedoras. Hay un tercer modo quizás, de apropiación y producción de saber del Calibán que nos habita, que es interesante consignar y que se aparta del lugar habitual que se reserva al bárbaro, apenas como productor de las materias primas que serán procesadas en las metrópolis²⁰⁰. Para describirlo les tengo que contar una historia, una historia de caníbales:

Corría el año 1556 –apenas medio siglo antes de que Shakespeare publicara *La tempestad*– cuando el obispo Sardinha, quien había llegado recientemente de Portugal con el objetivo de evangelizar a los indígenas, naufragó junto a noventa hombres en las costas brasileñas. Fueron recogidos por nativos que, en verdad, no estaban demasiado interesados en ser evangelizados. El resultado de este “encuentro entre culturas” fue que el obispo y sus hombres fueron convertidos en un banquete servido y disfrutado por los *tupi*²⁰¹. El destino de quien fuera el primer obispo brasileño no evitó que Brasil fuera una conspicua colonia portuguesa convertida –aun incluyendo un rico sincretismo– a la fe católica. Ese episodio de canibalismo es tomado como fundacional por un movimiento de escritores y artistas brasileños en la década del '20 del siglo pasado quienes, parodiando a Shakespeare y rescatando a los caníbales, recitaban *tupi or not tupi*, se rebelaban contra toda catequesis y, citando a Freud



Santiago Borja, *Divan/Free-floating attention piece*.

profusamente, sentaban las bases del movimiento modernista y de un modo de producción de conocimiento novedoso: se trataba de engullir todo saber foráneo, *canibalizarlo*, para –luego de haberlo procesado, de haberlo marcado con lo singular de su propia geografía– exportarlo. Creo que ese modo antropofágico permite, de forma irreverente (*osado* es uno de los significados originales de la palabra *canibal*), desde el territorio de los bárbaros, no quedar preso de antinomias empobrecedoras (o la mimesis acrítica o el aislamiento embrutecedor) sino poder tomar todo del Otro, beber de todas las fuentes, sin renunciar ni a la propia enunciación ni al enriquecimiento que propicia el intercambio.

Este modo implica la *desidentificación* con la imagen que el Otro –con la cual nosotros mismos nos identificamos– se hace de nosotros, ésa que –despreciativa como en *La tempestad* o fascinada por nuestro supuesto “realismo mágico”²⁰²– no hace más que jibarizar nuestras posibilidades de pensar. Esto implica cuestionar también la perspectiva llamada –en el mundo de los negocios sobre todo– *glocal* (es decir: pensar en términos globales pero producir adaptaciones locales) para imaginar, por qué no, un proceso inverso: imaginar lo local *marcando* lo universal,

la práctica psicoanalítica de los márgenes incidiendo en los estándares de las metrópolis, a Próspero *aprendiendo* incluso de Calibán. Creo que este tipo de encuentros, que permiten una interpelación no etnocéntrica por parte del Otro, tiene mucho que ver con eso.

Saben que Freud tenía su legendario diván –palabra de origen persa, que alude a *reunión*– cubierto por un tapiz de Shiraz. Es interesante que algo de la extranjería esté presente en el lugar donde quienes se recuestan lo hacen para encontrar la extranjería que, inconciente mediante, los anima. Sobre ese mismo diván, años atrás, un artista latinoamericano llamado Santiago Borja realizó una intervención en el Freud's Museum de Londres²⁰³. Hizo tejer otro tapiz en México por los indígenas huicholes –que en su cosmovisión dan a los sueños un lugar que a Freud no le hubiera desagradado– y lo instaló en el viejo diván, reemplazando el original persa. El efecto fue redoblar la extranjería, hacerla aparecer allí donde la costumbre amenazaba diluirla. Así me gusta pensar el psicoanálisis, como un diván –a esta altura un ícono freudiano casi universal– que puede estar recubierto de distintos tapices, tapices que no sólo cuentan historias –como las alfombras persas– sino que posibilitan que quien hable tendido allí *se cuente* la suya propia.

Psicoanálisis en lengua menor

El análisis quizás pueda compararse al proceso de tejer una alfombra, o mejor todavía: destejer una y, con los mismos hilos, construir una nueva. Muchas veces la posibilidad de curarse radica en poder contarse la propia historia de otro modo. Y así, como decía el poeta griego Píndaro, *llegar a ser quien uno es*.

Aprendí leyendo a Gohar Homayounpour que Irán es un territorio fértil para las historias, que la cultura aquí se desarrolla en torno a historias. Quizás ése sea uno de los recursos que abundan en los márgenes del mundo desarrollado. Walter Benjamin decía que vivimos en una época en que el espíritu de la narración está en crisis y la “comunidad de oyentes” en peligro. Una época donde prima más la información que la narración²⁰⁴. En ese sentido, el psicoanálisis puede pensarse como una práctica

de resistencia²⁰⁵ que además restaura la *experiencia* que pareciera haberse perdido en la contemporaneidad.

Esas historias no pueden contarse sino en una lengua íntima, afín a la emergencia del inconciente y que sólo una escucha extranjera puede hacer surgir.

Al pasar, he hablado hasta ahora de “lengua menor” y “lengua mayor”. Quizás convenga explayarme algo más sobre esta distinción que tomé en realidad de un libro bastante crítico con el psicoanálisis, escrito por G. Deleuze y F. Guattari²⁰⁶. Ellos hablan de lengua y literatura “menores” para referirse al acento especial que un lenguaje oprimido, marginal, le da a una lengua “mayor”. No se trata tanto de un idioma menor sino de lo que escribe una minoría dentro de una lengua mayor, como podría ser el inglés hablado por los negros en EE.UU., o la literatura irlandesa en lengua inglesa, o el alemán de los judíos checos como Kafka, tan cercano probablemente al de Freud. Los autores despliegan una serie de características de las lenguas menores que quizás sean útiles para pensar en términos de geografías del psicoanálisis; al menos lo son desde la perspectiva de un psicoanalista latinoamericano.

La lengua menor es la lengua de la extranjería, no la de la autoctonía. Es la lengua que introduce la diferencia, la que se distancia del inevitable uso del inglés como *lingua franca* de nuestros días y que —como el griego de antaño— tiende a escuchar como *balbuceo* a las otras lenguas y ver como *bárbaros* a quienes las hablan. Pues en lengua menor el lenguaje “se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización”²⁰⁷, se hace diaspórico, se extraña de sí mismo, tal como me sucede cuando leo mi propio texto no sólo escrito en un idioma que no es el mío, el inglés, sino doblemente extranjero al verlo traducido y transliterado a otra lengua, el *farsi*, que incluso se escribe con otros caracteres. Ese extrañamiento es el mismo que posibilita una escucha analítica, y creo que un analista debe escuchar a sus pacientes como si hablaran una lengua extranjera, aun cuando hablen la propia.

Leer a los autores en su lengua original, cuando es posible, suele ser deseable y en algunos casos, como en poesía, imprescindible. Sólo de ese modo accedemos a los matices del

pensamiento, a los pliegues de la escritura. Suele entenderse, con razón, que en la traducción se trata de la fidelidad al texto y al autor. Quizás valga la pena detenernos en lo que ha sucedido con la traducción de Freud. Se sabe que la versión canónica de sus obras completas fue estandarizada por James Strachey en inglés. Más allá de la indudable seriedad de su tarea, se propuso como un “patrón” (*standard*) a seguir, algo al menos controvertible, pues implicó reducir parte del fructífero desorden de la prosa freudiana, limpiarlo de impurezas e incluso de su espíritu romántico, para llevarlo a un lenguaje menos equívoco, más médico y técnico, alineado con la ambición científicista de Ernest Jones, pero también menos sugerente y fiel al espíritu humanista freudiano. A tal punto esta versión funciona como un *standard* que, incluso en Alemania, muchos prefieren leer la *Standard Edition* de Strachey antes que el original en alemán de Freud, pues la consideran más comprensible y correcta²⁰⁸ (!). No cabe pensar en un mejor ejemplo de psicoanálisis *en lengua mayor*, y podríamos contraponerlo a un uso *menor* de la misma lengua, como sucede con la nueva traducción en curso de la obra de Freud al inglés, dirigida por Adam Phillips. En este caso, se renunció a cualquier pretensión de estandarizar, se apeló a distintos traductores no psicoanalistas, se respetaron las zonas de sombra y la fecunda desprolijidad que, a la vez que muestra un pensamiento en construcción, propicia nuevas lecturas. El interés expreso era ver “lo que resta de Freud luego de que su escritura haya atravesado el molino de las instituciones psicoanalíticas y universidades”²⁰⁹.

Aunque cuando hablo de *lengua mayor* no me refiero necesariamente a un idioma específico, como podría ser hoy el inglés. En todo caso me refiero a un inglés no tensionado por las diferencias, por los matices, al inglés aséptico y descriptivo que, tras su posibilidad de común entendimiento y de divulgación del psicoanálisis en el plano internacional, está en las antípodas de la potencia de la lengua menor. Y no porque no sea una hermosa e imprescindible lengua. Más bien porque implica –claro que en un aspecto neopositivista, en su pretensión de comunicación universal pura y dura, en su versión no contaminada por las lenguas menores– un ideal de transmisión sin fisuras, sin

malentendidos, implica un modo de pensar el psicoanálisis (una lengua es un modo de pensamiento, es la matriz que modela el modo en que los pensamientos pueden ser formulados para quien los piensa) que aplan y uniformiza, además de ubicar a todos quienes no la tienen como lengua madre en un lugar desfavorable. En su evidente practicidad, sin embargo *reduce* el psicoanálisis, del que pueden decirse sin duda muchas cosas valiosas, pero no ciertamente que sea una disciplina utilitarista.

Por otra parte, si lo convertimos en un rasero general, universal, logramos una lengua de intercambio donde algo de nuestra especificidad, ésa que anida en la extranjería de la lengua menor, se pierde. Y el psicoanálisis corre el riesgo de convertirse, de ese modo, en una psicoterapia más.

Si pensamos en términos de lengua menor, funciona otro modo de pensar la traducción²¹⁰ consistente en suscitar no la cercanía sino la extrañeza, ya que la extrañeza nos vuelve conscientes de la otra cultura y sobre todo de nuestra cultura como Otro. La extranjería funciona como una banda de Moebius: lo más ajeno y lo más próximo, lo más íntimo o –para tomar el neologismo de Lacan– lo *éxtimo*, se relevan sin solución de continuidad. Aquí ya no estamos entonces en el terreno de la fidelidad sino en el de la traición, que quizás no se opongan tanto, como recuerda aquel verso de Paul Celan: *no hay mayor fidelidad que la del traidor*. Pues sólo a partir de cierto acto de traición puede aparecer un destello original. Nos planteamos siempre el desafío de leer correctamente, pero creo que no hay que despreciar lo que se ha llamado *misreadings*, las malas lecturas creadoras de las que hablaba Harold Bloom. Calibán balbucea, no puede sino leer incorrectamente, pero en ese proceso –y he ahí la marca de su naturaleza antropófaga– aparece su lectura singular. Así, quizás por no leer bien, el *bárbaro* pueda leer algo nuevo, que escape a la mera repetición. Allí, con suerte, el *balbuceo* de Calibán puede enseñarle a Próspero zonas oscuras, no exploradas de su propio pensamiento, o denunciar imposturas, o cuestionar presupuestos. Es desde allí donde el encuentro con el Otro, el psicoanálisis de los márgenes, puede interpelar creativamente al de las metrópolis. De hecho, no olvidemos que si Colón descubrió América, fue por haber *leído mal* la cartografía de su época.

Las lenguas menores –continúan Deleuze y Guattari– *fertilizan* las mayores y sus ilusiones omniexplicativas, las descompletan, les dan su apropiado “coeficiente de subdesarrollo”. En ellas, todo es político y a la vez todo adquiere un valor colectivo y, más que maestros exigentes de fidelidad, se generan “dispositivos colectivos de enunciación”.

Hablar en lengua menor bien podría ser hacerlo en portugués frente a la presencia imperialista del castellano en América Latina, o la resistencia con que la “excepción francesa” aún se opone al inglés. O el ejercicio que implica pensar y hablar en español o en italiano en el contexto del psicoanálisis europeo.

Imagino que el alemán de Freud tenía muchos de esos rasgos, tanto como el inglés de Melanie Klein o de Anna Freud o el de la *troika* de analistas emigrados a EE.UU. que fundaron la Psicología del Yo ha de haber tenido ese acento extranjero, esa marca de lengua menor que interpela a la mayor haciéndole ver sus costuras. La lengua menor es la marca de la extranjería en el lenguaje.

Creo que el psicoanálisis siempre debería practicarse y escribirse en *lengua menor*. Deleuze y Guattari van aun más allá cuando proponen que, incluso “aquél que ha tenido la desgracia de nacer en un país de literatura mayor debe escribir en su lengua como un judío checo escribe en alemán o como un uzbekiano escribe en ruso. Escribir como un perro que escarba su hoyo, una rata que hace su madriguera”; y para eso ha de “encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto”²¹¹.

Hasta aquí he insistido –más que en los contenidos regionales, más que en el modo en que podría configurarse el mapa mental de un latinoamericano– en un modo particular de producción del conocimiento. No porque no haya ricas investigaciones de analistas latinoamericanos acerca de los mitos indígenas, por ejemplo, pero lo cierto es que en general el psicoanálisis en Latinoamérica tiene menos que ver con los indígenas que con los emigrados. Somos un efecto de la diáspora de analistas de Europa Central, poco autóctonos, eternos extranjeros. Pero extranjeros que practicamos el psicoanálisis en tierras de antropófagos, y es ese particular modo de apropiación omnívoro de

todo saber lo que nos marca. El psicoanálisis no tiene por qué ser inmune al devenir del tiempo (esforzándonos por estar a la altura de los desafíos contemporáneos) ni de la geografía.

Y en esa dirección, para terminar, quiero canibalizar a los autores franceses a los que he devorado para dejar en el aire –parafraseándolos– esta pregunta que me gustaría dejar abierta: “¿cómo arrancar de nuestra propia lengua *un psicoanálisis menor*, capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria? ¿Cómo volvernos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua?”²¹²

Notas

- 1 Es posible advertir la marca de las andanzas de Freud en buena parte de la filosofía y la literatura contemporáneas (Althusser, Badiou, Žižek, Derrida, o Sebald, o Kureishi o Hustvedt... por nombrar sólo algunos).
- 2 Lo cual no plantea un tema menor, pues como producto de una conjunción así podrían parirse aberraciones. Baste como ejemplo el de la autoayuda, disciplina bastarda que toma lo peor de cada casa: mala literatura, mala filosofía, psicoanálisis reducido a una psicología...
- 3 Así como puede leérselo en clave biológica o sociológica o incluso psicológica, y toda operación de lectura, si es coherente en sí misma, encuentra su validez en ese caldo de una riqueza heurística inusitada como es el pensamiento de Freud (Braunstein).
- 4 Freud escribe textualmente: “Se necesita volverse un mal sujeto, transformarse, renunciar, comportarse como un artista que compra pinturas con el dinero del gasto de su mujer, o que hace fuego con los muebles para que no sienta frío su modelo. Sin un poco de esa calidad de malhechor no se obtiene un resultado correcto” (Freud, S., Pfister, O., op. cit., p. 36).
- 5 Hay que cuidarse en psicoanálisis –también en la vida– de las buenas intenciones, que siempre pugnan por hacerse un lugar, tentación siempre presente en un oficio en el que todo el tiempo nos las vemos con sujetos dolientes, temerosos, divididos...
- 6 El flogisto era concebido como una sustancia incolora, inodora, insípida y desprovista de peso que se liberaba durante la combustión. Tras haber ardido, la sustancia “desflogisticada” adquiriría su forma “verdadera” (s. XVII).
- 7 Braunstein, N., 1994.
- 8 Cit. en Wohlfarth, I., p. 20.
- 9 Freud, el explorador de un continente al que a la par de descubrir debía nombrar y colonizar, vive en cada uno de nosotros y las apelaciones a él como fundador de un campo particular, el del psicoanálisis, lejos de constituir una claudicación o de implicar la ausencia de progresos en el análisis, es de alguna manera inevitable.

- 10 Cada analista en los comienzos de su práctica –nos recuerda O. Mannoni– recapitula de alguna manera la historia del psicoanálisis, y ha de saber encontrar dentro de sí esa mirada extrañada.
- 11 En Lacan la extranjería se da en términos institucionales, frente a la IPA, que lo excluye de su función didáctica. Él mismo se identifica con Spinoza luego de la “excomunió” por parte de su comunidad.
- 12 No es por azar que retorna el significante judío, pues quizás –diáspora mediante– encarne como pocos esa extranjería a la que aludimos, y tal vez no sea azaroso pensar que la gran cantidad de judíos que militan en las filas del psicoanálisis, de un lado u otro del diván, tenga algo que ver con eso. En el seno de una ortodoxia, o de una nacionalidad, quizás el judío deja de encarnar lo extranjero...
- 13 Miller, p. 141.
- 14 Deleuze, G. y Guattari, F., p. 43.
- 15 Ver, Kristeva J., obras citadas en la Bibliografía.
- 16 Siempre situacional, en precario equilibrio, no hace a una identidad coagulada, al igual que la definición de “analista”.
- 17 Un viejo texto de Daniel Rodríguez, “El amor de transferencia y vigencia de lo clásico”, hacía referencia a esta cuestión.
- 18 Traverso, op. cit. en la Bibliografía.
- 19 Entre quienes se cuentan Primo Levi, Hannah Arendt, Elie Wiesel, Claude Lanzmann y un largo etcétera. También el filósofo Reyes Mate, quien diferencia con claridad tres planos de singularidad: moral, histórico y epistémico. Desde el primero de ellos, el moral, aun habiéndose expresado en Auschwitz el mal a una escala inimaginable, no hay graduación del sufrimiento de las víctimas y por ende las de la Shoah no “gozan” de mayor jerarquía; toda víctima –más allá del genocidio de que se trate– pide justicia. Hay consenso en cuanto a la singularidad histórica de Auschwitz pues se trata allí de una matanza que no es medio de alguna razón política o económica, sino fin en sí misma; además de ser la primera vez que un Estado decide eliminar a la totalidad de un grupo humano con todo medio técnico disponible, todo un pueblo detrás, una técnica acorde y una filosofía que lo justificaba; alcanza además una desmesura no igualable históricamente, y se acompaña de la pretensión, señalada por Vidal-Naquet, de negar el crimen en el seno del

crimen mismo. Desde el punto de vista epistémico, se trata con respecto a Auschwitz de un acontecimiento del que conocemos casi todo, y sin embargo no podemos comprender, es el acontecimiento impensado que da que pensar (Mate, b, p. 61 y ss.).

- 20 2006, p. 182.
- 21 La manera más extendida de nombrar el genocidio con la palabra “Holocausto” ha sido cuestionada con razón por Giorgio Agamben e incluso por quien la introdujera, Elie Wiesel. Su significado religioso de “sacrificio” exculpa de algún modo a los victimarios y carga lo sucedido de un sentido tal que nos resulta, pese a su popularidad, difícil de utilizar, y por eso cuando lo hacemos es entre comillas. *Shoah*, palabra hebrea que significa “catástrofe, tempestad”, difundida mayormente a partir de la película homónima de Claude Lanzmann, encierra alguna opacidad mayor, lo que consideramos una ventaja, pero queda también presa del circuito religioso (en la Biblia implica a menudo un castigo divino) y judío (si bien los judíos fueron las víctimas por definición, no fueron las únicas). Otro tanto sucedería con *Khurban*, el equivalente en yiddish de *Shoah*. En contrapartida, de utilizar el eufemismo *Endlösung* (“solución final”) estaríamos asumiendo la lengua del verdugo, y por ende su ideología y su manera de “ordenar” la realidad. “Destrucción de los judíos europeos”, título del libro capital de Hilberg, es además de extenso y descriptivo, limitativo. Haidu ha propuesto hablar de “Suceso”, a secas y con mayúscula. Aquí preferiremos, aun permitiéndonos acudir a los otros términos, el más acotado, reconocible y a la vez enigmático “Auschwitz”.
- 22 P. 21.
- 23 En el sentido borgeano de “Kafka y sus precursores”, o en el muy freudiano *Nachträglichkeit*, es decir cuando lo posterior funda o resignifica lo ya acaecido.
- 24 Arzoumanian, p. 13.
- 25 Mesnard, p. 45.
- 26 Gubar, p. 63.
- 27 b, p. 162.
- 28 *Ibíd.*, pp. 161-2.
- 29 a, p. 69.
- 30 Haidu, p. 421.

- 31 Alguien dijo, a propósito del juicio a Eichmann en Jerusalén y lo que éste desnudó, bajo la lente de Hannah Arendt, acerca de un oscuro y banal funcionario obediente de sus deberes, que antes había que preocuparse por quienes violaban la ley, pero a partir de ese momento, por quienes la cumplían...
- 32 El término fue propuesto por un jurista judío-polaco, Rafael Lemkin, a finales de 1942 o principios de 1943, es decir en el mismo momento en que cobraba forma la “Solución Final”, pergeñada en la Conferencia de Wannsee de enero de 1942. Si bien da cuenta de masacres previas (la de los armenios, por ejemplo), el momento en que se produce su conceptualización y difusión está directamente relacionado con Auschwitz.
- 33 Reconocida por primera vez en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nüremberg, en 1945, designa un crimen de una magnitud tan especial que no encuentra cabida en los conceptos legales hasta entonces forjados (Mate a, 2003, pp. 212-3). La misma Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, pareciera ser otra consecuencia jurídica de la catástrofe, sancionada al rescoldo de Auschwitz.
- 34 Agamben, 2005, p. 18.
- 35 Legendre, p. 22.
- 36 Tal es en efecto el nombre de su libro, rico en resonancias, tanto acentuando el genitivo subjetivo como el objetivo: falta del testimonio, testimonio que hace patente una falta e, invirtiéndolo, testimonio de una ausencia.
- 37 Incluso retroactivamente, pues obras como las de Munch o Malevitch, en las que se advierten las huellas del horror, no habían sido creadas aún...
- 38 Wajcman, a, p. 22.
- 39 Virilio, p. 52.
- 40 Friedlander, p. 155.
- 41 LaCapra, p. 176, cursivas mías.
- 42 Biagioli.
- 43 Virilio, pp. 78-9.
- 44 Todo el proceso de exterminio, desde la experiencia precursora del programa de “eutanasia” hasta el delirio eugenésico, desde la “selección” en la rampa de acceso a Auschwitz hasta la apertura de las llaves de gas, estaba a cargo de médicos. El Zyklon-B mismo

era transportado en vehículos de la Cruz Roja (Esposito, p. 181). El Dr. Servatius, abogado defensor de Eichmann en el juicio celebrado en Jerusalén, lo reconocía sin ambages: “Matar también es un asunto médico” (Arendt, p. 109). Y Servatius sabía de qué hablaba, pues previamente al juicio citado, en Nüremberg, había defendido también a Karl Brandt, médico personal de Hitler, director general de “Higiene y Salud” y jefe del programa de eutanasia (ibíd.) La alineación del discurso científico y el proceso de exterminio, tanto en el nivel de las palabras como en el de los hechos, resulta tan innegable como estremecedora.

- 45 Mèlich, p. 22.
- 46 2003, b, p. 93.
- 47 Hilberg, p. 1031-2.
- 48 Jonas, Mèlich, p. 47.
- 49 Ibíd., p. 45.
- 50 Roudinesco et al., p. 410.
- 51 El conocido y escandaloso episodio acontecido en el ambiente psicoanalítico brasileño años atrás puede entenderse como un eco tardío del nazismo, si consideramos la llegada a Brasil del analista filonazi Werner Kemper, quien fuera el analista de Leao Cabernite, analista a su vez de Amílcar Lobo –quien, recordémoslo, alternaba la asistencia a sus seminarios de psicoanálisis con las sesiones de tortura en las que participaba como médico–. Como sabemos en psicoanálisis, el retorno de lo reprimido es la otra cara de la represión, y el suceso escamoteado reaparece en la valiente denuncia efectuada por Helena Besserman Vianna y el no menor coraje mostrado por R. H. Etchegoyen, por entonces presidente de IPA, al hacerle lugar (Besserman Vianna).
- 52 Entre los que basta citar, a modo de ejemplos tan sólo, los de Bettelheim, los de Ilany Kogan y Yolanda Gampel, los de Milmaniene, Gerson, Jukovy, Altounian, Kestenberg, Bergmann, Langer, Kijak, Laub, D. y Auerhahn, N., Grubrich-Simitis, Benslama y Hounkpatin, M. Granek, Rachel Rosenblum.... Es evidente que el tema es sensible en el mundo del psicoanálisis, y hacer una revisión bibliográfica exhaustiva se torna por momentos una tarea imposible y amenaza diluir en un mar de citas nuestra propia enunciación.
- 53 1933, p. 146.

- 54 En ese sentido, Primo Levi decía que el acto de escribir equivalía para él a recostarse en el diván de Freud (Traverso, pp. 184 y 202).
- 55 Jucovy, p. 268.
- 56 Seguramente habrá otras opiniones –de hecho, Hilberg estima en 18.000 los testimonios de sobrevivientes, en un recuento realizado a fines de los años '50 (Haidu, p. 419)–, pero recordamos aquí aquéllas correspondientes a algunos testigos que se han ocupado de hacer pública su experiencia y sus reflexiones acerca de la misma.
- 57 Levi, b, p. 23, y c, p. 42.
- 58 Améry, p. 40.
- 59 Primo Levi, el optimista, se suicidó en 1987. Jean Améry, el escéptico, lo había hecho antes, en 1978. Entre ellos, son muchos quienes redoblaron la verdad de sus testimonios sufrientes acabando con sus vidas: Paul Celan, Tadeusz Borowski, Sarah Kofman, Bruno Bettelheim, Stefan Zweig, el mismo Walter Benjamin...
- 60 Marcelo y Maren Viñar nos advierten sobre lo que se juega en esa recuperación para un discurso médico-científico, “recuperación tranquilizadora en la medida que invierte la realidad que abordamos y la somete a códigos conocidos. La literatura médica y psicoanalítica sobre los campos de concentración muestra que la misma realiza absolutamente esa reducción” (1993, p. 49).
- 61 Freud, 1893-95.
- 62 Mate, b, p. 119.
- 63 En ese sentido, Heinrich Heine, tan admirado por Freud, fue un paso más allá de la ingenuidad freudiana: cuando se empieza a quemar libros, decía, se sigue con las personas...
- 64 Friedlander, p. 155.
- 65 Viñar.
- 66 Viñar.
- 67 En un interesante trabajo, Sneh y Cosaka hablan de un pasaje del “discurso del exterminio” al “exterminio del discurso”.
- 68 Klemperer, p. 116.
- 69 Según consta en un cable de noticias de la agencia EFE del 19/12/2007. Tal diccionario, obra de Georg Stötzel y Thorsten

Eritz, agrupa más de mil palabras que, asociadas con el nazismo, no deberían utilizarse más en el idioma alemán. Entre ellas, pueden contarse por ejemplo la palabra *Entartet* (degenerado) que los nazis aplicaban al arte moderno para proscribirlo, o *Auslese* (selección), instancia de separación de las víctimas: unas irían al *Lager*, otras directamente a las cámaras de gas. Para ser coherentes, en esa línea, deberían también expurgarse del alemán palabras como humo, cenizas, gas, hornos, tren, humanidad, civilización... Más valdría mantener el alemán así como está, herido, lastimado. El lenguaje humano está lastimado después de Auschwitz y deberíamos preguntarnos cómo interpretar con esas palabras lastimadas.

- 70 El espectador queda atrapado en las películas de Benigni y Spielberg como ante cualquier buen filme que sabe captar la atención, dosificar la intriga, posibilitar ciertas identificaciones. En cambio, ver *Shoah* es una tarea difícil, más allá incluso de su duración (9 hs. 10’): si estuviera a nuestro alcance la dosificaríamos, nos levantaríamos a cada momento para luego volver, no hay nada que entretenga allí. Estamos ante la diferencia, quizás, entre encontrarnos ante un tejido simbólico e imaginario que hace soportable un real angustiante, disimulándolo, y la mostración descarnada de éste último.
- 71 Ritvo señala el precario equilibrio que existe en el análisis entre las palabras que no se pronuncian, y designan entonces un espanto inextinguible (como en el caso de los desaparecidos), y el silencio debido y necesario, siempre en riesgo de ser anegado con palabras (p. 129).
- 72 Apelando a la voz de un personaje de Beckett, en el magnífico trabajo que recibiera el premio Elise M. Hayman en Berlín, Samuel Gerson (2007) recuerda al analista algo que parecen decir muchos pacientes lastimados por una experiencia como la de Auschwitz: “Don’t touch me! Don’t question me! Don’t speak to me! Stay with me.” Y allí, si el analista sabe escuchar y ubicarse adecuadamente, se abre una posibilidad enteramente nueva para quienes le confían su desesperación.
- 73 Al parecer ésa era, por la negativa, la idea de Hitler quien, soñando con alguna inimputabilidad cebada de olvido, habría dicho al comenzar el genocidio que infligió a los judíos: ¿quién recuerda hoy a los armenios?
- 74 La defección de las tropas holandesas de la ONU en Srebrenica que, habiendo prometido un “safe heaven” a los civiles que

escapaban de los serbios, se retiraron permitiendo una masacre en la que murieron más de 6.000 personas, es sólo un ejemplo entre varios posibles. A esta altura es claro que el recuerdo, aun el recuerdo activo, socializado y difundido globalmente, no ha sido antídoto suficiente contra la repetición. Basta tomar nota de los genocidios que asolaron al siglo XX luego de Auschwitz (Ruanda, Bosnia, Latinoamérica), de la creciente judeofobia en el corazón de una Europa que aún no ha terminado de hacerse cargo de su responsabilidad en la Shoah o del preocupante ascenso de partidos radicales y xenófobos en países con tradición democrática (Suiza, Bélgica), para aceptar sin duda alguna que el recuerdo de Auschwitz no ha inmunizado contra nada.

- 75 Wajcman, a, p. 22.
- 76 “Sin olvidar no hay manera de vivir”, decía (cit. en Mate, b, p. 66).
- 77 Cit. en Wardi.
- 78 A Jean Améry le llevó veinte años, a Paul Steinberg cincuenta.
- 79 Con ese nombre se conocía en los campos de exterminio a la masa de prisioneros emaciados, indiferentes, sin vida mental ni espíritu de supervivencia, ajenos incluso a la percepción del sufrimiento. Eran la masa anónima que alimentaba las cámaras de gas, rehuidos por el resto de los prisioneros, los hundidos por antonomasia para Levi, los verdaderos testigos.
- 80 Agamben.
- 81 Mate, b, p. 169, negritas mías.
- 82 Mnemosine era entre los griegos la personificación de la memoria, mientras que el río Lete correspondía al olvido. Había cerca del oráculo de Trofonio dos manantiales, de cuyas aguas debían beber los consultantes: la fuente del olvido y la de la memoria (Grimal).
- 83 Prototipo del normalizador: se trataba de un bandido que alojaba a los viajeros ofreciéndoles uno de los dos lechos que poseía, uno largo y otro corto. Sólo que a los de alta talla los obligaba a acostarse en el corto, cortándoles los pies para adaptarlos, y a los de baja estatura en el largo, estirándolos violentamente para ajustarlos al tamaño de la cama (Grimal).
- 84 Hannah Arendt dice con claridad que no hay ni inocencia ni culpabilidad colectivas (Traverso, p. 87). Retomando sus ideas, Karl Jaspers hablará de cuatro formas de culpabilidad: criminal,

política, moral y metafísica. La primera debía ser perseguida y castigada legalmente, la segunda recaía sobre todo el pueblo alemán; la culpabilidad metafísica se asimilaba a la noción arendtiana de responsabilidad colectiva y, al igual que la moral, no podía ser sancionada por la ley, pues afectaban exclusivamente a las conciencias (ibíd., pp. 88-9). Nuestro concepto de responsabilidad, además de ser estrictamente individual, incluye el inconciente.

- 85 Desde ahí, no cabe asombrarse de que la obediencia debida haya sido una de las justificaciones más comunes en relación a los crímenes cometidos por las dictaduras latinoamericanas.
- 86 Que en realidad es la voz de un sobreviviente de los campos. Resnais rechazó en principio el encargo, pero luego aceptó a condición de que el texto de la voz en *off* fuera escrito y pronunciado por el sobreviviente y novelista Jean Cayrol.
- 87 Constituido por civiles que, representando aleatoriamente a la sociedad alemana en su conjunto, replicaban de forma amateur y fuera de toda coerción, en la retaguardia, la tarea asesina de los *Einsatzgruppen* (grupos de operaciones).
- 88 Aunque, como recuerda Hannah Arendt (p. 440), todos los textos jurídicos, aun los vigentes en Alemania bajo el nazismo, coinciden en que las órdenes criminales no deben ser obedecidas. El propio código militar alemán autorizaba la desobediencia en casos extremos (Agamben, p. 102).
- 89 LaCapra.
- 90 Haidu.
- 91 Quizás no sea casual que muchas de éstas encuentren su origen y acmé en la psiquiatría alemana...
- 92 Agamben (p. 15) se encarga de desbrozar las dos maneras que tiene el latín de decir testigo. Una es *testis*, aquél que ocupa el lugar tercero en un litigio entre dos. La otra es *superstes*, quien ha vivido una determinada experiencia y testimonia acerca de ella, y deslinda a partir de ahí el aspecto de imposibilidad presente en cada testimonio. En la tensión de estos sentidos contrapuestos se dibuja el lugar del analista: testigo en tanto *testis*, escucha que implica cierta pacificación que el lugar tercero brinda frente a la experiencia del horror, y por otro lado, *superstes*, escucha condenada a cierto margen de imposibilidad, de un testimonio que se topa, antes o después, con una ausencia irreductible.

- 93 Ritvo.
- 94 Dice Primo Levi que no se puede, o no se debe comprender, porque hacerlo es casi justificar; comprender es contener, identificarse con ese comportamiento o con su autor (Levi, a, p. 208).
- 95 Granek.
- 96 Lo hace en una entrevista concedida a Eric Norden, publicada en la revista *Playboy* en junio de 1971 (Sneh et al., p. 44). El personaje de Speer se presta bien para pensar los distintos niveles de la responsabilidad, desde el momento en que, aun habiendo asumido parte de su culpa y purgado prisión por ella, “podía acusarse de crímenes espantosos en el mismo tono que utilizaba para ofrecer un trozo de *Apfel Torte* [tarta de manzana]” (ibíd.). Aquí el aporte del psicoanálisis, con su atención al detalle, al tono de la enunciación más que a lo manifiesto del enunciado, desnuda como ninguna otra disciplina una verdad subjetiva disimulada.
- 97 Si se comprendiera el testimonio, dice M.-A. Ouaknin, la víctima desaparecería (Mèlich, p. 64).
- 98 Fonteneau.
- 99 Un silencio que si bien implica cierto fracaso del lenguaje, es también una forma intensa de expresión de la palabra (Mèlich, pp. 21-22, 30).
- 100 Susan Gubar, quien ha hablado de los poetas “holocaustos”, ha investigado en detalle las maniobras –de la omisión a la prosopeya, de la ruptura sintáctica a la cruza idiomática, de la fragmentación y la elipsis al desborde verborrágico– a que han sometido al lenguaje los poetas/sobrevivientes para poder testimoniar acerca de Auschwitz.
- 101 Blanchot, p. 231.
- 102 En un punto, en Occidente, como se ha dicho y sin pretender homologar nuestro intento de reflexión con el sufrimiento padecido por las víctimas, todos somos descendientes de la Shoah.
- 103 Mesnard, p. 19.
- 104 Inglés con cadencia británica o estadounidense, a menudo con ecos del alemán hablado en la *Mittleeuropa* de la que muchos analistas debieron huir, francés o un español-Calibán que no termina de librarse de cierta fascinación por las lenguas de Próspero...
- 105 Al aceptar dejarnos enseñar por algunos escritores, aparece un sesgo interesante pues cabe suponer que muchos sobrevivientes

y artistas han pasado por divanes psicoanalíticos, algunos muy conspicuos –v. gr., Perec fue analizante de F. Dolto y de J.-B. Pontalis, Beckett de W. Bion. Podríamos preguntarnos cuánto de lo que los autores han postulado en la teoría debe a la experiencia de escucha de esos analizantes–. Así, permitiéndonos interrogar desde los artistas y los sobrevivientes, no haríamos sino oír a los pacientes. Ni más ni menos que lo que posibilitó, cien años atrás, que Freud inventara el psicoanálisis.

- 106 Alertándonos sobre la “sutil fascinación corruptora” ejercida por el horror, decía: “No estoy seguro de que quede personalmente intacto quien, por escrupuloso que sea, emplee tiempo y recursos imaginativos en el examen de estos lúgubres lugares” (Steiner, 1971, p. 49).
- 107 Sólo a finales de los años ‘70 Auschwitz cobró importancia en la conciencia occidental. Hasta ese momento, por muchas razones (Traverso, p. 17), la actitud predominante fue el silencio. Y no se trataba de un silencio producto de una escucha. Sencillamente no había oídos dispuestos a escuchar a los sobrevivientes. Cabría reflexionar cuánto de algunos conceptos psicoanalíticos centrales, como el de terror sin nombre en Bion o el fundamental registro de lo Real en Lacan (donde éste ubicaba a los campos de concentración), debe a la aparición creciente y audible de testimonios de sobrevivientes de la Shoah en Europa.
- 108 La apertura de diafragma que, al abrirse sobre Auschwitz ha permitido un formidable y a la vez imposible trabajo de pensamiento a su alrededor, está determinada históricamente (Huyssen, p. 23). No hay razones para pensar que esa situación, que lleva unos treinta años, vaya a mantenerse, sea tal posibilidad efecto de un olvido interesado, o de la saturación misma de memoria que termina anestesiando, o de ciertos abusos en su ficcionalización. Siempre parece existir la tentación de volver a enterrar una experiencia que roza como pocas lo insoportable.
- 109 Abraham. Si se avanzara en la empresa de “superación del pasado”, habría que erradicar entonces, también, la palabra *inconsciente*, al menos de los diccionarios húngaros. Este ímpetu superador no parece demasiado ajeno a la pretensión, detectable en varios idiomas y no sólo en húngaro, de dejar atrás el mismo psicoanálisis en aras de tecnologías psi, químicas o conductuales, supuestamente más “modernas”.

- 110 Bs. As., Fundación Proa, “El retorno de lo reprimido”.
- 111 Aunque, con cierta distancia, quizás no sea tan raro: Bernardo Bertolucci declaró que su analista debería haber figurado en los créditos de su filme “La estrategia de la araña”; Siri Hustvedt que no podría haber escrito “El mundo deslumbrante” sin su análisis...
- 112 Alusión a la instalación, efímera y durante la gestión de Germán Kammerath como intendente de la ciudad, de una sede del Museo Nacional de Bellas Artes en Córdoba, que presentó –en su primera y última apertura– una muestra de Julio Le Parc.
- 113 Al momento de la conferencia, la colección a la que me refería ya no estaba en exposición.
- 114 Ya no es así, aunque era cierto al momento de la conferencia.
- 115 Se trata de la angustia, el deseo, la violencia y la creación.
- 116 Éste es el modo que Haidu encontró para nombrar la experiencia de Auschwitz.
- 117 Luego de la masacre de Denver, Warner Brothers, estudio responsable de “El caballero de la noche ascendente”, eliminó de uno de sus próximos estrenos, *Gangster Squad*, la escena de un tiroteo en el interior de un cine.
- 118 Uno de cada tres carece de seguro médico.
- 119 Walter Carlos, compositor transexual que compuso la música de la película, hoy es Wendy Carlos.
- 120 Progreso técnico que tiene en su reverso la insidiosa caída del padre en la cultura occidental.
- 121 Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado*, Siglo XXI, Bs. As., 2005, p. 31.
- 122 Hölderlin lo decía: allí donde crece el peligro, crece también la salvación.
- 123 Viñar, Marcelo, *Inquietudes en la clínica psicoanalítica actual*, Brasil, 2006.
- 124 Algo en la estructura de la situación parece favorecer lo contrario, y hay que estar advertido. Quien viene a contarse a través del tamiz de nuestra escucha se expone a que nosotros incidamos en la historia que se hilvanará, como un editor más o menos torpe. De ahí que no sea raro encontrar pacientes kleinianos o lacanianos, pacientes a los que basta echarles un vistazo para reconocer por qué diván han pasado.
- 125 Benjamin, Walter, op. cit., p. 37.

- 126 Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, Ediciones literales/El cuenco de plata, Bs. As., 2010.
- 127 Experiencia que, como se ha recordado a menudo, es puesta en primer plano en la formación de un analista por todos los analistas, independientemente de sus pertenencias institucionales o filiaciones teóricas, consenso unánime y desconocido más allá de ese punto preciso.
- 128 Sperling, Diana, “Contra la pureza”, en *Docta - Revista de Psicoanálisis* N° 4, APC, Córdoba, 2008.
- 129 “Tradiciones inventadas” en la genial denominación de Eric Hobsbawm, y en tanto tal garantías artificiales de nuestra identidad que se beneficiarían de la ilusión retroactiva que prestigia a la tradición.
- 130 Con su habitual agudeza, fue Néstor Braunstein quien ha llamado la atención sobre éste y otros tantos vicios parroquiales pretendidamente analíticos. Véase por ejemplo, *Freudiano y lacaniano*, Manantial, Bs. As., 1994.
- 131 Entre nosotros, Alberto Cabral ha trabajado larga y lúcidamente en esa línea.
- 132 Lacan parece haber considerado (1964, p. 182) sólo al alemán, al inglés y al francés como lenguas de la cultura. ¿Y el español? ¿Y el portugués? ¿Qué espacio ocupa en los maestros no digamos la cultura latinoamericana, sino la española o la portuguesa? ¿Qué significa en verdad un psicoanálisis en castellano/portugués?
- 133 Benjamin, W., 2007, p. 69.
- 134 Aun cuando la pretendida pureza revele en realidad una impureza, una fusión más antigua constituyéndose las más de las veces en una ilusión retroactiva.
- 135 Se trata de Jorge Bruce, quien practica el análisis en Lima y viviera por años en París, en un panel del Congreso de la FEPAL en Bogotá, en 2010.
- 136 Prometeo roba el fuego a los dioses para dárselo a los hombres.
- 137 Debo a Leopold Nosek y su comentario en las calles de Bogotá mi acercamiento al manifiesto antropofágico, que debería ser de lectura obligada para cualquier (analista) latinoamericano.
- 138 Hugo Achugar toma los personajes de *La tempestad*, de William Shakespeare, para distinguir la lengua hablada por Próspero, el portador del idioma de los conquistadores, y la balbuceada por el

nativo Calibán –anagrama de caníbal–, en quien ha querido verse la figura de un colonizado: “Próspero ha intentado enseñarle a hablar a Calibán –dice–, pero éste sólo ha aprendido a ‘hablar incoherentemente’, a ‘decir pavadas’, a ‘balbucear’. Calibán no puede hablar correctamente el idioma de los conquistadores.” Siguiendo a Fernández Retamar (“Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América”, en www.literatura.us), reclama el derecho al discurso teórico, al abandono del lugar de la pura mímica de quienes pertenecen a los márgenes del mundo capitalista, y se pregunta finalmente: “¿Pueden teorizar los bárbaros latinoamericanos, pueden hablar o sólo pueden balbucear?” Ver más adelante “Psicoanálisis en lengua menor”.

- 139 No en el inglés que, en tanto lengua de Próspero, se ha convertido en la *lingua franca* del mundo, también del psicoanalítico.
- 140 Pues al parecer esa frase (“no saben que les llevamos la peste”), supuestamente pronunciada por Freud a Jung en el viaje en barco a EE.UU. para dictar las conferencias en la Clark University, según sostiene E. Roudinesco jamás habría sido pronunciada.
- 141 El costo de la iconoclastia de Ai Weiwei no ha sido menor: arrestado por las autoridades chinas, estuvo virtualmente desaparecido. Sólo su renombre internacional parece haberlo preservado de correr el destino que el artista anhelaba para la tradición.
- 142 *Tan sólo al desertar soy fiel. Yo soy tú cuando soy yo* (Celan, P., *Alabanza de la lejanía*).
- 143 Benjamin, W., 2007, pp 67-68.
- 144 A fin de cuentas, uno se inventa una tradición como se inventa un padre; tradición que no está dada de antemano sino que se construye, en un acto, a posteriori de una elección. A la vez, sin el asesinato simbólico de ese padre, no hay posibilidad de surgimiento de una enunciación singular, esto es: de una invención.
- 145 La ciencia ficción de años atrás pergeñó artefactos retrofuturistas que, como *Brazil* u otras películas inspiradas en cuentos de Philip K. Dick, imaginaban un futuro con elementos del pasado. Ver “Alegato por una cierta (in)actualidad”.
- 146 Enrique Torres ha señalado algo valioso en ese sentido (“¿Qué lugar para el psicoanálisis?”, Jornadas Otro Lacan, Córdoba, 2007).
- 147 Quizás haya que hacer todo esto, aunque creo que no es la operatoria psicoanalítica la que funciona en esos casos sino algo de otro orden.

- 148 Aun cuando su sabiduría sea la de la docta ignorancia.
- 149 Se ha hecho hincapié en la sustracción de la mirada procurada por el dispositivo analítico al ubicar al analista detrás del diván pero no en que, de este modo, el analista le habla al oído al paciente, con toda la eficacia inherente a una intimidad perdida.
- 150 Carlos Barredo, mientras leía un borrador de este relato, cometió un lapsus revelador al entender que las semillas de girasol estaban hechas con la misma porcelana rota de los jarrones estrellados. Este lapsus maravilloso, casi como una interpretación, revela en su sagaz escucha la operatoria analítica mostrando un nivel de verdad mayor aun de lo que yo había pretendido escribir: es con los fragmentos estallados de la tradición que se inventa. Verdad que, conjeturamos, el mismo Ai Weiwei suscribiría con entusiasmo como propia.
- 151 Ver “El jarrón estallado y las semillas de girasol. Apuntes para una tradición por venir”.
- 152 “... escribir novelas es una labor insana. Cuando nos planteamos escribir una novela, es decir, cuando mediante textos elaboramos una historia, liberamos, queramos o no, una especie de toxina que se halla en el origen de la existencia humana y que, de ese modo, aflora al exterior. Y todos los escritores, en mayor o menor medida, deben enfrentarse a esa toxina y, sabedores del peligro que entraña, ir asimilándola y capeándola con la mayor pericia posible. Porque sin la intervención de esa toxina no se puede llevar a cabo una auténtica labor creativa en el sentido verdadero del término. (...) Y a eso, se mire por donde se mire, no se le puede llamar una actividad ‘saludable’. (...) No obstante, creo que aquéllos que aspiran a dedicarse a escribir novelas profesionalmente durante mucho tiempo tienen que ir desarrollando un sistema inmunitario propio que les permita hacer frente a esa peligrosa (y a veces incluso letal) toxina que anida en su cuerpo. De esa manera podrán ir procesando, correcta y eficazmente, una toxina cada vez más potente. (...) Para tratar con cosas insanas, las personas tienen que estar lo más sanas posible” (Murakami, 2010, pp. 134-135).
- 153 Lacan, J. (1958), p. 367.
- 154 Piglia (2005, p. 57) lo dice: los escritores intentan oír el canto interior de las sirenas y después decir lo que han oído.
- 155 Manguel, A., p. 65.

- 156 Lo escrito queda, las palabras vuelan.
- 157 A tono con lo que Freud postulaba acerca de las representaciones acústicas de las palabras y con la teoría lacaniana del significante.
- 158 Manguel, A., pp. 69-71.
- 159 Barthes, R., p. 92.
- 160 Abate Dinouart, pp. 103 y 117.
- 161 Algo que genera innumerables inconvenientes organizativos, pues no hay espacio que tolere tal proliferación: en los congresos internacionales cada vez hay más mesas simultáneas, y cabría imaginar un congreso donde estuvieran todos los asistentes leyendo su propio trabajo al mismo tiempo... sin público.
- 162 Beckett, Samuel, 2001.
- 163 G. Deleuze y F. Guattari, pp. 28, 31, 33 y 43.
- 164 Las obras de Melanie Klein fueron escritas en alemán y luego traducidas al inglés, versión a partir de la cual se han hecho otras traducciones.
- 165 Recomiendo al respecto el artículo de Luís Carlos Menezes, “Reencontrando las raíces: nuevos aires”.
- 166 “Una Europa de políglotas no es una Europa de personas que hablan correctamente muchas lenguas, sino, en el mejor de los casos, de personas que puedan comunicarse hablando cada uno su propia lengua y comprendiendo la del otro.” Así podrían entender el “genio, el universo cultural que cada uno expresa cuando habla la lengua de sus antepasados y de su propia tradición” (la cita corresponde al libro *La búsqueda de una lengua perfecta*, citado en *El País*, 30/4/2010).
- 167 A no ser que tengamos la bendición de ser bilingües realmente, no basta con saber otro idioma solamente.
- 168 *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, publicación oficial de FEPAL (Federación Psicoanalítica de América Latina), de la que fui editor en jefe en ese entonces.
- 169 A diferencia de los escritores, y pese a nuestros afanes intelectuales al pensar la práctica, nosotros lidiamos con el sufrimiento. Claro que es un sufrimiento al que la noción de goce le da un acento particular, acento que, de no ser incluido, nos despeña hacia una clínica de la ingenuidad, de la sola contención y el maternaje.

- 170 “No queda nada que contar” (Beckett, S., 2000, p. 285). Así termina *Impromptu de Ohio*, una obra teatral de la última época de su vida. La tarea de Beckett avanza en cierto sentido como un análisis, del farrago de palabras hacia el adelgazamiento del lenguaje y del sentido, lindante con el silencio.
- 171 Se puede pensar a Kuhn y el relevo de paradigmas desde ahí: cuando una ficción deja de ser eficaz se reemplaza por otra.
- 172 Nuestro método se aproxima menos al del empirismo experimental que al método, que practicaba Walter Benjamin, de investigar la realidad basado en el extravío y la deriva (Vila-Matas, p. 26).
- 173 Calíope la poesía épica, Clío la historia, Polimnia la pantomima, Euterpe la flauta, Terpsícore la poesía ligera y la danza, Erato la lírica coral, Melpómene la tragedia, Talía la comedia, Urania la astronomía.
- 174 “Hacer memoria” alude a recordar pero también a fabricar, construir memoria, a inventarla. Eso es lo que se hace en un análisis.
- 175 Podríamos hacer nuestro en psicoanálisis el lema evangélico: *veritas liberabit vos*. La idea de que la persecución de la verdad (reprimida) nos hace más libres es uno de los fundamentos sobre los que descansa el psicoanálisis en su búsqueda. Ahora bien, ese lema da cuenta de una verdad revelada, antinómica de los ideales científicos. Que sea revelada, y en tanto tal engañosa para nosotros, no la priva en absoluto de eficacia, pero cabe preguntarnos acerca del estatuto de la verdad en el análisis. ¿Está más cerca de la afanosa búsqueda de la ciencia o de la iluminación religiosa? ¿Es tributaria del descubrimiento o de la invención?
- 176 Que algunos pocos *winemakers* de renombre fabrican con su sello por el mundo entero, enterrando la diversidad que anida en lo regional. Ver más adelante “Psicoanálisis en lengua menor”.
- 177 Adorno, *El ensayo como forma*, ver Bibliografía.
- 178 P. 68.
- 179 Podemos concebir el análisis y la transmisión (supervisiones, seminarios también), y por qué no también la edición en ese espacio entre arte y ciencia: se trata de ayudar a otro a encontrar su estilo. ¿De qué mejor modo que a través de la escritura?

- 180 Entre Lacan y Kant, Milner recuerda la distinción kantiana entre límite y tope. El tope es pura negación, dice, y no proporciona ningún conocimiento acerca de lo que choca con él. El límite, en cambio, tiene alguna positividad y proporciona cierto conocimiento de lo limitado (Milner, p. 134).
- 181 En este contexto, no es un dato menor que los prisioneros alemanes no judíos en los campos dependientes de Auschwitz no fueran tatuados...
- 182 Que es el antecedente inmediato de una exhibición similar de "especímenes", *Bodies*, exhibida en Buenos Aires.
- 183 Entrevista a Abbas Kiarostami, en Rosenbaum, J. et al., p. 138.
- 184 Barthes, R. (2013), p. 146.
- 185 Sontag, S., p. 32.
- 186 Lanzmann, C., p. 466.
- 187 De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México, 2007.
- 188 Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, Ediciones Literales/El Cuenco de Plata, Bs. As., 2010.
- 189 *Diálogos con Claire Parnet*, Pretextos, Valencia, 1980, p. 4.
- 190 Los demás son apenas consejos.
- 191 Preta, Lorena, *Maps of psychoanalysis and mind*, Psiche, 2010.
- 192 Wolhfarth, I., *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, Taurus, México D.F., 1999.
- 193 De Freitas Giovanetti, Márcio, "Sobre a natureza e função do currículo na formação analítica", *Jornal de Psicanálise*, San Pablo, v. 43 (79): 181-185, 2010.
- 194 G. Deleuze, F. Guattari, op. cit., p. 43.
- 195 Achugar, Hugo, "Pluralidad incontrolable de discursos y balbuceo teórico", en *Docta - Revista de Psicoanálisis*, N° 0, Año 1, Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Córdoba, primavera de 2003.
- 196 Said, Edward, p. 80.
- 197 Mostrada en el documental *Mundo vino*, de Jonathan Nossiter.
- 198 Pues prácticamente un tercio de los analistas de la IPA pertenece a Latinoamérica, con una tasa de crecimiento mayor a otras regiones. Y ello sin contar la vasta presencia de analistas afiliados a otras instituciones.

- 199 En una entrevista publicada en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, vol. 12, N° 1, 2014.
- 200 Said, op. cit., p. 68.
- 201 Algunas versiones indican a otra tribu, los caeté.
- 202 Con ese nombre fue identificado el “boom” literario latinoamericano que, con autores como G. García Márquez, J. Cortázar o M. Vargas Llosa, irrumpió en Europa en los años ’60-’70. Sólo que su autor más renombrado, García Márquez, advertía que se trataba de una categoría engañosa: allí donde los europeos veían realismo mágico, en Latinoamérica, continente ligado a la desmesura, era apenas realismo.
- 203 <http://www.freud.org.uk/exhibitions/72952/divan-free-floating-attention-piece/>
- 204 Benjamin, W., *El narrador*.
- 205 Viñar, M., 2006.
- 206 G. Deleuze, F. Guattari, op. cit.
- 207 G. Deleuze, F. Guattari, op. cit., p. 28.
- 208 Ver Luís Carlos Menezes, 2013, pp. 139-144.
- 209 Phillips, A., “Depois de Strachey”, *Ide*, 31 (46), 115-121, cit. en Menezes, L. C., op. cit.
- 210 Zohar, Evan, entrevista, en *Babelia* 779, Madrid.
- 211 G. Deleuze, F. Guattari, op. cit., p. 31.
- 212 G. Deleuze, F. Guattari, op. cit., p. 33.

Bibliografía

- AA.VV., *Le corps dans l'art contemporaine*, <http://arcotheme.chez-alice.fr/thcor.html>.
- Abraham, Tomás, *Un maldito ético*, en suplemento *Radar*, *Página/12*, Bs. As., 23 de diciembre de 2002.
- Achugar, Hugo, *Pluralidad incontrolable de discursos y balbuceo teórico*, en *Docta - Revista de Psicoanálisis*, N° 0, APC, Córdoba, 2003.
- Adorno, Theodor W., *El ensayo como forma*, en *Notas sobre literatura. Obras completas*, vol. 11, Akal, Madrid, 2003.
- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Agamben, Giorgio, *¿Qué es ser contemporáneo?*, en http://ddooss.org/articulos/textos/Giorgio_Agamben.htm.
- Améry, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Antelme, Robert, *La especie humana*, Trilce, Montevideo, 1996.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999.
- Arzoumanian, Ana, *Prólogo*, en Gubar, Susan, op. cit.
- Barthes, R., *El grano de la voz*, Siglo XXI, Bs. As., 2005.
- Barthes, R., *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Paidós, Bs. As., 2013.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Toledo, 1998.
- Beckett, Samuel, *Detritus*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- Beckett, S., *Pavesas*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989.
- Benjamin, Walter, *El narrador*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008.
- Besserman Vianna, Helena, *No se lo cuente a nadie. Política del psicoanálisis frente a la dictadura y a la tortura*, Polemos, Bs. As., 1998.
- Biagioli, Mario, "Ciencia, modernidad y solución final", en Friedlander, Saul, op. cit.
- Bion, W. R., "Notas sobre la memoria y el deseo", *Revista de*

Psicoanálisis, XXVI, 3, APA, Bs. As., 1969.

Bion, W. R., *Volviendo a pensar*, Paidós, Buenos Aires, 1977.

Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso*, Monteávila, Caracas, 1970.

Bradbury, Ray, *El hombre ilustrado*, Minotauro, Bs. As., 2006.

Braunstein, N., *Freudiano y lacaniano*, Manantial, Bs. As., 1994.

Braunstein, N., “La sexualidad en el discurso del mercado”, en revista *Docta*, Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Córdoba, año 3, N° 3, 2005.

Browning, Christopher, *Aquellos hombres grises. El batallón 101 y la Solución Final en Polonia*, Edhasa, Barcelona, 2002.

Cabral, Alberto, *Lacan y el debate sobre la contratransferencia*, Letra Viva, Bs. As., 2009.

Celan, Paul, *Obras completas*, Trotta, Madrid, 2004.

Cohen, Diana., *Los narradores de Auschwitz*, Fineo & Lilmod, México, 2006.

Constantin, María Teresa, “Un espacio para el dolor”, en AA.VV., *Carlos Alonso. (Auto) biografía en imágenes*, RO Ediciones, Bs. As., 2003.

Costa, Flavia y Battistozzi, Ana, “Los polémicos límites del arte”, en revista *Ñ*, Bs. As., N° 9, 23/11/2003.

Cirlot, Lourdes, *Historia universal del arte. Últimas tendencias*, Editorial Planeta, Barcelona, 1994.

De Freitas Giovanetti, Márcio, “Sobre a natureza e função do currículo na formação analítica”, *Jornal de Psicanálise*, San Pablo, v. 43 (79): 181-185, 2010.

Deleuze, G., *Diálogos con Claire Parnet*, Pretextos, Valencia, 1980, p. 4.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, Era, México D.F., 1975.

Derrida, Jacques, *Mal d'archive - Une impression freudienne*, Galilée, París, 1995.

Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Paidós, Bs. As., 2004.

Dinouart, Abate, *El arte de callar*, Siruela, Madrid, 2011.

Dufour, Dany-Robert, *El arte de reducir cabezas. Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Paidós, Bs. As., 2009.

- Espósito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Bs. As., 2006.
- Fonteneau, Françoise, *La ética del silencio. Wittgenstein y Lacan*, Atuel/Anáfora, Bs. As., 2000.
- Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, Ediciones Literales/El cuenco de plata, Bs. As., 2010.
- Freud, S., (1893-95) *Estudios sobre la histeria*, en *Obras completas*, T. II, Amorrortu, Bs. As., 1976.
- Freud, S., “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del Psicoanálisis, II)”, en *Obras completas*, T. XII, Amorrortu, Bs. As., 1976.
- Freud, S., (1920) *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas*, T. XVIII, Amorrortu, Bs. As., 1976.
- Freud, S., (1926) “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial”, en *Obras completas*, AE, T. XX.
- Freud, S.,(1930) *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, T. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1976.
- Freud, S., (1933) “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, T. XXII, Amorrortu, Bs. As., 1976.
- Freud, S., Pfister, O., *Correspondencia 1909-1939*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966.
- Friedlander, Saul (comp.), *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, Universidad Nacional de Quilmes, Bs. As., 2007.
- Fuchs, Jack, *Dilemas de la memoria. La vida después de Auschwitz*, Norma, Bs. As., 2006.
- Gampel, Yolanda, *Esos padres que viven a través de mí. La violencia de Estado y sus secuelas*, Paidós, Bs. As., 2006.
- Gerson, Samuel, *When the third is dead: memory, mourning and witnessing in the aftermath of the Holocaust*, Congreso de IPA, Berlín, 2007.
- Granek, Michel, “Malaise dans la civilization après Auschwitz”, en *Revue Française de Psychanalyse*, Vol. 52, Nº 6 (1988).
- Grass, Günter, *Escribir después de Auschwitz. Reflexiones sobre Alemania: un escritor hace el balance de 35 años*, Paidós, Barcelona, 1999 (1990).
- Grimal, Pierre, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Labor, Barcelona.
- Gubar, Susan, *Lo largo y lo corto del verso Holocausto*, Alción, Córdoba, 2007.

Haidu, Peter, *La dialéctica de lo inefable: el lenguaje, el silencio y los relatos de des-subjetivación*, en Friedlander, Saul, op. cit.

Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid, 2005.

Hillesum, Etty, *Diario de Etty Hillesum. Una vida conmocionada*, Anthropos, 2007.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2001.

Jankélévitch, Vladimir, *Lo imprescriptible. ¿Perdonar? Con honor y dignidad*, Muchnik Editores, Barcelona, 1987.

Jucovy, Milton E., "Psychoanalytic Contributions to Holocaust Studies", en *International Journal of Psycho-Analysis*, 1992, 73:267-282.

Kafka, *En la colonia penitenciaria*, en *La metamorfosis y otros relatos*, Cátedra, Madrid, 2001.

Kertész, Imre, *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, Herder, Barcelona, 2002.

Klemperer, Victor, *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona, 2004.

Kopouchian, Laura, "El escritor y sus fantasmas", en revista *Lamujerdemivida*, Bs. As., año 4, N° 32.

Kristeva, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, París, 1988.

Kristeva, J., *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*, Eudeba, Bs. As., 2001.

Lacan, J., *El Seminario III. Las psicosis (1955-56)*, Paidós, Bs. As.

Lacan, J., (1958) *La dirección de la cura y los principios de su poder*, *Escritos 2*, Siglo XXI, Bs. As., 1987.

Lacan, J., *El Seminario X - La angustia (1962-63)*, Paidós, Bs. As., 2006.

Lacan, J., *El Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Paidós, Bs. As., 1986.

Lacan, J., "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma" (1975), en Lacan, J., *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 1988.

LaCapra, Dominick, *Representar el Holocausto: reflexiones sobre el debate de los historiadores*, en Friedlander, Saul, op. cit.

- Lanzmann, Claude, *La liebre de la patagonia*, Seix Barral, Bs. As., 2011.
- Legendre, P., *Lecciones VIII. El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*, Siglo XXI, México, 1994.
- Levi, Primo, a) *Si esto es un hombre*, Muchnik editores, Barcelona, 1998.
- Levi, Primo, b) *Los hundidos y los salvados*, Muchnik editores, Barcelona, 2000 (1989).
- Levi, Primo, c) *Deber de memoria*, Libros del Zorzal, Bs. As., 2006.
- Manguel, Alberto, *Una historia de la lectura*, Norma, Bogotá, 1999.
- Mannoni, O., *El diván de Procasto*, Nueva Visión, Bs. As.
- Mate, Reyes, a) *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- Mate, Reyes, b) *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- Mèlich, Joan-Carles, *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- Melman, Charles, *El hombre sin gravedad: gozar a cualquier precio*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2005.
- Melville, Herman, *Bartleby, el escribiente*, Gárgola, Bs. As., 2004.
- Menezes, Luís Carlos, “Reencontrando las raíces: nuevos aires”, en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, vol. 11, N° 1, 2013, pp. 139-144, FEPAL, Montevideo, 2013
- Mesnard, Philippe, “Un texto sin importancia”, introducción a Levi, Primo, *Informe sobre Auschwitz*, Reverso Ediciones, Barcelona, 2005.
- Miller, Jacques-Alain, *Cartas a la opinión ilustrada*, Paidós, Bs. As., 2002.
- Milner, Jean-Claude, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Manantial, Bs. As., 2007.
- Murakami, H., *De qué hablo cuando hablo de correr*, Tusquets, Bs. As., 2010.
- Piglia, Ricardo, “Los sujetos trágicos. Literatura y psicoanálisis”, en *Formas breves*, Anagrama, Bs. As., 2005
- Preta, Lorena, *Maps of psychoanalysis and mind*, Psiche, 2010.
- Rassial, Jean-Jaques, “¡Dispersión!”, en *El psicoanálisis ¿es una “historia” judía?*, Nueva Visión, Bs. As., 1990.
- Reisfeld, Silvia, *Tatuajes. Una mirada psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2004.

Ritvo, Juan Bautista, *La memoria del verdugo y la ética de la verdad*, en *Conjetural*, N° 31, Bs. As., 1995.

Rosenbaum, Jonathan y Saeed-Vafa, Mehrnaz, *Abbas Kiarostami*, Los Ríos Editorial, Córdoba, 2013.

Roudinesco, Élisabeth y Plon, Michel, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 2005.

Sacca-Abadi, Corinne, “Orlan. La caída de la metáfora. Cuando lo real se adueña de la escena”, en revista *Otra mirada* (APA), Bs. As., año 1, N° 1, junio de 2002.

Said, Edward, *Orientalismo*, Libertarias, Barcelona, 1990

Semprún, Jorge, *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona, 2002.

Sharpe, Ronald, “La pasión según George Steiner. Entrevista a George Steiner”, en revista *Zona erógena*, N° 36.

Sneh, Perla y Cosaka, Juan Carlos, *La shoah en el siglo. Del lenguaje del exterminio al exterminio del lenguaje*, Xavier Bóveda, Bs. As., 2000.

Soler, Colette, “El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan”, en *Confluencias*, Vol. 1, N° 1, otoño de 1987.

Soler, Colette, “¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?”, en *Letra viva*, Bs. As., 2007.

Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*, Alfaguara, Bs. As., 2006.

Sperling, Diana, “Contra la pureza”, en *Docta - Revista de Psicoanálisis* N° 4, APC, Córdoba, 2008.

Spiegelman, Art, *Maus*, (2 vols.), Bs. As., Emecé, 2006.

Steinberg, Paul, *Crónicas del mundo oscuro*, Montesinos, Barcelona, 1999.

Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1998 (1971)

Steiner, George, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 2006 (1976)

Todorov, Tzvetan, *Frente al límite*, Siglo XXI, México, 1993.

Torres, E., “Ascenso y caída del padre en psicoanálisis”, jornada de trabajo sobre *La evicción del origen*, de Guy Le Gaufet, École Lacanienne de Psychanalyse, Córdoba, 1996.

Torres, E., “¿Qué lugar para el psicoanálisis?”, en “Psicoanálisis y Estado. Estado del psicoanálisis”, jornada organizada por *Otro Lacan*, Córdoba, 2005.

Traverso, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001.

Vidal-Naquet, Pierre, *Los asesinos de la memoria*, Siglo Veintiuno, México, 1994.

Vila-Matas, Enrique, *Dietario voluble*, Anagrama, Barcelona, 2008.

Viñar, Marcelo, *Inquietudes en la clínica psicoanalítica actual*, Brasil, 2006.

Viñar, Marcelo, “Tradición/Invención”, en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, Montevideo, Vol. 10, N° 1, año 2012.

Viñar, Maren y Marcelo, *Fracturas de memoria - Crónicas para una memoria por venir*, Trilce, Montevideo, 1993.

Virilio, Paul, *El procedimiento silencio*, Paidós, Bs. As., 2001.

Wajcman, Gérard, a) *El objeto del siglo*, Amorrortu, Bs. As., 2001.

Wajcman, Gérard, b) *Tres imposibles, en arte y psicoanálisis. El vacío y la representación*, Brujas-Centro de Estudios Avanzados UNC, Córdoba, 2005.

Wardi, Dina, *La transizione del trauma dell'Olocausto: conflitti di identità nella seconda generazione di sopravvissuti*, 1998.

Weil, A.-D. et al., *Quartier Lacan. Testimonios sobre Jacques Lacan*, Nueva Visión, Bs. As., 2003.

Wolhfarth, I., *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, Taurus, México D.F., 1999.

Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Anthropos, Barcelona, 2002.

Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Bs. As., 2009

Referencias

“Una cuestión de extranjería” y “Alegato por una cierta (in)actualidad”, ambos inéditos hasta este momento, fueron intervenciones respectivas en un panel de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba (2007) acerca de las dimensiones del psicoanálisis y en un encuentro organizado en San Luis (2009) –con invitados de sociedades psicoanalíticas de Córdoba y Buenos Aires– sobre la actualidad del psicoanálisis.

El texto “Psicoanalizar después de Auschwitz” recibió, en distintos estados de avance, los premios M. Bergwerk (2008, Congreso Argentino de Psicoanálisis), Lucian Freud (2008, Fundación Proyecto al Sur) y *Elise Hayman Award for the study of Holocaust and genocides* (2011, IPA, Londres). El último de ellos fue entregado en México D.F., ocasión en que se pronunció la conferencia respectiva, durante el XLVII Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Un extracto del mismo fue presentado también en Río de Janeiro en 2013, en el Museu de Arte do Rio (MAR).

“Psicoanálisis y arte” es el texto correspondiente a la conferencia dictada en el Palacio Ferreyra (Museo de Bellas Artes Evita), Córdoba, en 2011, como parte de un ciclo de conferencias con psicoanalistas invitados a comentar obras de arte.

“Angustia y violencia” es el texto de una intervención como invitado al VII Congreso Interregional y Multidisciplinario de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay sobre “La angustia. Deseo-violencia-creación”, realizado en Montevideo en agosto de 2012.

El texto “El jarrón estallado y las semillas de girasol. Apuntes para una tradición por venir” recibió el Premio Ángel Garma 2013 al mejor trabajo psicoanalítico, otorgado por la Asociación Española de Neuropsiquiatría. Fue publicado en San Pablo en 2012, cuando se presentaron oralmente algunos recortes del mismo en el XXIX Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis. También fue publicado en 2013 por la revista de la AEN.

“Lo contemporáneo en psicoanálisis” es el texto de una intervención en el panel inaugural del XXXIV Symposium de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, sobre “La clínica psicoanalítica como observatorio de la época”, en noviembre de 2012.

“¿De qué hablamos cuando hablamos de analizar? Psicoanálisis y escritura” es el texto de una conferencia dictada en Porto Alegre, en octubre de 2013, en el marco del Primer Encuentro Latinoamericano

sobre Escritura y Psicoanálisis. Fue publicado en *Psicanálise, Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, en 2014.

“En carne propia” es el texto de la presentación en el panel central del Symposium de la Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires, en 2014. Fue publicado en *Docta - Revista de Psicoanálisis*, en 2014. Versiones del mismo habían sido presentadas en las Jornadas de Otro Lacan, Córdoba, en 2007, y en las Jornadas sobre Identidad - Representaciones del horror y derechos humanos, Córdoba en 2008, donde fue también publicado.

“Fotografía & psicoanálisis / Realidad & ficción” es el texto de la conferencia presentada en Río de Janeiro en 2014, en el Museu de Arte do Rio (MAR).

“Psicoanálisis en lengua menor” es el texto de la conferencia pronunciada —en inglés y con traducción al farsi— en Teherán, el 17 de octubre de 2014, en el marco de “Geographies of psychoanalysis - Encounters between cultures”. Ha sido publicado en inglés por Editorial Mimesis Internacional en 2015. Una versión contextualizada del mismo fue presentada en Nueva York el 15 de mayo de 2015, por invitación del IPTAR (Institute for Psychoanalytic Training and Research).

Índice

- 7 **Sáltese este prólogo**, por Marcelo Viñar
- 11 **9 ciudades**
- 15 **Una cuestión de extranjería**
Córdoba, 2007
- 29 **Alegato por una cierta (in)actualidad**
San Luis, 2009
- 39 **Psicoanalizar después de Auschwitz**
México DF, 2011
- 87 **Psicoanálisis y arte**
Córdoba, 2011
- 109 **Angustia y violencia**
Montevideo, 2012
- 125 **El jarrón estallado y las semillas de girasol. Apuntes para una tradición por venir**
San Pablo, 2012
- 141 **Lo contemporáneo en psicoanálisis**
Buenos Aires, 2012
- 149 **¿De qué hablamos cuando hablamos de analizar? Psicoanálisis y escritura**
Porto Alegre, 2013
- 173 **En carne propia**
Buenos Aires, 2013
- 185 **Fotografía & psicoanálisis / Realidad & ficción**
Río de Janeiro, 2014
- 197 **Psicoanálisis en lengua menor**
Teherán, 2014
- 214 **Notas**
- 233 **Bibliografía**
- 240 **Referencias**

Horenstein, Mariano

Psicoanálisis en lengua menor / Mariano Horenstein.

1ª ed. - Córdoba: Viento de Fondo, 2015.

248 p.; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-29042-3-4

1. Psicoanálisis. I. Título.

CDD 150.195

© Mariano Horenstein, 2015

© Viento de Fondo, 2015

www.vientodefondo.com.ar

vientodefondo@gmail.com

Diseño: Di Pascuale Estudio / www.dipascuale.com

Impreso en Gráfica del Sur,
en Córdoba, Argentina,
en la primavera de 2015.

Lo que me deleita de leer a Mariano Horenstein es su manera de desmarcarse de ese consenso a la moda que desliza la transmisión psicoanalítica a una vocación religiosa, su constante guerra en pro de un escándalo que nos despierte, que nos despabile, y su manera de apuntar hacia zonas ignotas o inesperadas, aún no trilladas, que no desestiman la tradición, pero hacen más que glosarla. Incluso cuando aborda temas tradicionales troca lo que parece obvio y romo en una zona compleja a explorar, como hizo Freud con los sueños y los desechos de la vida psíquica. Pero aun en su vocación itinerante, en su modo de asomarse a los bordes de nuestro quehacer (las artes plásticas y la literatura, la filosofía y la ciencia), se dibujan puntos fulgurantes de reiteración e insistencia, que retornan, como diría Sartre, como obstinaciones duraderas. Zonas de misterio, de lo indecible o inexplicable. Eso real que condena lo simbolizable a la incompletud o, usando su metáfora, la insistencia del agujero negro en las constelaciones estelares que contemplamos en el firmamento.

Marcelo Viñar

vientodefondo

