

7

GIROS DE ASPAS

SAN JOSE, COSTA RICA

DICIEMBRE, 2004

ASOCIACION DE PSICOANALISIS
Y PSICOLOGIA SOCIAL



GIROS DE ASPAS NO. 7

INDICE

EDITORIAL _____	5
EL PSICOANALISIS EN ASPAS Juan Carlos Volnovich _____	7
ACERCAMIENTOS A UN PSICOANALISIS CRITICO Eddy Carrillo R. _____	11
INAUGURACION DEL CEP DE ASPAS Ursula Hauser _____	15
PENSAR LA FORMACION PSICOANALITICA DENTRO DEL ENFOQUE CRITICO SOCIAL Elia Ana Monge _____	20
CONFERENCIA INAUGURAL Gustavo Garita Sánchez _____	22
GRUPOS DE FAMILIA: DE LA CRUELDAD, SUS LINAJES Y COARTADAS Ana M. Fernández _____	26
CUANDO EL ENVEJECIMIENTO ES LA OTREDAD... REFLEXIONES ETNOPSICOANALITICAS EN TORNO AL PROCESO DE ENVEJECIMIENTO Gustavo Garita Sánchez _____	34
PENSAMIENTOS PARA EPOCAS DE VIOLENCIA Y TORTURA Dany Nobus _____	53
DAVID, BIEN VISTO Y OIDO Juan Carlos Volnovich _____	78
UNA JOYA EN LA HISTORIA DEL PSICOANALISIS Ursula Hauser _____	88
COLABORADORES EN ESTA EDICION _____	101



Jardín de las delicias

El Bosco

EDITORIAL

En nuestro número anterior hacíamos mención al deseo de dar inicio desde ASPAS a la formación clínica por medio de Seminarios en teoría y técnica psicoanalítica, hoy podemos expresar con orgullo el nacimiento del CEP (Centro de Estudios Psicoanalíticos) de ASPAS. Su nacimiento es el fruto de múltiples esfuerzos e intereses por la creación de un espacio institucional crítico en el que se fomente de manera comprometida y sistemática, una opción por una formación psicoanalítica en el país desde una posición crítico-social. Es así como el trabajo y la dedicación desinteresada de un conjunto de colegas conformado por Jessica Macdonald Quiceno, Gustavo Garita Sánchez, Ursula Hauser Grieco, Constanza Rangel, Eli-Ana Monge Rojas y Eddy Carrillo, hizo posible surgir el marco para comenzar a escribir una nueva página en la historia del psicoanálisis en Costa Rica. Resultado, de diversas aspiraciones, conversaciones, reflexiones y comunicaciones con amigos y amigas psicoanalistas internacionales de países como México, Suiza, Argentina, Alemania, Uruguay, EEUU y Austria, quienes nos manifestaron su apoyo entusiasta en la aventura por la creación del CEP.

Como mencionamos, su nacimiento pretende generar un espacio para el aprendizaje y la difusión de un psicoanálisis, que además de su interés por el trabajo clínico, se interesa igualmente por las vinculaciones entre las dinámicas de la subjetividad y los procesos socioculturales, de especial manera desde nuestras latitudes de países pobres y en un contexto actual de globalización económica neoliberal.

Propósito que se evidencia en este nuevo número de Giros que nace con el ímpetu y la esperanza que nos inspira la creación del CEP. Es por esto que abrimos este volumen con la transcripción de las disertaciones presentadas por los y las fundadoras del Centro en su evento inaugural del 28 de enero del 2004 y de la que hiciera además nuestro amigo y Psicoanalista Argentino Juan Carlos Volnovich quien viajó a Costa Rica junto con su esposa, nuestra querida amiga y también Psicoanalista, Silvia Werthein, para acompañarnos en los días de la inauguración.

Así pues, este es un número especial de GIROS donde se expresa el deseo por el compromiso con la práctica clínica, el análisis socio-cultural, institucional y grupal, y de aquí en adelante por la

formación rigurosa de futuros/as analistas de corte crítico. Por eso no es de extrañar que en esta nueva publicación de nuestra Revista, se abarquen temas amplios, algunos clínicos, otros teóricos, llegando hasta el estudio psicoanalítico de situaciones socio-políticas.

El lector o lectora diligente podrá notar que a pesar de la variedad de temas los diversos autores y autoras desde sus variadas posturas comparten una visión crítico-histórica de las temáticas abordadas. En este sentido no se pueden evadir asuntos difíciles y frecuentemente vedados en otros espacios. Es el caso del artículo de Ana María Fernández que aborda la temática de lo cruel en el contexto de grupos familiares y la difícil pero crucial tarea de no hacerse cómplice de los linajes de la crueldad. Asimismo, Juan Carlos Volnovich nos enfrenta a lo innegablemente histórico del proceso evolutivo infantil, en un caso ligado a los terribles eventos del holocausto y sus huellas psíquicas transgeneracionales. Por su parte, el artículo de Gustavo Garita Sánchez realiza un abordaje crítico de análisis y de evidencia de las dinámicas prejuiciosas y de temor frente al proceso de envejecimiento, haciendo un valioso aporte a nuestra comprensión de este proceso de nuestro ciclo vital, desde una postura etno-psicoanalítica. Por otra parte Ursula Hauser relata la saga de Otto Fenichel, mediante el estudio del epistolario de esta importante figura del psicoanálisis Freud-Marxista aportando una notable actualización del valor de esa historia. También, de carácter crítico-histórico, el trabajo de Dany Nobus nos reta a pensar sobre el papel del psicoanálisis como teoría y como disciplina institucionalizada frente a estos tiempos de tortura y violencia, en particular de cómo el psicoanálisis ha sido desde distintos sectores contestatario, cómplice y víctima de esos mismos actos.

Se hace menester además compartir en este volumen la excelente noticia de que ITARI, sede oficial del Centro de Estudios Psicoanalíticos, ha sido donado a ASPAS como Fundación, por nuestra estimada colega Ursula Hauser, como una muestra de su compromiso y pasión por el Psicoanálisis en general y como un valioso aporte tanto al psicoanálisis de Costa Rica como a su gente en particular.

Terminamos estos comentarios con una invitación abierta a acompañarnos en el CEP para juntos seguir discutiendo y construyendo un psicoanálisis comprometido y transformador que asuma con valentía el reto de enfrentar las diferentes manifestaciones de sufrimiento psíquico como síntoma del malestar social.

EL PSICOANÁLISIS EN ASPAS

Juan Carlos Volnovich

¿Cómo justificar en ASPAS la fundación del CEP?

¿Acaso es necesaria esa justificación?

¿Acaso es posible evitar la responsabilidad que los psicoanalistas sostenemos frente a una sociedad infectada por el neoliberalismo y atacada por la globalización; drama que junto al resto de la sociedad nos atraviesa?

¿Es que podemos eludir la deuda contraída con una venerable tradición que supo poner el psicoanálisis al servicio de las causas, sino revolucionarias al menos más progresistas de cada época?

¿Acaso es posible resistir a la ineludible necesidad de impedir a tiempo con nuestra intervención que el traumatismo social se inscriba, indeleble, como experiencia siderante en el seno de la subjetividad?

Somos el dolor de muchos y actuamos sobre la desesperación de todos. Quiero decir con esto que no somos psicoanalistas que estamos dispuestas y dispuestos a operar sobre la crisis. Es más, no somos psicoanalistas, pero sí estamos haciendo psicoanálisis cuando nos preguntamos cómo opera la crisis en nosotros y en nosotras, de qué manera nos determina, hasta dónde abre o clausura nuestra posibilidad de pensar y actuar, también sobre esta crisis que más que crisis muchas veces es una catástrofe. Estamos haciendo psicoanálisis cuando rescatamos la pura inscripción singular del traumatismo histórico pero, también, cuando reconocemos las coincidencias que nos competen a todas y a todos; acuerdos que nos impulsan, atravesando los límites del consultorio privado, a intervenir en el campo social. Estamos haciendo psicoanálisis cada vez que apostamos a lo drásticamente nuevo, a eso "nuevo" que nace del buen encuentro y que cambia la sociedad, la naturaleza y produce mutaciones en la subjetividad. Estamos haciendo psicoanálisis gracias a todo lo que sabemos de psicoanálisis, de historia, de política, de feminismo, de ética y de sociología. Estamos haciendo psicoanálisis gracias todo lo que sabemos y a pesar de todo lo que sabemos. Es decir: a pesar de los límites con los que las diversas disciplinas científicas, la militancia y el credo intentan neutralizarnos para perpetuar lo instituido y transformar nuestro saber en vanidades descartables e inoperantes.

Estamos haciendo psicoanálisis cuando nos implicamos profundamente en desear el acontecimiento. Y, sobre todo, cuando analizamos nuestra implicación. Porque nunca como en la actualidad hemos sido más ignorantes del

modo como las instituciones y el Poder nos atraviesan y nos determinan. Jamás nuestra implicación y nuestra sobreimplicación en las prácticas sociales -aun aquella caracterizada por la apatía y el desencanto- llegó a estos extremos y jamás fue tan reprimido y sustraído el análisis de dicha implicación. Análisis de nuestras evitaciones y adhesiones a las teorías y a las instituciones del dinero y del poder. Análisis de nuestra "neutralidad" y de nuestro "compromiso". De nuestra participación y de nuestras indiferencias. De nuestras inversiones y de nuestras desafecciones.

Así, estamos haciendo psicoanálisis cuando recuperamos el poder que habíamos delegado en otros. Cuando nos preguntamos ¿Dónde está el poder? ¿Quién toma por mí las decisiones? ¿En función de qué intereses y respondiendo a cuáles imperativos? Cuando nos interrogamos sobre nuestra sujeción al poder- ¿De qué poder hemos sido despojados? ¿Qué poder ejercemos nosotros? ¿Cómo lo ejercemos? ¿Contra quién?- estamos haciendo psicoanálisis.

Cuando cada una y cada uno de nosotros se hace esas preguntas, está haciendo psicoanálisis.

Con el CEP de ASPAS renace la esperanza. Esperanza del psicoanálisis; esperanza de que el psicoanálisis perdure y contribuya a construir el porvenir en Costa Rica; posibilidad de que el psicoanálisis se renueve y acompañe la complejidad del mundo que nos toca habitar; futuro que reside en la plasticidad de los dispositivos clínicos que sepamos inventar en cada caso y en cada momento pero, más aun, en la producción teórica.

Así es que para hablar de la esperanza que este acto fundacional abre al psicoanálisis, es inevitable recurrir a Freud. Pero es imprescindible, también, recurrir a Freud para hacerlo producir y alivianarlo de aquellas afirmaciones teóricas que como un lastre se oponen a la eficacia de su intervención.

Para reforzar lo que afirmo voy a citar al Freud de Psicología de las Masas y Análisis del Yo. Allí, dice Freud: "En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, 'el otro', como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio, psicología social, en un sentido amplio pero plenamente justificado".

Entonces, es allí, en ese "otro", dónde asienta la pista que une lo individual y lo social. Es ese "otro" el que aporta las claves para entender las relaciones del sujeto con la política. El "otro" está siempre presente en la vida psíquica individual y, cuando Freud incluye la determinación de la estructura social en el seno de lo propio, comienza por "las relaciones del individuo con sus padres y hermanos, con la persona objeto de amor y con su médico. Esto es, todas aquellas personas que hasta ahora han sido objeto de la investigación psicoanalítica pueden aspirar a ser consideradas fenómenos sociales...".

Porque el caso es que ese "otro" presente en el origen individual es, inevitablemente resultado del "Otro" social, del sistema de producción y de la cultura en la que, cada uno, cada una, se inscribe. De manera tal que el "otro" no tiene por qué quedar clausurado en su presencia empírica de objeto; no tiene por qué soldarse con su existencia estrictamente material. Ese "otro" es el papá, la mamá, el hermano, la maestra y el médico pero es, también, un "Otro" que está siempre presente en la vida psíquica individual. Y muchas veces ese "Otro" omnipresente es un poder despótico y feroz. Entonces como lo que me interesa es desmontar los fundamentos subjetivos del Poder -quiero decir: los procedimientos por los cuales el Poder logra capturar al sujeto apoyándose en una complicidad consciente e inconsciente y sostenerse por consenso-, intentaré señalar las trampas que desde dentro de nosotros mismos se oponen a que podamos rebelarnos y desobedecer a ese "Otro" mortífero y feroz.

Desde el inicio, desde el nacimiento y aún antes de nacer, la construcción de nuestra subjetividad lleva impresa las marcas del "Otro". La construcción de nuestra subjetividad camina por la herida que dejó abierta el desamparo original y así, el intento de atenuar con la soldadura omnipotente al "Otro" la indefensión absoluta, se convierte en vana ilusión. De aquí en más, desde el nacimiento en adelante, la relación del sujeto con el discurso político transitará por las marcas que ha dejado en el inconsciente la relación con el "Otro". La situación de extremo desamparo social, la experiencia de inermidad por la que atraviesan niñas y niños, captura cualquier posibilidad de identificarse con algo más que con un deseo mortífero. Por ejemplo: en una sociedad donde la exclusión social es norma, en una cultura que sólo desea la desaparición de los "marginales", de los que sobran, el deseo de muerte se inscribe en el inconsciente de los adolescentes como discurso del "Otro" y se expresa a través de pasajes al acto destructivo hacia los demás y hacia sí mismos. Violencia ejercida, violencia padecida, da lo mismo porque en esos jóvenes se borra el límite entre víctimas y victimarios. Ese "Otro" funciona como base de la destructividad pero sobre todo de la autodestructividad que los habita.

Esa indefensión original nos predispone, decía, a quedar subordinados al Poder, y el Poder exige sacrificios: sacrificios humanos. El Poder exige sacrificios pero, además, busca el consenso. No debemos olvidar que el sistema actual de miseria y exclusión de grandes mayorías que la globalización impuso junto al enriquecimiento desmesurado de unos pocos se llevó a cabo con un alto grado de consenso. Triste es reconocerlo pero, capturado por el discurso del Poder, el sujeto colabora para sostenerlo. Complaciente y cómplice, el sujeto contribuye a reforzar la omnipotencia del Poder. Y el Poder promueve el consenso promoviendo la identificación que liga el deseo a las representaciones que el mismo Poder le ofrece. Representaciones mortíferas: destrúyete a ti mismo, extermina a los otros, a los minúsculos otros. Si las guerras en la ex Yugoslavia, en Afganistán, en Kosovo, en Irak, oficiaron de trauma social, la pseudo-democracia del resto del mundo no impidió los efectos

de la dictadura del discurso político y económico a la que contribuyó la despolitización y el desinterés frente a la violencia social explícita. Así, la masa quedó capturada y uniformada bajo los efectos de fascinación del Poder. Condenada a adorar a los verdugos. Y fue entonces cuando la adhesión o la indiferencia hacia el discurso del Poder nos convirtió en sujetos borrados y tarados. Mascaras sin rostro. Eco, y no voz.

Pero ese Poder no es tan absoluto como parece ni son sus marcas tan implacables. Hay un plus de energía innovadora generada por las propias contradicciones del sistema que la represión no logra clausurar. Esta fuerza instituyente resiste indoblegable la intención de captura y alimenta un efecto de apertura. La propia situación analítica puede reforzar, por vía del poder de la transferencia, la sujeción al "Otro". Pero también puede ayudar a deconstruir mitos. Uno de ellos -y no el más intrascendente- el que supone una economía sin salida en el campo nacional y la resignada aceptación de la miseria (siempre hubo pobres y siempre, habrá) en la esfera social ampliada. El psicoanálisis puede ayudar a la resignificación que permita desmontar la relación del sujeto al Poder. El psicoanálisis puede ayudar a construir un sistema de representaciones que restituyan el derecho a pensar y a sentir. El psicoanálisis puede ayudar en la búsqueda de una reconciliación del sujeto con sus pasiones alegres.

Es entonces cuando renace la esperanza, cuando se abren las vías para recuperar la posibilidad de crear, de esperar, de producir una transformación en la teoría y en la posición subjetiva. Ahí, todo puede reducirse al ineludible esfuerzo por preservar una distancia, abrir una brecha entre las ofertas de identificación mortíferas que el Poder propone, para que algo del deseo circule por ese espacio vacío. Si hay un "otro" que pueda escuchar y desear, si hay un "otro" que permita la palabra, algo de la violencia que los aniquila, algo de la compulsión destructiva puede dejar lugar a una organización fantasmática que se inscriba en la trama social a la manera de acción transformadora.

Porque, en última instancia, el Poder no es tan absoluto como parece ni son sus marcas tan implacables. Los Zapatistas en México, los Sin Tierra del Brasil, nuestros Piqueteros, las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, los Globalifóbicos, con su intervención discordante interrumpen el mandato del silencio y hacen oír su voz inadecuada, que no es otra que la voz del deseo aplastado por tanto discurso del Poder omnipotente. En Seattle, en Praga, en Génova. Por encima del silencio y la ceguera, denuncian al mismo tiempo la tragedia y el cortejo de imposturas que la hace imposible. El sólo hecho de dar testimonio de existencia abre un espacio para los gritos humanos que, cuando son escuchados, se vuelven palabras. Gritos-palabras que sólo reclaman eso: ser escuchados. Palabras que inscriben en la cultura a tanta niña, tantos niños y muchachas y muchachos que reclaman un lugar en el "Otro" no absolutizado. Allí donde el tejido social se hace soporte, trama de inscripción y red de circulación solidaria y subjetivamente.

ACERCAMIENTOS A UN PSICOANÁLISIS CRÍTICO ¹

Eddy Carrillo R.

Quisiera tomar unos minutos para referirme al término Psicoanálisis Crítico - Social. En primer lugar porque este término es el hilo conductor del CEP y de los miembros fundadores. Como planteamos en el folleto, más allá de las diferencias y similitudes teóricas existentes entre nosotros, nos une el interés, diría incluso la pasión, por un psicoanálisis crítico. Pero en segundo lugar quisiera abordar este tema porque es muy fácil autodenominarse crítico social mientras que no se clarifique de manera alguna cual es nuestra postura. Y tercero, porque al explicitarlo, nombrarlo, se hace más difícil el escapar de vivir, trabajar y promulgar una postura crítica. Nada de lo que aquí propongo es garantía de nada, sino más bien un acercamiento, un intento de aclarar nuestra visión, pero es al mismo tiempo una proclamación y una promesa de compromiso. En realidad, este compromiso sería una cuarta razón para hablar un poco del tema. Este compromiso es el de un cambio, una visión distinta para el psicoanálisis y para la vivencia social del analista.

¿Qué es un psicoanálisis crítico?

El psicoanálisis tradicional institucionalizado aporta constantemente "avances" técnicos y teóricos al campo de nuestra profesión, en algunos casos con apariencia críticos y de corte social, pero que detrás de su discurso esconden modelos funcionalistas y adaptativos. Para evitar repetir este camino, creo que el punto de partida debe ser la exploración interna, de búsqueda y explicitación de las ramificaciones ideológicas de la propia postura teórica.

Algo similar a esto es lo que propone Husserl (1970, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental) cuando plantea como postulado básico para una teoría crítica que: Se debe cuestionar justamente todos aquellos supuestos de una disciplina que normalmente no se convierten en objetos de examinación e interrogación sistemática. Solo así se puede quebrar con la dañina tradición de casi todas las escuelas psicoanalíticas de criticar otras teorías pero no la propia. Pero nuestra propuesta va aún más allá, pues significa también abordar el estudio psicoanalítico de la psicología

¹ Inspirado en "An Introduction to critical developmental psychology" de John M. Broughton, 1987.

humana y del psicoanálisis mismo, en particular de lo inconsciente, a la luz de la comprensión de las condiciones históricas, sociales y políticas en las cuales se practica el psicoanálisis y en los cuales se viven los procesos inconscientes. Se debe reconocer, además, que el psicoanálisis ha sido tradicionalmente político, social e histórico, en algunas ocasiones de forma ingenua, en otras hasta opresiva. Creemos con convicción que es hora de un cambio, y esperamos que nuestra propuesta apunte a ese cambio.

Ahora bien, por motivos de presentación he separado los temas histórico, social, político y psíquico, pero aclaro de antemano que la relación dinámica y estructural entre estos fenómenos es compleja y sobredeterminada, y que aquí presento apenas unos delineamientos básicos.

El psicoanálisis y lo histórico

El abordaje de lo histórico en un psicoanálisis crítico debe partir, como dije antes, por un cambio, por una separación con la visión academicista de la historia como una variable externa que se infringe sobre los sujetos o disciplinas. Creemos más bien que tiene una dimensión subjetiva y en parte es constituyente de la subjetividad, tanto a nivel biográfico como cultural. Por esto el "factor histórico" no se puede identificar experimentalmente y positivista-mente para luego controlar sus efectos, como pretenden algunos círculos académicos. El tiempo histórico no es una simple dimensión continua o lineal, y no se puede investigar de forma retrospectiva como leyendo un papiro antiguo desde un lugar y un tiempo lejano. En el psicoanálisis, por lo menos en el que proponemos aquí, es todo lo contrario, el todo del pasado se vive en el presente, y surge en la transferencia, y el analista se encuentra allí, presenciando y en cierta medida vivenciando esos tiempos y lugares. Es en la matriz transferencial - contratransferencial donde justamente queda plasmado con vigor esta vivencia subjetiva de la historia.

Es la posibilidad de una visión vital y subjetivizada de la historia lo que permitiría que el psicoanálisis crítico comprenda la relación dialéctica (no lineal) entre historia, e historia de vida.

El psicoanálisis y lo social

El psicoanálisis crítico enfrenta lo social consciente de que la ideología neoliberal equipara, de forma homogénea, lo social, lo cultural, lo histórico, lo político, etc., en una variable ambiental donde individuo y ambiente se influyen mutuamente, donde de forma mecanicista esta relación se reduce a intercambios bi-direccionales de subsistemas, con un gran súper-sistema que los gobierna. Estamos conscientes también que este modelo se presta para la función ideológica de esconder las realidades de subordinación, control y privilegio.

Un psicoanálisis crítico - social busca desmitificar esta dominación disfrazada de equidad transaccional. El psicoanálisis crítico se reconoce a sí mismo como una disciplina intrínsecamente social, y propone, a diferencia de los modelos neo-liberales, entender la matriz sociocultural como algo más complejo y poderoso, capaz incluso de construir el campo de direcciones sociales alternativas y de producir estructuras psíquicas inconscientes internas al individuo. Por ende, proponemos que la sociedad y lo inconsciente se encuentran en una relación estructural, más que funcional. Los conceptos teóricos mismos del psicoanálisis no escapan de esta relación estructural y tienen sus orígenes, en gran medida, en una compleja relación individuo-disciplina-sociedad.

El psicoanálisis y lo político

En cuanto a lo que podría ser el tema del psicoanálisis con lo político, serviría recordar que Durkheim (y Mauss, 1963, *Primitive Classification*) señala que todo modelo de conocimiento incluye implícitamente la promoción de valores y objetos ideales particulares. Por ende, el acto político inicial de una teoría crítica del psicoanálisis es identificar las formas en que el psicoanálisis y profesiones afines se prestan para la extensión y elaboración del esfuerzo social e institucional para producir cierto tipo de objeto. Es aquí donde entra el tema de la neutralidad científica, el cuestionamiento que toda postura crítica debe hacerse: el de qué y cómo queremos, como grupo, producir y reproducir en nuestra sociedad. Es, además, un asunto de ética, de visión de mundo, de ideología. Ahora bien, mencioné la neutralidad científica, pero estamos convencidos que lo que existe es la ilusión de neutralidad pues de hecho, el psicoanálisis, y cualquier disciplina, que se presenta como neutral no es más que un siervo del status quo. No tomar postura es hacerse cómplice de las estructuras sociales de privilegio que temen cualquier cambio revolucionario.

Como le decía hace poco a un amigo y colega psicoanalista en Boston, con respecto a la corriente teórica de su institución, si un modelo teórico psicoanalítico no toma partido por una posición crítico-social bajo la premisa de neutralidad científica, entonces está aliándose, consciente o inconscientemente, con una postura adaptacionista.

Pero la crítica reflexiva no debe limitarse a la profesión de psicoanalista, sino que debe llegar a la re-interpretación de los procesos de socialización política y como éstos afectan los procesos inconscientes en grupos particulares e individuos. Conlleva entonces, el estudio de las prácticas sociales del trabajo, la comunicación, la formación de identidad, la acción social, la intimidad, etc. En este sentido, el estudio de lo social es el estudio de lo individual, y vice-versa. Cualquier intento de ver estos fenómenos como variables separadas nos acerca a la visión positivista - mecanicista, y para eso ya hay suficiente.

El psicoanálisis y lo psíquico

El psicoanálisis tiene una relación particular, y creo que en la actualidad difícil, con lo psíquico. Desde sus inicios, aunque atravesando varias desviaciones en el camino, su campo de acción ha sido lo inconsciente. Es, por lo tanto, una disciplina dedicada a la comprensión del área más intangible de la psique humana. El neo-liberalismo desmedido de nuestra época busca lo contrario, la objetivización mecanicista de toda experiencia humana. En una época en la cual hasta la inteligencia emocional se pretende medir, la vivencia subjetiva desde lo inconsciente parece estar pasado de moda, y lo está. Pero ese pasar de moda no es más que otro ejemplo de cómo ciertas estructuras socio-políticas buscan eliminar aquello que se les presenta como potencialmente amenazante. Pero en la medida que aumenta esta objetivización progresiva de las características históricas, sociales y políticas de la vivencia humana, quizás nuestra labor sea justamente contrarrestarla con una rigurosa subjetivización en términos de los significados que estas cualidades tienen para los individuos y grupos humanos. Surge entonces el núcleo, la crux, de lo que podría ser nuestra verdadera praxis, a saber, la labor de comprensión y reconstrucción de la relación interpretativa que cada uno de nosotros tenemos con nuestras experiencias subjetivas de lo histórico, lo social y lo político y como se entrelazan en nuestras vidas cotidianas. En palabras más resumidas, lo inconsciente debe ser comprendido interpretativamente donde quiera y como quiera que se manifieste, en términos de historia política y social, además de historia de vida.

Conclusión

Como dije al inicio, lo que estamos haciendo es un nuevo intento, ni el primero y seguramente no el último de los ensayos para producir un psicoanálisis no solo crítico sino críticamente aplicable. Estoy seguro que tendremos nuestros tropiezos, pero la ruta vale la pena, y lo contrario sería, parafraseando e interpretando a Silvio Rodríguez, tomar asiento en una silla peligrosa al borde del camino, y convertirnos en espectadores, renunciando a la posibilidad de ser actores de nuestra propia historia.

INAUGURACION DEL CEP DE ASPAS ¹

Ursula Hauser

Considero esta inauguración un salto cualitativo en un proceso que duro quince años, y por lo tanto me siento muy feliz. Fue un camino muy arduo para lograr lo que hoy estamos festejando, un camino lleno de risas, llantos y pleitos, como debe ser...y creo que es un logro grande en tiempos nada propicios para instituir un proyecto colectivo. Vivimos en pleno despliegue del neoliberalismo con sus consecuencias psicosociales y en la subjetividad de las personas, que significan competencia, individualismo, división y miedo. Nuestro deseo hoy es de proyectarnos al público con nuestro proyecto colectivo que quiere ser de forma autogestionaria, anti-institucionalista pero con una propuesta de formación elaborada por el CEP como guía, para desarrollar el conocimiento psicoanalítico en un funcionamiento democrático. Es decir que tratamos de no repetir



viejos modelos de tipo autoritario y jerárquico, como es bien conocido también dentro del movimiento y la historia del psicoanálisis.

Alcanzar la meta de crear procesos de aprendizaje colectivos que se nutren desde el deseo y el disfrute y no desde una tarea super-yoica es un balanceo entre ARTE y CIENCIA. Esperamos que nuestros conocimientos de procesos grupales también ayudaran para detectar autocriticamente “malestares” en el camino. Queremos evitar la escolarización del CEP, porque el conocimiento del psicoanálisis debe ser adquirido de modo creativo, incluyendo “asociación libre”, procesos emocionales y conciencia sobre fenómenos transferenciales.

¹ Ocurrido el día 28 de enero 2004 en las Torres del Colegio Costa Rica

Así el manejo del saber no responde a un poder institucional, donde los/las unas son dueñas/os del saber y otras/os condenadas/os al lugar infantilizante de estudiantes. Queremos discutir, pensar y elaborar los conocimientos psicoanalíticos en un proceso de aprender y enseñar en conjunto, donde los roles pueden invertirse y las diferencias serán bienvenidas.

A mi me toca hoy de contarles un poco la historia de este proceso. Primero que nada quiero expresar que estoy feliz y emocionada de compartir este momento con Silvia Werthein y Juan Carlos Volnovich y reforzar así una amistad que viene de muchos años y experiencias en conjunto. También quiero agradecer la presencia de tantas amigas y amigos, del cariño que nos han brindado durante estos años, el apoyo, el afecto, estas flores que son símbolos de la solidaridad. Sin esta colectividad no hubiera sido posible realizar esta propuesta de promover y multiplicar en Costa Rica y la región centroamericana el psicoanálisis crítico-social, el etnopsicoanálisis, el interminable aprendizaje sobre los procesos inconscientes que mueven los individuos en su contexto sociocultural y viceversa.

Para hablar de la historia del CEP necesariamente tengo que hablar en primera persona, de mi experiencia personal, y espero no aburrirles en detalles autobiográficos. Mas bien me considero protagonista - emergente de todo un grupo de colegas, y por esto quiero decir que no es por casualidad, que Ustedes, Silvia y Juan Carlos, están con nosotras/os hoy en este acto. Sabemos desde el psicoanálisis, que la casualidad no existe, que hay un hilo inconsciente y este significa en este contexto la representación a través de nosotras/os de todo una colectividad de psicoanalistas; colegas en el mundo entero que en diferentes épocas de la historia del psicoanálisis y en diferentes países han buscado y siguen buscando un psicoanálisis comprometido socialmente, un psicoanálisis que llamamos crítico-social. Sea en Argentina, en Suiza, en el SUR o en los países del norte, y ahora también en Costa Rica y para la región centroamericana, estamos organizadas/os en una red, un movimiento psicoanalítico con colegas con quienes compartimos un Ideal del Yo parecido.

Pensamos que el psicoanálisis es un arma para luchar no solamente para una liberación intrapsíquica del individuo, sino también para dar un instrumento de análisis en la investigación social y cultural, y para el campo educativo y comunitario. Este movimiento tuvo formas organizadas en los años 30, en el círculo de los llamados Freud-Marxistas, o en el movimiento SEXPOL, que hizo trabajo importantísimo con adolescentes y en el campo de la educación sexual. Estos fueron los tiempos del nazismo en Europa. Mas tarde en Argentina se desarrolló el "Campo Grupal" con la revista "Cuestionamos", con colegas que trabajaban con el método de "Grupo operativo" o del Psicodrama en diferentes ámbitos clínicos y sociales. Tiempos antes que las dictaduras en el Cono Sur estallaran y estos colegas (que representen Silvia y Juan Carlos) tenían que refugiarse en países del exilio.

En el año 1969 se fundó el movimiento "Plataforma internacional", y durante 20 años trabajamos juntas/os con los objetivos de denunciar los procesos del Terrorismo de Estado, demostrando las secuelas terribles en la subjetividad de las personas de torturas, violaciones, desaparecidas/os, abusos de poder de cualquier índole. Para todas/os nosotras/os fue claro, que no solamente podemos trabajar en los consultorios privados, sino que hay que buscar las formas de cómo socializar nuestros conocimientos psicoanalíticos para una colectividad social mas amplia.

La Plataforma fue un movimiento muy grande de más de 1000 psicoanalistas de diferentes continentes, idiomas, países y contextos políticos-sociales, pero con una misma consigna: luchar desde nuestro lugar para una sociedad mas justa, aportar con nuestros conocimientos para organizar el pueblo de manera que las pulsiones podrán ser sublimadas de forma productiva para la colectividad, y para romper con modelos y métodos autoritarios, también en la izquierda. En este contexto nos encontramos, Juan Carlos, Silvia, y yo como joven "candidata" psicoanalista, Ustedes como representantes del Cono Sur revolucionado, yo como exponente de la izquierda europea del 68... Después seguimos el mismo camino, Ustedes desde el exilio, que fue para Ustedes un sufrimiento doloroso, pero para nosotras/os en Europa este mismo significó la posibilidad de tenerles como nuestros maestros/as. El movimiento estudiantil del 68 europeo entonces se unió con los movimientos latinoamericanos en el exilio forzado, y la germinación de un internacionalismo en teoría y práctica se reforzó, muy al pesar de la intención de los dictadores, de eliminar la llamada subversión.

Sin embargo, el psicoanálisis es subversivo, porque ataca y cuestiona los modos de ejercer el Poder, sobretodo dirigiéndose al manejo inconciente de manejar formas de poder y violencia. Por lo tanto nuestro modo de pensar y practicar el psicoanálisis es incomodo, irrita, roza con el sistema social, porque no tiene como objetivo adaptar al individuo a su contexto social. En contrario, quiere que la persona adquiera a través de su proceso analítico mas distancia critica hacia su historia, que se puede emancipar de los mitos de la "infancia feliz", y podrá crear con mayor autonomía su propio camino. Estamos conscientes que esta posibilidad lamentablemente es un privilegio para poca gente, por lo tanto tratamos desde ASPAS de seguir el mismo camino que empezaron antes las/los colegas en el Cono Sur: lo grupal.

Después de la Plataforma se desarrollo otro movimiento donde nos encontramos regularmente: los VIII Encuentros latinoamericanos de psicoanalistas marxistas y psicólogas/os cubanos en La Habana. Cada dos años desde el 1986 hasta 98 celebramos los Encuentros en la Universidad La Habana, y formamos juntas parte del comité internacional. Marie Langer, Silvia y Juan Carlos fueron los fundadores y así se pudo romper la barrera entre el psicoanálisis y la psicología en un país socialista. Nuestra inquietud fue como aportar a procesos de países o proyectos socialistas los conocimientos psi-

coanalíticos, igual como lo he tratado de hacer en Nicaragua después de la Revolución Sandinista. ¿Será esto también un modelo neo-colonialista? Espero que No, porque lo estamos concientemente elaborando, con los instrumentos del etnopsicoanálisis enfocando la transferencia y contratransferencia en los encuentros entre exponentes de diferente contextos sociales y culturales. No hay garantía nunca, pero el saber de esta problemática y tematizarla es una prevención a la repetición inconciente y compulsiva.

Seguimos el proyecto en Cuba, ahora de modo más intenso y formativo. Se fundo en el año 1992 la ONG mediCUBA Suiza con compañeras/os que estaban también en la Plataforma internacional (Emilio Modena, Pedro Grosz, Ita Grosz-Ganzoni, Christian Jordi, etc.), y a partir del 96 empecé yo a impartir sistemáticamente la formación en psicodrama psicoanalítico desde Costa Rica, en Co-terapia con compañeras de ASPAS (Xenia Rodríguez, Grazia Lomonte, Elia Ana Monge). Esta formación se convirtió en un proyecto pionero en la Universidad La Habana y seguiremos multiplicando nuestro saber en diferentes campos sociales y profesionales en Cuba.

Por otro lado estamos también desde 1996 desarrollando en el campo de educación popular en El Salvador un proyecto de formación en psicodrama psicoanalítico con la organización feminista M.A.M. (Melida Anaya Montes), esto con el ayuda de la ONG Medico Internacional Suiza.

Como se ve, desde el inicio desarrollamos aquí en Costa Rica un movimiento alrededor del psicoanálisis individual y grupal, instituyéndonos al inicio en ASPAS (Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social), que ahora es la asociación "madre" ya de dos hijas, de ICOPSI (Instituto costarricense de psicodrama psicoanalítico), fundado en el año 1999, y ahora del CEP (Centro de Estudios psicoanalíticos). Seguimos enlazados con el movimiento psicoanalítico internacional, como se ve en nuestro broschure, y la mayor parte de nuestros colaboradores son colegas que hicieron parte de la Plataforma Internacional. La historia sigue, a pesar de todos los obstáculos externos e internos, resistencias de muchas diferentes índoles, y esto nos hace feliz.

Por último quiero recordar y compartir, que el inicio del CEP se data en el año 1989, cuando algunas de Ustedes me pidieron un psicoanálisis. Yo vine de Nicaragua, pensamos de seguir de viaje hacia Uruguay con mi compañero Antonio, el también cofundador de ASPAS. Nunca pensé o me imagine haciendo procesos psicoanalíticos con diván aquí. Sin embargo fue una seducción mutua y con buenos resultados. Me quede en Costa Rica, Ustedes me convencieron que la teoría tiene que unirse a la experiencia propia y practica del psicoanálisis aquí, y empezamos juntas esta aventura. La aventura funcionó, y el objetivo de enfocar el psicoanálisis como instrumento de cambio personal y colectivo sigue su proceso con el CEP de ASPAS. Entretanto estamos presentes en diferentes lugares académicos y de acción social en el

país y en la región. Hacemos etnopsicoanálisis en el IIS (Instituto de Investigaciones Sociales) de la UCR, formamos una maestría en etnopsicoanálisis en la UCR en los 90, estamos presentes con programas de maestría con orientación psicoanalítica en la Universidad Independiente, y varias colegas están haciendo sus tesis de licenciatura, de maestría e inclusive de doctorado desde nuestra teoría y método. Es para esperar, que las instituciones estatales sabrán aprovechar de nuestra oferta de formación y de intervenciones a nivel institucional, grupal e individual. Nuestro deseo va mas allá de ganar dinero y fama, es la utopía de cambio social y de resistencia a la corriente política-ideológica hegemónica de los tiempos presentes.

Para terminar quiero compartir una reflexión alrededor de la pregunta: ¿y porque duro tanto tiempo hasta que se fundo el CEP de ASPAS? Creo que tiene que ver con la lamentable situación que yo estuve muy sola con este proyecto de formación, y después con algo muy inmanente del psicoanálisis que en mismo tiempo es virtud y vicisitud: los procesos transferencia les mueven el inconciente, pero requieren la mayor abstinencia social posible. Si no se respeta a lo máximo esta regla de abstinencia, rápidamente un grupo de psicoanalistas se pueden convertir en una secta, una organización tipo iglesia alrededor de un/a guru, una forma que reproduce un mal cultural y social: el incesto, y por lo tanto también abusos de poder. Es muy complicado el manejo de estos procesos transferenciales y no hay otra manera que permanentemente estar atenta de esto. Lo reprimido vuelve, nos enseña el psicoanálisis, y si vuelve tiene que ser analizado, porque si no se hace, habrá un "acting out", que casi siempre tiene formas destructivas.

Así que hoy con la conciencia de todas estas problemáticas celebramos el triunfo que fue posible formar el CEP, y les invitamos de hacer parte de este movimiento que vive o muero con la participación colectiva. Muchas gracias.

PENSAR LA FORMACION PSICOANALITICA DENTRO DEL ENFOQUE CRITICO SOCIAL

Elia Ana Monge

La Formación Psicoanalítica que estamos impulsando se ubica dentro de un contexto sociopolítico y cultural dependiente del mercado mundial, con mucha gente pobre, y con valores humanos que corren el riesgo de ser sustituidos por valores de mercado que enajenan. Esto significa que es necesario tomar en cuenta esta realidad concreta para la formación de los estudiosos del psicoanálisis y perseguir un propósito profundamente humano.

Lo cual nos lleva a una meta de formación que promueva valores emancipatorios, que favorezca inducir procesos de conscientización y de crecimiento, que conduzcan al apoyo de la construcción de subjetividades femeninas y masculinas concientes, no para la adaptación y el conformismo a este sistema deshumanizante, sino que conlleva una profunda crítica social del contexto.

La formación psicoanalítica implica un compromiso consigo mismo/a y con la sociedad, lo cual es básico para este proceso de crecimiento, liberación interna, de auto-comprensión subjetiva. Es un proceso que implica un dejar de lado la búsqueda del "ideal del yo" que es parte del super-ego, e ir fortaleciendo un "yo" más flexible, por lo tanto no se trata del aprendizaje de ciertos comportamientos, ni de ciertos contenidos, de saber "acerca de cosas", ni es tan solo aprender una técnica o aprender una teoría en la práctica. Sino que la concepción psicoanalítica de esta formación se une a las fuerzas pulsionales contra la represión para que el sujeto pueda saber quién es, y logre reconocerse en su deseo a partir del "ello".

Se trata de dar nombre a los propios conflictos, profundizar sobre ellos permitiendo la emergencia de la palabra organizada desde el inconsciente, significa entender mejor la dialéctica entre la realidad interna y la externa. Como señala Ursula Hauser (2002) significa introducirse en la investigación de la propia historia y la de otras personas y al mismo tiempo investigar nuestro contexto sociocultural en lo referente al género, etnia, clase, educación.

Quiero de paso hacer un reconocimiento, ya que es muy claro para mí, que este concepto de formación psicoanalítica crítica se asocia en Costa Rica con

la actividad profesional de la Dra. Hauser, quien fue psicoanalizada por Goldy Parin Mathey (qepd) una de las fundadoras del etnopsicoanálisis junto con Paul Parin.

Desde finales de los años 80, hasta la fecha ella ha venido sembrando la semilla de la formación en psicoanálisis crítico social en nuestro país. La formación y el estudio psicoanalítico implican entender los procesos y manifestaciones del inconsciente, tomando en cuenta tres ejes formativos: el propio psicoanálisis, seminarios teórico-prácticos y supervisión de casos. Sin dejar de lado que ha habido otros psicoanalistas que han promovido la formación en alguno de estos ejes con otros enfoques del psicoanálisis.

Hoy día somos un grupo de psicólogos/as psicoanalistas formados dentro de este enfoque, quienes al ser conscientes de que se trata de un proceso permanente, hemos elaborado este proyecto de formación llamado CEP con mucho entusiasmo pues queremos darle continuidad a esta formación con la formalidad y creatividad requeridas. Lo proponemos con mucho cariño para que sean muchos/as más los que lo puedan disfrutar de esta formación.

Para terminar quiero expresar que nos sentimos sumamente felices porque compartimos este momento histórico de fundación del CEP con la presencia de todos/as ustedes colegas y amigos/as y con la honrosa visita el Dr. Juan Carlos Volnovich y de la Dra. Silvia Werthein.

Este proyecto representa un sueño colectivo y por eso les pido nos demos un gran aplauso de agradecimiento, reconocimiento y de apertura a lo nuevo.

INAUGURACION CEP DE ASPAS A PROPOSITO DEL RESCATE DE LA SUBJETIVIDAD...

Gustavo Garita Sánchez

Pareciera en la época actual de lógica neoliberal, ante el mundo como aldea globalizada, ante el enorme flujo vertiginoso y virtual de la información, del poder de la cultura medial, del poder del dinero, del mercado, de las políticas culturales, de salud, moda y privatización... provenientes de las grandes empresas de los países ricos e industrializados, que todo estuviera dicho y sustentando, nada más por decir, nada más por hacer, nada más por esperar, nada más por construir. Lógica imperante en la vida actual centrada en un capitalismo tardío, sostenida también de manera especial ante sus estrechos lazos con una lógica positivista instrumental, que aplasta cualquier asomo de diferencia y razón crítica, considerada obsoleta frente a su predominio.

En este contexto, el libre mercado, el consumo y sus múltiples implicaciones para la vida, tal como Guinsberg (2001) y otros autores lo plantean, se presenta como una de las consecuencias de esta lógica dominante. Estaré entonces como sujeto, como persona acorde con el espíritu de los tiempos, centrando mis esfuerzos, mi tiempo, trabajo y vida, mi cotidianidad, en adquirir lo 'necesario indispensable' (desde los mensajes hegemónicos por supuesto), para poder vivir no sólo desde el consumo de lo puramente material, sino también desde lo simbólico, en la asunción también de la cultura como mercancía, en la reproducción de las ideologías y las relaciones de poder. Así, el sistema se encarga de presentarnos seductores Malles que brindan el pseudoespacio para el 'encuentro' familiar, de pareja, de amigos y de amigas frente a las inseguras calles de la ciudad. Por eso es que contamos 'dichosamente' con varios Malles en Costa Rica distribuidos además en diferentes zonas estratégicas del país, para excluir la preocupación de trasladarnos hacia lugares distantes de nuestra residencia, encontrando, 'la seguridad y la comodidad', para poder alcanzar las últimas y seductoras ofertas del momento.

Sumado, además, al egocentrismo, al narcisismo galopante, al apartamiento del compromiso con el otro, en un ensimismamiento ya sea por inseguridad ciudadana, por el desempleo, por el alto costo de la vida y el aumento de la pobreza, ya sea por centrar mis energías en el trabajo de mi propio 'bienestar', a oídos sordos de los gritos de los otros u otras, frente a una suerte, a un destino presentado como ideal, desde la hegemonía económica y cultural y no como el producto de procesos de reflexión, de crisis y de duda, sino desde la

seguridad en lo estándar y frente a una máxima más latente que manifiesta o consciente, más cultural e histórico-social que absolutamente personal o individual (que para sus efectos de división importa poco de donde venga), de, "sálvese quien pueda".

Todo lo cual impone sin lugar a dudas la anulación del deseo, de la subjetividad, de la solidaridad, de aquellos lazos de apoyo mutuo que refieren los y las costarricenses adultos y adultas mayores, cuando compartían sencillamente lo poco que tenían en su cotidianidad. No se trata acá no obstante de idealizar un tiempo pasado, empero, no es menos cierto que las individualidades privan en estos días del lado del imponente interés por el libre mercado, por el dinero, en unos, para apenas poder sobrevivir, en otros, para aumentar consistentemente sus ganancias.

Hablar ahora entonces de subjetividad, de inconsciente, de solidaridad, de ilusión de cambio social, pareciera cosa del pasado, puras obsolescencias y resistencias al desarrollo posmoderno, ridiculices y necedades de aquellos pasados de moda.

¿Será acaso sólo posible la 'admisión' o cabida de lo subjetivo como impos-tura o simulacro, a través de la diferencia en los gustos, en el precio y el modelo del celular que ocupo (?!!), en la burda e ingenua respuesta frente a la influencia mediática de la publicidad?

Lamentablemente al mismo tiempo la academia misma se positiviza aún más -a pesar de la resistencia de muchos y de muchas-, observándose su afectación neoliberal donde en el lugar de la apertura a la diferencia y al reconocimiento de lo multiparadigmático y crítico -por lo menos en las ciencias sociales-, se impone y sostiene con más ahínco en algunos, una lógica mecanicista en clara exclusión de discursos divergentes y subyudados que pongan en duda la lógica establecida.

Bien lo han expuesto Mario Erdheim y Maya Nadig (1998) cuando al reflexionar sobre la destrucción de la experiencia científica a través del medio académico, exponen que "la irracionalidad de las estructuras académicas adquiere sólo a raíz de las relaciones de poder, una apariencia racional", apartando y negando lo vivo, la comprensión del diario vivir, de la cotidianidad.

En esta dirección ni que decir de campos más específicos en la ciencia como los de una psicología alejada de lo particular, en la búsqueda obsesiva por la 'certeza' de lo medible y lo generalizable, en detrimento y desinterés por lo histórico, personal y socialmente construido y subyacente, por la distancia y resistencia consistente, ante la comprensión de la construcción de los significados. Evidenciándose aquí tal como Devereaux (1985) planteaba, acerca de

cómo aquellos objetos de estudio que despiertan en la ciencia nuestros más intensos afectos subjetivos, tienden a quedar excluidos, o a ser pseudo-atendidos, desde el control 'objetivista', ignorando el carácter cronoholista de su realidad particular.

Es fácil cotejar entonces, cómo en este contexto económico y sociocultural actual, en el que las condiciones del Estado del bienestar no dictan prioridad, y en el que el valor del dinero descolla como eje vital, junto al individualismo, la libre competencia, el cambio repentino y efímero en los escaparates, el consumo exacerbado, cambiante y fugaz, que el interés por lo subjetivo, subordinado o marginal, estorba, a menos que sea en función de un interés comercial, por ejemplo, a través de programas televisivos, de libros y recetas puntuales para ser feliz. Privando en ello claro está, el acceso de quienes en tiempos posmodernos, 'optan' por su 'oferta salvadora' (con descuentos, no hay dudas al respecto!), en franca defensa por un interés -¿ansioso?- por lo externo, y en distancia permanente de lo propio / subjetivo / ¿e inconsciente?.

Todo, en cómoda propuesta postmoderna, en donde la pregunta o el tiempo para la escucha o la inscripción o el apoyo solidario, se hayan en ralo espacio, frente a la sacudida del mercado, la imposición de políticas totalizantes en respuesta al interés de unos pocos, o a la lucha sutil o de clara competencia por 'el' éxito -económico- como un sujeto (¿u objeto?), sin más adeudos que su propio bienestar, su hiperindividualidad, su indiferencia y 'su' poder.

En medio de esta lógica (ilógica), es como la subjetividad, lo histórico, los nexos de sentidos, particulares e inconsciente, son barridos como intrascendentes, como escollo, ante la importancia y el predominio de lo estándar, actual y efímero, lo que nos 'une', nos marca globalmente, nos designa como nuevos sujetos (objetos), en conexión directa a través de la similitud (aunque sea en la miseria, y no necesaria ni solamente en lo económico), frente a lo objetivo, válido, e impuesto desde el exterior (en todo sentido), pero asumido como si viniera desde adentro.

Como Jameson (2000) bien lo expone, la subjetividad es ahora un asunto objetivo (¿de apariencias?), donde "... basta con cambiar el escenario y los decorados, para que aparezca milagrosamente un nuevo sujeto" (pág. 23).

Ante este panorama no obstante, es fundamental el trabajo continuo y el reconocimiento por brindar el espacio a la palabra 'olvidada', a lo oprimido y reprimido, a la pregunta, no importa el riesgo; al espacio para el diálogo, al discurso alterno, a la búsqueda del deseo, a la escucha de lo inconsciente.

A la lucha por el espacio para la poesía, de lo subyugado en todos los ámbitos de la cultura, de la vida cotidiana, de la importancia de revalorizar lo local y propio en diálogo fructífero y permanente con lo nuevo, externo y/o

globalizado. Tiempo para la inclusión del mundo de la vida, no para lo contrario, a pesar del tan sonado multiculturalismo que bien pudiera ser absorbido por las modas de la explotación comercial sin la atención (flotante?) de lo que en ello ocurre. Tiempo de escucha de los grupos subordinados, en un verdadero y sincero esfuerzo por la evidenciación de su propia territorialidad, de su propio discurso, sin ser teñido por el interés de lo publicitario o de lo propiamente comercial.

Es también desde este lugar, donde el Psicoanálisis vendría a ocupar un espacio alternativo pero no solamente desde el lugar de la clínica misma, sino también desde la comprensión y el trabajo con lo cultural, lo grupal, lo institucional y lo comunitario. De ahí la importancia de un psicoanálisis que trascienda las fronteras de lo puramente clínico, desde una posición crítica, que ofrezca la oportunidad para generar preguntas, para promover la reflexión, la discusión, para mover las defensas paralizantes, hacia la búsqueda de comprensiones posibles, entre lo inconsciente, lo intrapsíquico y lo sociocultural.

Es aquí también donde el CEP de ASPAS nace con el propósito de abrir ese, un espacio. Por eso estamos hoy aquí reunidos, deseosos de que esta sea tan sólo una de las tantas ocasiones que nos reunimos para celebrar.

¡¡Muchas Gracias!!

“GRUPOS DE FAMILIA: DE LA CRUELDAD, SUS LINAJES Y COARTADAS”¹

Ana M. Fernández*

I. Introducción

Las consideraciones de esta presentación toman como disparador nociones referidas a la temática de la crueldad elaboradas por Fernando Ulloa en los últimos años. Sus contribuciones han conformado conceptos de suma importancia tanto en el ámbito de los derechos humanos y la vulnerabilidad social como en el cotidiano del trabajo clínico.

Se intentará a partir de ellas puntuar algunas reflexiones referidas a lo que podría llamarse una “clínica de la crueldad”. No se intenta con ello demarcar



El pequeño venado

Frida Kahlo

una entidad clínica en sí misma sino distinguir un modo de padecimiento psíquico por el que transitan personas con historias de infancia donde “lo cruel”² ha instituido particularidades específicas en la conformación de sus psiquismos. Estas características pueden atravesar cualquiera de las “entidades” clínicas establecidas. No obstante lo cual exige poner en juego recursos específicos en el dispositivo psicoanalítico. Al mismo

tiempo, distinguir su especificidad deja el camino abierto para algunas reconsideraciones teóricas en el campo

* Psicóloga, Psicoanalista, Analista Institucional. Prof. Titular Plenaria de Teoría y Técnica de Grupos, de Introd. a los Estudios de Género y Directora del Programa de Actualización en el Campo de Problemas de la Subjetividad, Post-Grado. Fac. de Psicología. U.B.A. Autora de: “El Campo Grupal: Notas para una Genealogía”. Ed. Nueva Visión; “La Mujer de la Ilusión”. Ed. Paidós; “Instituciones Estalladas” Ed. Eudeba.

1 Este artículo forma parte de un libro colectivo en homenaje al Dr. Fernando Ulloa de próxima aparición. Ed. El Zorzal. Buenos Aires.

2 F. Ulloa “La crueldad como sociopatía y su infiltración en los dispositivos asistenciales” Conferencia CCGSM 2001, Buenos Aires.

de problemas³ del psicoanálisis, particularmente en lo que respecta a la posible articulación de las especificidades de la crueldad como organizador psíquico⁴ con las dimensiones edípicas clásicamente conceptualizadas.

En los últimos años los diferentes abordajes clínicos con víctimas del terrorismo de Estado, los Estudios en Violencia Familiar, los Estudios de Género, la creciente puesta en visibilidad y enunciabilidad de situaciones de maltratos y abusos en niños/as crean condiciones -nada sencillas- para repensar algunas cuestiones tanto clínicas como teóricas. En palabras de F. Ulloa, el análisis de la crueldad, su conceptualización "compromete la metapsicología psicoanalítica"⁵.

II. La escena de la crueldad

En reiteradas ocasiones se es requerido/a para abordar tratamientos de personas que podrían considerarse sobrevivientes de procesos familiares donde habían prevalecido prácticas de crueldad por algún progenitor/a o ambos, algún hermano/a mayor, etc. Se trata de castigos físicos rayanos en la tortura, climas habituales de ferocidades y amedrentamientos diversos, padres o madres que ejercían prácticas de aislamiento, apoderamiento y captura tanto psíquica como material de sus hijos y/o cónyuge. Humillaciones, agravios, denigraciones diversas, castigos desmesurados, prolongados encierros. Vínculos tiránicos aunque no se recurriera a la violencia física o familias donde alguno de sus integrantes operaban maltratos frecuentes -y a su vez imprevisibles- de diverso tipo que arrasaron con las posibilidades de instalar confianza para crecer.

De más está decir que los motivos de consulta pueden ser muy diversos y estas cuestiones no siempre aparecen en las primeras sesiones⁶. No se hace referencia aquí a fantasmas de flagelación infantil⁷. Cuando efectivamente pegan a un niño/a hasta lastimar, éste/a no solo se aterra frente a los golpes o llora por el dolor físico, registra realmente, en ese momento, la malignidad y el deseo de eliminarlo/a de quien lo castiga. Qué hace con el registro que tiene en esos "fashes" de lucidez insoportable es otro tema. Pero quiere aquí subrayarse que convivirá con esta particularidad: ha registrado que alguien de quien espera amor y cuidado a veces o frecuentemente ha podido eliminarlo y tiene todas las condiciones de impunidad -subjettiva y objetiva- para hacerlo.

3 Deleuze, G. *Empirismo y Subjetividad*. Las bases filosóficas del anti-edipo. Ed Gedisa. Barcelona, 1977.

4 R. Kaes "Aproximación psicosocial y aproximación psicoanalítica a la representación social" Conferencia Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F., enero 2004.

5 F. Ulloa ob. cit.

6 De todos modos generalmente no operan sobre estos relatos los prolongados silenciamientos producto de la acción deliberada de no contar y/o la imposibilidad de hacerlo que acompañan a las situaciones de abuso sexual incestuoso.

7 S. Freud, "Pegan aun niño". Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1967.\

En el término “violencia familiar” suele no tenerse suficientemente en cuenta esta cuestión central en la organización psíquica de este futuro adulto/a: su registro no ilusorio de que la muerte propia o de otro familiar es posible. En cualquier momento y por cualquier motivo. Junto a ello -y no menor en importancia- dichas infancias transitan en intensas afectaciones de terror; en algunos casos desde los primeros meses o días de vida. Pero puede suceder que los climas de terror y amedrentamiento se instalen sin el recurso de la violencia física.

Presentan muy diversas formas de desmentir y desafectarse del horror. En muchos casos desmentida y desafectación operan desde la instalación misma de estos modos de circulación familiar.

Las situaciones de mayor complejidad se presentan cuando, al mismo tiempo, este progenitor o familiar cercano ha ejercido prácticas que la persona en cuestión considera de “cuidados amorosos” muy significativos en su infancia. Esto genera mucha confusión en sus juicios donde suelen tomarse como expresiones de afecto prácticas de apoderamiento, “una mirada que no cesa, que fascina y retiene” un lazo afectivo que opera por “tentáculos”⁸. En suma, suele confundirse desde inicio amor con captura o apresamiento. Con esta situación de partida se abre el camino de las repeticiones en cualquiera de los posicionamientos de la escena cruel.

Los avatares de la constitución psíquica de estos adultos/as solo pueden ser analizados en el caso por caso, pero que frente a la impunidad en el ejercicio maligno de la crueldad el otro progenitor, con frecuencia la madre, sea co-partícipe de la malignidad, sea inductora de violencia, esté arrasada y paralizada a su vez u opere como figura que defiende, ampara e instala terceridad hace a la diferencia. Que algún otro vínculo cercano tío/a, abuelo/a, algún hermano/a mayor, vecinos o amigos puedan construir algún cerco -siempre acechado, siempre tambaleante- de “empatía, miramiento y buen trato” y por ende que el sujeto pueda allí recibir y dar ternura, será una de las condiciones para que desde el dispositivo psicoanalítico se intente posteriormente, quebrar el linaje de la crueldad. Dice F. Ulloa “la ternura crea el alma como patria primera del sujeto” y ubica allí el circuito de la empatía, el miramiento y el buen trato como “fundamentos de la ternura, base de la constitución del sujeto ético”⁹.

La clínica de la crueldad, si así podemos llamarla, excede los conocimientos que “con éxito hemos acumulado”¹⁰. Pone allí un exceso “hiperealista”; prácticas

⁸ F. Ulloa ob. cit.

⁹ F. Ulloa ob. cit.

¹⁰ F. Ulloa “Novela Clínica Psicoanalítica: Historial de una práctica”. Cap. V. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1995.

históricas y/o actuales realmente acontecidas de trato cruel (destratos, abusos, amedrentamientos, exigencias tiránicas y/o maltratos físicos) que conforman un más allá de los temores neuróticos a nuestras figuras fantasmales. Desde ya fantasías neuróticas y estos terrores y demás efectos subjetivos de la crueldad estarán enmarañadamente entrelazados, pero su complejidad exigirá distinguir -lo más posible- unos de otros.

Esa “tragedia siempre presente”¹¹ circula en estos grupos familiares de un modo muy particular: el asesinato por venir. Todos están en riesgo, nunca se sabe con quien se va a ensañar ese que es maligno y que a fuerza de impunidad ejerce un poder despótico sobre los otros. Luego, en muchas familias, el suicidio por venir. Todos están en riesgo, nunca se sabe quien lo cometerá; una vez que ha habido uno, los otros temen que” les pase” lo mismo. Se aterran como cuando eran niños. Se alivian secretamente de no haber sido él o ella esta vez. No siempre reconocen en el torbellino de emociones despertadas lo familiar y extraño de dichos terrores reactualizados.

La escena cruel también puede pensarse con tres posicionamientos intercambiables. Aquel que ejerce activamente la crueldad, quien es “objeto” de prácticas crueles y el/los que miran aterrados y/o cómplices suponiendo que la próxima se ensañaran con él o ella o que afortunadamente esta vez no le tocó. También desde esta terceridad inclusiva¹² pueden salir heroicamente en defensa de quien es objeto de trato cruel (otro hermano/a, la madre, etc.)

Esta “clínica de la crueldad” cuenta con relatos minuciosos de la reiteración de prácticas crueles a las que fueron sometidos/as o fueron testigos¹³. En ella el mecanismo, más que operar por represión, operaría básicamente por desmentida. Esta puede actuar desmintiendo la significación cruel de los actos que se relatan:

“Entonces su padre fue un padre violento?” (luego de relatos pormenorizados de todo tipo de torturas).

“Eso lo dice usted. Para mi fue un padre severo.”

y/o desalojando las afectaciones o sus intensidades: terror, humillación, odio homicida a su vez, ira, donde las narraciones transcurren en su minuciosidad, pero como si contaran una película donde solo quien escucha está en condiciones de horrorizarse.

11 F. Ulloa. Ob.cit.

12 Diferente de un tercero de apelación. Ver F. Ulloa “La crueldad como sociopatía...” ob. cit.

13 Aquí podría distinguirse -con toda la relatividad que la clínica sostiene- otra diferencia con los relatos de abuso sexual incestuoso donde además de ser narrados tardíamente en análisis, rara vez son minuciosos. Suele ser un narrar velado, avergonzado, confuso. No está olvidado, ni reprimido. Todo lo contrario. No se puede olvidar, pero es insoportable ponerlo en palabras. El miedo a ser considerado/a -o considerarse- cómplice acecha, intimidada, atormenta.

Desmentida y desafectaciones otorgan fuerte capacidad de desplazamiento, proyección, etc. a "lo cruel" que por horroroso no ha podido habitar de otro modo sus trámites psíquicos. Han desmentido y desalojado toda una vida. Solo así han sobrevivido. De lo contrario hubieran sucumbido en el marasmo o hubieran muerto por el ejercicio de algún modo directo o indirecto de las crueldades mencionadas. Se trata entonces de subrayar que el abrir interrogación sobre estas desmentidas y desalojos significa una ardua tarea analítica que pondrá a prueba una y otra vez "las artes del oficio" -como diría Ulloa- y despertará complejas ambivalencias en las transferencias recíprocas.

II. La importancia estratégica del nombrar y del buen trato

F. Ulloa ha insistido sobre la cuestión del "buen trato"¹⁴. Es este un punto centralmente estratégico en el tema que nos convoca. Con frecuencia las personas que han transitado y o transitan "lo cruel" reproducen de muy diversas formas modalidades crueles generalmente sin tener ningún registro de ellas.

Aún cuando no actúen violencias físicas, suelen presentar cierta ferocidad en el decir, cierta contundencia en sus opiniones, un particular modo de herir con sus consideraciones que habitualmente queda sin registro o en un subregistro en función de la importancia que asignan a "decir la verdad", "hacer mi vida", etc. Juzgan severamente lo incorrecto de los otros; como dice Ulloa golpean con las palabras; generalmente no se dan cuenta. En sus interacciones con los otros suelen no medir lo que hay que callar o decir suavizadamente, para no lastimar. No es que el destinatario de sus opiniones, juicios y/o críticas no les importe. Tal vez todo lo contrario. Solo que conscientemente no registran que dañan. Carecen de registro de la dimensión de su hostilidad o mejor dicho de su propia crueldad. En muchas instancias de su vida, no saben cuidar ni cuidarse.

Estas modalidades pueden dar en la consulta indicadores significativos de la escena cruel que los sostiene. Aun cuando relaten detalladamente situaciones actuales que los tienen como protagonistas de todo tipo de desmesuras, no registran que son sujetos activos de maltrato o destrato.

Uno de los hilos por donde probablemente pueda abrirse alguna visibilidad en este punto ciego, es tomar expresiones que consideran formas coloquiales o chistosas de expresión. "Esa desgraciada es una perra. Me las va a pagar. Se va a arrepentir. Ya va a ver con quien se metió..." "Es un tarado total, lo voy

¹⁴ Ver en los textos citados precedentemente. También en "Salud mental como variable fundamental en Política". Conferencia Universidad de Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires, Noviembre de 2002.

a estrangular” son expresiones, sin duda, figuradas, pero es importante señalar la desmesura y su carácter denigratorio, ya que puede ser el comienzo de una vía -azarosa y resbaladiza, pero posible- de conexión con sus propias ferocidades desmentidas.

El poder empezar a registrar la propia localización subjetiva en otro de los posicionamientos de la escena cruel suele producir verdaderos colapsos narcisistas. Suelen considerarse a sí mismos personas amables y solidarias pero no han advertido que sus allegados frecuentemente les temen, los evitan y/o los rechazan. Implacables, los linajes de la crueldad se repiten y reproducen a través de las generaciones y grupos familiares.

Que el trabajo analítico permita resignificar y reafectar el horror difícilmente evitará el colapso. Sin embargo, este permite recolocar algunas cuestiones: “Me di cuenta que lo que yo llamaba angustia durante años es miedo. Mucho miedo, lo curioso es que se me dispara frente a cualquier tontería que tengo que enfrentar”.

El comenzar a vislumbrar las dimensiones hasta ahora desmentidas de su propia crueldad, reconectar las afectaciones disociadas, frecuentemente sume a estas personas en colapsos o derrumbes donde predomina el abatimiento, una infinita tristeza, confusión, fragilidad extrema, irrupciones masivas de angustia. Suele considerarse que han entrado en depresión. A veces su estado de ánimo es de tal magnitud que puede evaluarse como una “depresión mayor”. Debate clínico abierto ya que suelen presentar recurrentes ideas de suicidio, sin olvidar que puede haber suicidios ya efectuados en la familia, etc. Si bien pueden presentar psiquiátricamente hablando sintomatologías depresivas, la fantasmática que inviste dichos síntomas no sería -estrictamente hablando- melancólica.

Suelen presentar algunos indicadores distintivos. Concurren a sus sesiones con significativo esfuerzo físico pero con decisión de elucidar y analizar el horror que “han descubierto” de sí mismos. No está coartada la capacidad asociativa cuando trabajan sus sueños frecuentes. A diferencia de depresiones de equivalente abatimiento físico, puede decirse que están en análisis.

Uno de los sentimientos predominantes suele ser la vergüenza, más que la culpa. La aparición de la vergüenza puede constituir un buen indicador cuando es acompañada de un “estar atento/a” a acciones de repetición de “lo cruel”, un principio de registro de sus desmesuras, incipientes percepciones de que lastiman a los que aman, intentos de restitución de “lo tierno”, tanto en la recuperación de vínculos actuales dañados como consigo mismos/as. En estas situaciones suele iniciarse un comienzo de desarticulación de la repetición del mecanismo del maltrato o destrato cruel. A veces.

IV. La hospitalidad del dispositivo

“La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es lo otro, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras certezas, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros. Introduce cierta cantidad de muerte, de ausencia, de inquietud allí donde tal vez nunca nos habíamos preguntado, o donde hemos dejado ya de preguntarnos, allí donde tenemos la respuesta pronta, entera, satisfecha, la respuesta, allí donde afirmamos nuestra seguridad, nuestro amparo. Amparamos, pues, a lo otro, al otro, lo alojamos, hospitalariamente lo hospedamos, y eso otro, y eso otro ahora amparado por nosotros nos pregunta, con confronta con ese ahora nuestro desamparo”¹⁵.

En medio del colapso suele ser importante introducir abordajes familiares de grupo de la mayor regularidad posible. Estos presentan numerosas dificultades, no solo transferenciales. Al decir de un hijo: “El primero nos arruinó la vida y ahora tenemos que ayudarlo...”. La cuestión es poder desmarcar la convocatoria del mero sostén al sujeto en colapso y crear condiciones de posibilidad para que ese espacio-tiempo se habilite para que -aquellos que puedan- tramiten la implicación de cada uno en “lo cruel”. Unos/as presentarán estilos más o menos agresivos, otros/as “matarán con la indiferencia”¹⁶ o la denigración, otros/as buscarán desesperadamente complacer, otros/as tendrán conductas de riesgo, algún otro/a presentará trastornos psicossomáticos severos, etc.

Reiteración de un linaje cruel en el que todos están involucrados. No solo desde y hacía el sujeto en colapso, sino entre ellos y/o en sus vínculos exogámicos actuales, en cualquiera de las posiciones de la escena cruel.

Abrir así hospitalidad desde el dispositivo -a los que puedan- para que cada cual, entre ellos y hacía otros puedan rehacer sus propios circuitos dañados de la ternura (en términos de F. Ulloa “empatía, miramiento y buen trato”). Hacia y con otros/as; hacia y consigo mismos/as.

Se trata de la necesidad de inaugurar un espacio-tiempo con el suficiente resguardo para re-transitar los horrores de los desamparos y denigraciones sufridos y actuados a lo largo de sus vidas de modo tal que

15 Prólogo a la edición en castellano por Mirta Segoviano de: J. Derrida, A. Dufourmantelle, La hospitalidad. Ediciones de la Flor. Buenos Aires, 2000.

16 F. Ulloa ob. Cit

puedan intentar quebrar la “encerrona trágica”¹⁷ desde donde solo puede imaginarse o fantasmaticarse que alguna muerte advendrá o se repetirá.

Dicha hospitalidad implica, a su vez, una apuesta de por sí compleja a lo que conciernen necesariamente cauciones de método. Junto a lo ya señalado:

- * No desmentir transferencialmente lo verídico del relato
- * Distinguir su especificidad clínica
- * Realizar las transformaciones o innovaciones pertinentes en el dispositivo, también es importante considerar la apertura de una serie de cuestiones teóricas (clínica en acto) involucradas en la problemática de la crueldad para poder pensar -a partir del caso por caso- el enmarañado entrelazamiento de la escena cruel y la escena edípica. Al decir de un analizante “Edipo todos tienen uno... Ahora, un padre que varias veces haya intentado matarte...”

Necesaria orfebrería clínico-teórica que implica pensar cómo no subsumir en la fantasmática edípica -siempre en riesgo de consumir incesto- la fantasmática derivada de la escena cruel, siempre orillando los bordes de un crimen exorcizado una y otra vez en las crueldades actuadas. Necesaria orfebrería que vuelve imprescindible a la vez que distinguir una de otra, no distanciarlas demasiado.

En suma “no ceder frente a la crueldad”¹⁸ “no ser sus cómplices”¹⁹, supondrá poner en juego cauciones o resguardos de método que creen condiciones de posibilidad para trabajar en psicoanálisis una clínica de la crueldad sin coartadas. O con las menos posibles. En palabras de Derrida: “Raramente hablamos de coartada, menos sin ninguna presunción de crimen. Ni de crimen sin una sospecha de crueldad... Pero “psicoanálisis” sería el nombre de eso que sin coartada teológica ni de ninguna otra clase, se volcaría hacia lo que la crueldad psíquica tendría de más propio”²⁰

17 F. Ulloa *Novela clínica Psicoanalítica... ob. cit*

18 F. Ulloa. *Ob. Cit.*

19 F. Ulloa “Convivimos con la crueldad, pero no seamos sus cómplices”. Entrevista Diario Clarín. Buenos Aires, 2001.

20 J. Derrida *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 2001.

CUANDO EL ENVEJECIMIENTO ES LA OTREDAD ... REFLEXIONES ETNOPSICOANALITICAS EN TORNO AL PROCESO DE ENVEJECIMIENTO

Gustavo Garita Sánchez

Demografía y envejecimiento, un reto sin precedentes más allá de lo aparente

Es de reconocimiento mundial el impresionante cambio que desde la segunda mitad del S XX ocurre como proceso de transición demográfica en lo que constituye la pirámide de la población. Cambio que se traduce en el aumento cada vez más significativo de la población adulta mayor, en contraposición, al descenso de las poblaciones jóvenes, especialmente en los países industrializados pero también en todo el mundo en una tendencia ascendente (Barquero, 1996). Destaca el paso de niveles altos de fecundidad y mortalidad hacia niveles bajos o relativamente bajos de tales variables, con características distintas entre los diferentes países, al interior de los mismos y entre grupos sociales y áreas demográficas al mismo tiempo.

Fenómeno que de acuerdo con CELADE (citada por Barquero, 1996), en la mayoría de los países de América Latina se encuentra en una fase de plena o avanzada transición: 7 países entre los que se encuentran la mayoría de los países Centroamericanos, se hallan en las fases iniciales y moderadas (con alta natalidad y de alta a moderada mortalidad), otros 12 que concentran el 75% de la población del continente y dentro de los que se encuentra Costa Rica, se hallan en plena transición (con tasas de natalidad y mortalidad de moderadas a bajas), y los 10 restantes, en etapas avanzadas (con bajas tasas de natalidad y de moderada a bajas tasas de mortalidad).

Datos que apuntan a confirmar que en el caso de Costa Rica la expectativa de vida es cada vez mayor, alcanzando en el año 2002, 78,59 años para ambos sexos, 76,29 años para los hombres y 81, 01 para las mujeres (La Nación, 2003). Reconociéndose incluso recientemente (La Nación, 2004), que los hombres costarricenses tienen la expectativa de vida más alta para los hombres en el mundo entero, y las mujeres, con una expectativa de vida sólo superada por países como Francia.

En todos estos datos se recalca desde antes, asimismo (Barquero, 1996), que una mujer costarricense alcanzando los 60 años en el período 2020-25, podría tener una expectativa de vida de 22,56 años más (sobrepasando los 80 años de edad), así como que, si en el mismo período (2020-25) llegara a los 80 años, podría sobrevivir hasta 8,20 años más, es decir, con una alta probabilidad

de cumplir su 90 cumpleaños. En el caso del hombre si llegara a sus 60 años de edad en el mismo período (2020-25), tendría, de acuerdo con tales proyecciones, una expectativa de vida de 19,11 años (sobrepasando casi los 80 años) y si cumpliera 80 también en esa misma época 2020-25, su expectativa de vida alcanzaría los 7, 11 años; proyecciones, que las nuevas informaciones señaladas (La Nación, 2004), superan positivamente. Todo lo cual ubica a Costa Rica en una posición privilegiada con respecto a otros países de la región y del mundo en general.

Proceso demográfico que además, según Barquero (1996), se produjo en este país en un contexto de cambios socioeconómicos y culturales desde mediados del siglo XX, y que, se intensificaron durante las décadas de 1960 y 1970, en un marco de políticas que respondieron a un estilo de desarrollo, que privilegió la intervención del Estado en diversos ámbitos de la sociedad.

Es evidente entonces desde este lugar, cómo tales cambios demográficos representan hoy en día una serie de consecuencias sociales y económicas necesarias de atención mundial, como por ejemplo la re-organización de los servicios en salud dada la gran cantidad de personas viejas en relación con épocas anteriores, y por lo tanto, de la existencia de notables repercusiones en los niveles macroeconómicos desde una multiplicidad de variables. Otro ejemplo es lo relacionado con el hecho de que junto con el envejecimiento de la población y progresivamente con la disminución de la gente joven, disminuyen también los índices de las personas en actividad laboral, y aumenta, la proporción de los pagos en los sistemas de pensiones; lo que constituye una modificación significativa que los Estados deben enfrentar y ante los que podrían del mismo modo desarrollar serias resistencias para su atención consecuente, de especial manera ante el distanciamiento deshumanizado que en la actualidad el nuevo orden neoliberal impone a los gobiernos, en relación con la seguridad y el bienestar social.

En este sentido Barquero (1996), sustentado en CELADE, sostiene que:

“Este proceso de ‘inversión’ en la distribución relativa de la población por edad, es uno de los rasgos que más preocupan del avance del envejecimiento, especialmente en los países de América Latina, ya que el relativo corto tiempo y las particularidades que asume en nuestros países, provocan cambios significativos en el perfil epidemiológico, la estructura de la demanda de servicios básicos y las relaciones de dependencia económica. Afrontar adecuadamente estos cambios, implicaría desde ahora modificaciones institucionales y estructurales en diversos ámbitos de la sociedad” (pág. 6. El subrayado se ha añadido).
Del mismo modo Anzola, apuntaba ya desde años anteriores que existe una:

“... desproporción entre las necesidades del anciano y la disponibilidad de los servicios que se requieren para satisfacerlas, debido en gran medida a factores históricos, ideológicos, sociales, económicos y organizacionales, que han influido en los procesos de elaboración de políticas a lo largo del tiempo” (1985, pág. 23. . El subrayado se ha añadido).

No obstante, la enorme importancia que estos cambios en la pirámide poblacional representan para la organización de los Estados en el orden económico, es tan solo una de las innumerables repercusiones, pero, a su vez, aunque se muestra tan sólo como una de las tantas derivaciones, podría incluso considerársele, dadas sus extensiones en las condiciones socioeconómicas de la población vieja, sino como la única y la más importante, sí como una de las más influyentes en su bienestar¹.

Es posible cotejar de tal modo cómo por causa de estos cambios demográficos se generan una serie casi innumerable de efectos en la sociedad y la cultural actual, desde lo material y económico, hasta lo cultural y simbólico. Las personas viven más y esto constituye retos, dudas, serias interrogantes (personales, familiares, socioculturales), transformaciones en distintos ámbitos desde lo macro a lo micro, desde lo objetivo a lo subjetivo, desde lo Estatal como lo someramente apuntado, pasando por las comunidades, los barrios, las culturas, las familias, los procesos educativos, los sistemas de salud, los espacios de recreación, las instituciones en general, hasta por su puesto, la vida de los sujetos en concreto de carne y hueso y no solo en lo que respecta a las mismas personas viejas, sino, de todas en general independientemente de su grupo de edad, pues de una u otra forma influencia de distintas maneras a corto, mediano o largo plazo a todos los sectores de la población.

Es decir, lo que se muestra con tanta claridad en los cambios demográficos actuales, representa un fenómeno harto complejo con multiplicidad de causas y efectos socioculturales, necesarios de dilucidar, abordar o bordear desde las ciencias en general y en especial desde las ciencias sociales críticas en particular, junto, a la ineludible asunción de la importancia y traslape de la diversidad de factores -no siempre evidentes y medibles-, que hacen de este proceso -envejecimiento- y de esta fase -la vejez-, un asunto marginal y temido de modo general en esta sociedad.

Consideraciones que apuntarían hacia aproximaciones comprensivas y de bordeamiento del objeto -envejecimiento y vejez en sus actuales condiciones sociohistóricas-, y no hacia la búsqueda de verdades absolutas inmutables desde visiones mecanicistas, eminentemente racionales y con pretensiones objetivas, que bloquearían su comprensión al olvidar asuntos propios de lo irracional, inconmensurable, particular, subjetivo e inconsciente.

Esto, por cuanto si hay algo claro en relación con el envejecimiento, es el hecho de que no se manifiesta en el mismo grado en todas las personas y no es de modo alguno un fenómeno unitario que correlacione con edad cronológica, pudiendo existir en su lugar, mecanismos múltiples de envejecimiento con diferencias inter e intra-individuales en el ritmo de cambios relacionados con la edad, de diversas funciones y capacidades. Algunas personas podrían presen-

¹ Especialmente en lo que respecta a las consecuencias que las políticas económicas podrían ejercer sobre la vida de las personas viejas en concreto, en asociación con una ideología neoliberal. Asunto que será retomado más adelante.

tar por ejemplo, más cambios que otras, mientras otras presentarían ritmos de cambios distintos para diversas funciones, incluso con mejoras de muchas habilidades (Zarit y Zarit, 1989). Es importante destacar en igual sentido, cómo las generalizaciones sobre la vejez (en puntuaciones medias para cualquier función o capacidad), podrían ser confusas, infravalorando capacidades de algunos individuos o sobreestimando las de otros.

Por estas razones es preciso afirmar cómo el envejecimiento y la vejez no deben entenderse como procesos unidireccionales y homogéneos (Fernández-Ballesteros, Moya Fresneda, Iñiguez Martínez y Zamarrón, 1999), considerando en su lugar su carácter diferencial y apuntando hacia la necesidad de estudios inscriptos en lo particular.

Se considera necesario por consiguiente, observar las posibles fuentes de las diferencias entre los mismos ancianos, más que las diferencias entre ancianos y jóvenes, para acercarse al entendimiento del envejecimiento normal, tanto desde lo fisiológico como desde lo psicológico y lo sociocultural. Esto último de especial manera estudiando el desarrollo vital de cada sujeto, en las relaciones con sus condiciones socio-históricas de vida.

Cuando la ideología viejista atraviesa los sentidos ...

Un aspecto que destaca como fundamental y como síntesis de las reacciones socioculturales que han predominado en torno al envejecimiento y la vejez, y que podría al mismo tiempo advertirse reforzado ante el espíritu de la postmodernidad (Ver Guinsberg, 2001), es el fenómeno del viejismo, entendido como la serie de prejuicios y estereotipos que se asignan a las personas mayores de 65 años en razón de su edad y que ha sido denominado en español por Salvarezza (1988) como viejismo, con base en Butler quien lo denomina ageism en el idioma inglés.

Procesos descalificadores que confirman diferentes estudios y autores en



Goldy Parin-Matthey y Paul Parin, fundadores del etnopsicoanálisis, cumpleaños 80 de Paul Parin

los más variados ámbitos (familiares, comunales, culturales, científicos, etc.), en la vida de las personas adultas mayores. Dinámica cuyo resultado obedece según Salvarezza (1988), a la producción de identificaciones - inconscientes- primarias, con los comportamientos, sentimientos y actitudes de personas significativas del contexto familiar infantil, dirigidos hacia la imagen descalificada e inferior de la vejez y las personas viejas, promoviendo con posteriori-

dad en la vida adulta, su manifestación en una variedad de conductas y actitudes evidentes y/o sutiles, en consonancia con dicha dinámica de discriminación familiar y social infantil.

Ideología segregacionista que se desarrolla para mayor sorpresa no solo en las personas jóvenes sino además en las mismas personas adultas mayores, generándose una situación de menoscabo generalizada en la que las mismas personas que sobrepasan los 60 años de edad, no solo son desacreditadas por los otros/as, sino por sí mismos/as también. Se despliegan de este modo una serie de ideas y falsos sinónimos como vejez (¿envejecimiento? ¿Mediana edad?) igual a enfermedad o vejez igual a asexualidad. Lo que se convierte en una cadena prejuiciosa que se re-produce e imposibilita la construcción de condiciones psicocioculturales saludables para el desarrollo personal, grupal y colectivo, después de que las personas cumplen sus 60 o 65 años de edad, particularmente de acuerdo con nuestras reflexiones, en los países pobres como los de América Latina donde a la escasez y a la miseria histórica, se suman ahora los implacables efectos del capitalismo tardío.

Coyuntura prejuiciosa que promueve que en la sociedad actual el proceso de envejecimiento y la vejez se presenten como objetos necesarios de evitar o escindir de lo vital. Podría considerarse cómo en esta dinámica de descalificación por una parte se hallarían los temores, resistencias, rechazos o desintereses propios de la subjetividad en relación con el envejecimiento, respondiendo al orden de lo intra-psíquico, a asuntos neuróticos particulares y a significados inconscientes como producto de la incorporación infantil del viejismo como proceso sociocultural. Por otra parte, en lo que concierne a lo objetivo, sociocultural y lo colectivo, que se hayan en permanente relación con lo intrapsíquico.

Butler (citado por Salvarezza, 1988), expone cómo un niño o niña que desde su infancia ha sido testigo de la descalificación de personas viejas desde una perspectiva de inutilidad, enfermedad y estorbo, huirá evidentemente de la vejez, del proceso implicado y de las personas viejas durante su vida posterior como sujeto.

Se ponen así en actuación los significados contruidos durante la vida infantil, que le impulsan al desprendimiento y la exclusión por medio de una serie de racionalizaciones, actitudes y comportamientos defensivos hacia todo lo relacionado con esta fase del ciclo de la vida. Fase que innegablemente constituye la última del ciclo y que por consiguiente desde ese lugar prejuicioso, se percibe casi como su única realidad como antesala ante la muerte.

En relación con este aspecto Viguera (1998), expone cómo los fantasmas del envejecer emergen en el sujeto ante la toma de conciencia del paso del tiempo en esta sociedad, fantasmas que define configurados por:

- * los prejuicios (ideología de rechazo viejista)
- * y los temores hacia:
- * la vejez (pérdida de autonomía y asunción de dependencia en todas las personas viejas)

- * la soledad,
- * y la muerte (al momento de morir y al después de este).

Todos ellos como fruto de una visión hostil que hace comprensible el desarrollo de mecanismos masivos de negación del proceso normal del envejecimiento -propio de la vida de todas las personas-, junto a una tendencia generalizada de exclusión, la mayoría de las veces silenciosa -pero efectiva- de las personas viejas, pues su sola presencia física representa el espejo del tiempo que la mayoría se niega a reconocer (Salvarezza, 1988).

Se convierte así el viejismo en uno de los principales elementos que minan, en nuestra sociedad de manera significativa, la calidad de vida y el desarrollo humano de las personas adultas mayores, convirtiéndose en un asunto de urgente atención y comprensión científica y del orden ético, de modo relevante desde la interdisciplinariedad.

Considero de esta manera que las limitaciones que se imponen a estas personas desde ese lugar de exclusión, representan una seria y peligrosa violación que imposibilitan:

Una perspectiva real del envejecimiento como proceso que se inicia desde muchos años antes de los 65 años (Leer, 1995; Zarit y Zarit, 1989), que no correlaciona sólo con pérdidas biológicas, sociales y personales, sino también con procesos de crecimiento de forma diversa, según la historia personal y social de cada sujeto (Fernández-Ballesteros, et al, 1999).

Considerar esta fase como una más del ciclo vital para poder seguir desarrollándose y continuar con posibilidades como sujetos, para realizar aportes significativos en diversidad de ámbitos, de acuerdo con sus intereses, capacidades y las condiciones sociales y culturales.

Generar dinámicas creativas y saludables en general por el depósito masivo de prohibiciones o inhibiciones en las experiencias concretas de estos sujetos, coartando su desarrollo desde las restricciones impuestas desde el orden social, como desde sus mismos procesos internos de minusvalía y auto-descalificación.

Barreras la mayoría de las veces producto del sometimiento neurótico asumido en sus conexiones con lo puesto en la práctica a través de los procesos de discriminación social y no a procesos biológicos o neurológicos como se espera, cree y sostiene desde el imaginario social, tal y como exponen diferentes autores en diferentes áreas y sentidos (Abarca, 1985; Fornós Esteve, 1998; Antequera-Jurado y Blanco Picabia, 1998; Picado, 1999).

Vencer el viejismo pareciera ser después de todo una impostergable prioridad frente a los actuales cambios demográficos a nivel mundial. Así, en la superación de los estereotipos se podría favorecer progresivamente la elaboración de los miedos y los fantasmas que se tejen en torno al proceso del envejecimiento y se podrían posibilitar a su vez, espacios necesarios para la escucha y la transformación social positiva entre generaciones.

Empero, tanto el viejismo como las carencias próximas a la vejez en los países pobres, no se hallan solos en su existencia social actual, sino que van de la mano con la liberación de mercados, que actúa como impulso tanto en uno como en el otro de los sentidos. Asunto que se abordará en el siguiente de los apartados.

Envejecimiento, subjetividad y globalización: acerca de una exclusión mayor ...

Paralelamente a los aspectos propios de la realidad intrapsíquica en sus relaciones con lo socio-cultural, se suman en la actualidad en refuerzo y estrecho vínculo los efectos de la globalización económica, cuando, de modo semejante al aumento de la población madura, cada día toma más fuerza la lógica del mercado neoliberal.

Desde esta configuración es válido hacer mención a Guinsberg (2001), quien llama la atención acerca de cómo la globalización presenta no solamente implicaciones en los ordenes económico, político y cultural, sino también en lo que respecta al orden de la subjetividad, asunto que considera debe ser igualmente estudiado, aunque, según él, descuidado por los profesionales psis mientras las reflexiones emergen de discursos relativos a otras vertientes disciplinarias orientadas hacia otros ámbitos y lugares.

Atendiendo tal llamado de atención, es de suprema importancia reconocer y analizar las posibles relaciones existentes entre la transición demográfica actual, la economía de mercado neoliberal, la ideología viejista y la subjetividad. Asunto de enormes dimensiones que aunque escapa a los límites de este escrito, exige -por su imperativo e improrrogable abordaje científico-, retomar aquí aunque sólo como esbozo, algunas ideas que puedan cooperar en la producción de procesos de reflexión acerca del envejecimiento como otredad, en los actuales tiempos de globalización.

En este contexto, la pregunta ¿De cómo y por qué se producirían las vinculaciones entre la ideología segregatoria viejista y la ideología neoliberal en la actualidad?, se convierte en ámbito de urgente atención, al considerar que sus repercusiones podrían conducir más allá de un simple olvido y apartamiento de la temática y sus representantes, hasta alcanzar como secuelas, los asuntos más íntimos y concretos de la cotidianidad en su relación con las políticas gubernamentales, hasta lo concerniente a las mismas prioridades científicas y académicas a nivel mundial.

Resulta de esta manera significativo rescatar algunas de las múltiples e interesantes ideas que Guinsberg (2001), expone con respecto a la globalización. Apoyado en Flores de la Peña, refiere de forma lúcida los que serían los 'Diez mandamientos' del neoliberalismo:

“Disminuir los gastos y el tamaño del Estado; combatir la inflación aún a costa del crecimiento; reducción de los impuestos, sobre todo los que gravan el capital; desarrollo de seguridad social privada y eliminación de

la pública; eliminación del salario mínimo y de indemnizaciones por despidos; privatización de empresas públicas; flexibilización del mercado de trabajo; eliminación de subsidios, excepto al capital; apertura total de mercados, mantenimiento de libre cambio y eliminación de tarifas aduaneras; supresión de monopolios públicos y traspaso al sector privado" (Flores de la Peña, citado por Guinsberg, 2001, pág. 87).

Conjuntamente, como si lo anterior no fuera ya lo suficientemente sorprendente, sostiene basado en Laurell, cómo para el neoliberalismo el intervencionismo Estatal es antieconómico y anti-productivo porque ha provocado una crisis fiscal, una revuelta de los contribuyentes y desincentivado al capital a invertir y a los trabajadores a trabajar. Ineficaz porque tiende a la monopolización económica del Estado y a tutelar los intereses particulares de grupos empresariales; ineficiente porque no ha eliminado la pobreza, generando en los pobres una dependencia paternalista estatal; y, violatorio de la libertad económica, moral y política que sólo él como capitalismo neoliberal puede garantizar, reconstituyendo el mercado, la competencia, el individualismo y la limitación del peso estatal al mínimo.

En esta línea Guinsberg hace referencia a Huyssen, Andreas, quien arguye que:

"... La astucia discursiva del neoliberalismo postmoderno reside allí en el buen uso de eufemismos, mediante el cual los intereses de los centros de poder político y económico, y de sectores más identificados con la economía 'libre' se barnizan con esteticismos que sin duda los tornan más seductores. Así, es más atractivo hablar de la diversidad que del mercado, del polimorfismo cultural que de la competencia individual, del deseo que de la maximización de ganancias, del juego que del conflicto, de la creatividad personal que del uso privado del excedente económico, de la comunicación e interacción universales que de las estrategias de las empresas transnacionales para promover sus productos y servicios" (Huyssen, Andreas, citado por Guinsberg, 2001, págs. 100 y 101)

Guinsberg (2001) expone asimismo basado en Barenblit, cómo es claro que las teorías económicas no responden solamente a estrategias técnicas sino que son la expresión de concepciones éticas que afectan en su totalidad a la vida humana, a las relaciones de poder, arguyendo además cómo las leyes del mercado no representan equidad. Asegura al mismo tiempo, cómo la globalización responde a una expansión de los grandes capitales sin restricciones ni obligaciones fiscales ni sociales, en un cambio del capitalismo preexistente por la ruptura con un Estado del Bienestar, y en los que los cambios que sobrevendrían sobre la subjetividad obedecerían también a condiciones similares, apoyándose en comportamientos y actitudes preexistentes pero generando cambios cuantitativos y cualitativos relacionados con los objetivos actuales de la vida, los sentidos de las necesidades, el dinero y sus implicaciones, el juego de la oferta y la demanda, entre otros, y, en cuyos intereses dominantes resaltaría la represión de la subjetividad.

Desde allí Guinsberg (2001), apoyado en Marcuse, recuerda cómo por parte de las mayorías se produce la aceptación de una ideología hegemónica

que los oprime en su realidad subjetiva -como objetiva-, en un reforzamiento de procesos represivos y de un malestar difícil de cuestionar desde ese lugar de aprobación. Pone el ejemplo de la aceptación como propias de las 'necesidades' creadas por el sistema del libre mercado y la publicidad, promovándose la euforia dentro de la infelicidad, destacando a su vez en tales dinámicas subjetivas actuales, el narcisismo, en medio de la psicologización de lo social, de los procesos colectivos y del orden de los aspectos políticos.

Ahora bien, basados en estas observaciones, es posible inferir las repercusiones que sobre las grandes mayorías y los países pobres tienen y tendrán las actuales políticas económicas del capitalismo neoliberal, y por lo tanto, dentro de tales contextos de pobreza los posibles desenlaces en los sectores de la población vieja.

En Costa Rica, por ejemplo, en el decenio de los 90, las familias con los mayores niveles de pobreza sin ni siquiera poder acceder a la canasta básica, eran aquellas que contaban con personas ancianas (Barquero, 1996). Es decir, que la mayoría de personas adultas mayores en Costa Rica además de padecer los efectos propios del vejeísmo por su condición de edad, viven en condiciones de extrema pobreza, de miseria y hambre ...

¿Cuáles serán entonces ahora o en el futuro las consecuencias para este sector ante las medidas neoliberales impulsadas mundialmente? ¿Cuáles las repercusiones de un posible TLC (Tratado de libre de comercio) con Los Estados Unidos de Norteamérica? ¿Cuáles los enlaces reforzadores entre medidas económicas desventajosas para las personas adultas mayores y la ideología viejista?. Cuestiones que inevitablemente emergen ante el auge de la globalización económica y sus efectos posibles como reales.

Es fácil cotejar en este sentido y como una de las posibles repercusiones del lado de la pobreza y de los efectos socioeconómicas asociados, que en este contexto económico en el que las condiciones del Estado del bienestar no dictan prioridad y en el que el valor del dinero descolla como eje vital, junto al individualismo, el egocentrismo, la libre competencia, el cambio repentino y efímero en los escaparates, el consumo exacerbado, vertiginoso, cambiante y fugaz, que el envejecimiento y la vejez de modo especial ante el impresionante aumento en números absolutos (total de personas mayores), como en términos relativos (en la comparación porcentual de personas en otras etapas de la vida), podrían llegar a representar uno de los tantos focos de atención y explotación comercial.

Privando en ello, claro está, el acceso de quienes en tiempos posmodernos 'optan' por su 'oferta salvadora' (con descuentos, no hay dudas al respecto!), en franca defensa por un interés -¿ansioso?- por lo externo, y en distancia, de lo propio subjetivo-diferente (¿y pobre?), como en lo que respecta a la promoción de un cuerpo re-juvenecido bajo el cuidado -¿fantasía de detención?- del innegable e indetenible paso del tiempo.

No sería sorprendente de este modo que sin los necesarios espacios

para la palabra y la elaboración, muchas personas ancianas o de mediana edad -en su cercanía con la vejez- y frente al temor inconsciente o consciente de su propio proceso de envejecimiento, junto a una época en cuyos fines pareciera no vislumbrarse el interés por la pregunta en torno a la particularidad-su subjetividad-la autorreflexión (acerca de sus posibilidades, necesidades, deseos o fantasías como sujeto-viejo), desarrollaran, de manera consistente con la lógica neoliberal y cómo estrategias defensivas inconscientes, al mismo tiempo, procesos de adaptación pasiva centrados en prácticas exacerbadas de consumo, al tiempo de actitudes individualistas, de aislamiento y refugio narcisista.

Prácticas o síntoma en cuyos actos se escurriría el deseo en generoso escape para encontrarlo, para construirlo y escucharlo, y en una sagaz disposición marcada al compás de la homogeneidad, para ‘comprarlo’, en el centro comercial (?!!). Prácticas que en la fantasía se asoman capaces de ‘aliviar las almas’ deseosas de sentido en medio del sin sentido, en medio del sentido sin sentido, impuesto desde arriba como ideal, como lo auténticamente humano y cultural en el actual momento de la sociedad

Alternativas de mercado como simulacro desafiante o como escape frente al envejecimiento (en la cirugía plástica, el tinte del cabello o la viagra por si las dudas!!), aunque desde el mismo autoritarismo (como lo bien expresa Jameson, 2000), de una sociedad que impone los mismos significados en este caso del envejecer y del cómo asumirse en la represión y en los actos de consumo, en una concepción de la naturaleza humana “como algo pecaminoso y agresivo que exige ser mantenido en jaque por su propio bien” (Jameson, 2000, pág. 54).

Todo, en cómoda propuesta postmoderna en donde la pregunta o el tiempo para la escucha, la ‘poesía’ o la solidaridad, se hayan en ralo espacio, frente a la sacudida del mercado; desvalidez en el consumo y la uniformidad (¿con los más jóvenes?, igualmente ‘compradores del deseo’ y detenidos en el tiempo ¿sin posibilidad de envejecer)-, en sutil o en clara competencia por ‘el’ éxito -económico-, como un sujeto-¿u objeto?- sin más adeudos que su propio bienestar, ‘su’ poder y su hiperindividualidad.

En medio de esta lógica (ilógica), la subjetividad es barrida como intrascendente, innecesaria, estorbo, sobro, molestia, atadura, detención, vergüenza, ante la importancia y predominio de la homogeneidad, lo estándar, actual, lo que nos ‘une’, nos marca, nos designa como nuevos sujetos-objetos- en conexión directa a través de la similitud (aunque sea en la miseria y no necesaria ni solamente en lo económico), también frente a eso ‘objetivo’, válido e impuesto desde el exterior, pero asumido como si viniera desde adentro.

Como expone Jameson (2000), la subjetividad es ahora un asunto objetivo (¿de apariencias?), donde “... basta con cambiar el escenario y los decorados, para que aparezca milagrosamente un nuevo sujeto” (pág. 23). Añade luego que:

“... Lo que nos damos cuenta entonces es de que ninguna sociedad ha

estado nunca tan estandarizada como esta, y de que la corriente de temporalidad humana, social e histórica no ha influido nunca de un modo tan homogéneo (...).

Lo que empezamos a sentir ahora, por tanto -y lo que empieza a emerger como una constitución más profunda y fundamental de la post-modernidad misma, al menos en su dimensión temporal- es que, de ahora en adelante, cuando todo se somete al perpetuo cambio de la moda y a la imagen de los media, nada puede cambiar ya nunca más" (Jameson, 2000, págs. 29, 30).

Hablar de subjetividad entonces se vuelve tan obsoleto como cuando de utopías se trata, como de transformación, como un discurso olvidado, como el loco de la casa, la vergüenza de la familia, el inadaptado, el inadecuado, el que no entiende nada, el que en todo estorba, el que no ayuda, el que es mejor que no estuviera (¿vivo?). ¿Subjetividad solamente 'reconocida' y permitida (tal vez y como impostura) a través de la diferencia en los gustos, en el precio del celular que ocupo (?!!), o en el mejor plan privado de pensión?

Adaptación pasiva -ganancia secundaria-, que pareciera queda así instaurada ante la lógica estandarizada del mercado, como lucha virtual ante el envejecimiento y en sustitución de la negociación y la elaboración propia, en una adaptación esperanzadora y transformadoramente activa del propio envejecer.

¿Camino a la renuncia, a la posibilidad del cambio como sueño o utopía (personal como social), pues no hay nada más que hacer contracultura, en exclusión, por la suspensión de otra modificación posible?.

Dinámica de subjetividad y envejecimiento que bien podríamos comprender analógicamente desde la propuesta psicosocial de Erickson (1983), al postular para la mediana edad el conflicto de generatividad vs estancamiento y para la vejez integración vs desesperación. Todo lo anterior (en cuanto sumisión más del lado del estancamiento y la desesperación), empero, sólo como virtual camino, no como única posibilidad.

Pareciera sin embargo, que aún es posible desear que frente a la homogénea respuesta surja la pregunta; frente a la individualidad aplastante, el grupo; frente a lo homogéneo, lo diverso; frente a la lógica, la poesía y la esperanza ... Cada quien con su respuesta, cada quien con su propuesta, con su historia y su particularidad. Especificidad no obstante no en la individualidad o el refugio narcisista, sino como potencialidad en la solidaridad, sin imposición homogenizadora, sino como motivación en lo grupal, en la inclusión y puente en la deshora.

No obstante, tal vez como nunca antes el lugar de la palabra, de la escucha del deseo inconsciente, del encuentro con el otro, del espacio para el diálogo y la solidaridad, sea de tanta urgencia y prioridad, como lo es ahora en la actualidad. De inclusión de los propios viejos, de sus realidades y sus propias vidas.

El Etnopsicoanálisis como alternativa comprensiva cuando la otredad es el envejecer

Si bien a lo largo de este escrito han sido integradas algunas interpretaciones psicoanalíticas en búsqueda de sentido, es también cierta la necesidad de hacer explícito los aportes que desde el Etnopsicoanálisis podrían amparar también un acercamiento comprensivo del envejecimiento como otredad.

Este enfoque Psicoanalítico al tener como propósito el estudio de las relaciones y los enlaces entre la realidad histórico-social y la realidad interna-particular (Hauser, 1998), ofrece ventajas para el estudio de lo hasta aquí planteado en la medida en que permite el acercamiento a profundidad de los mecanismos conscientes e inconscientes involucrados, en los procesos específicos de la temática trazada no sólo en lo que en el nivel de lo intrapsíquico y de las relaciones interpersonales respecta, sino de los mismos procesos sociales y culturales que se ponen en juego y se traslapan tras apariencias ingenuas, biológicas, económicas y racionales, producidos defensiva o neuróticamente frente a ese, inevitable proceso de envejecimiento.

Brinda de ese modo la posibilidad para ahondar en las metáforas actuantes, erigiendo al inconsciente como motor para las comprensiones posibles y en el rescate como eje, de la dinámica del proceso transferencial.

Desde esta óptica los trabajos tanto de Erdheim y Nadig (traducidos por Sanabria, 1995), en torno a lo propio y lo ajeno, como los de Hauser (1991), acerca de las relaciones de poder, proveen un lugar en el que a través de la extrapolación podremos tener una aproximación al entendimiento del segregacionismo emergente en y ante el envejecer.

Las elaboraciones de Erdheim y Nadig (Traducidos por Sanabria, 1995), procuran así amparo, por cuanto el proceso de envejecimiento como la vejez desde la defensa, se establecen en lo extraño y extranjero por antonomasia.

Algunas citas de Erdheim y Nadig favorecerán con toda seguridad un acercamiento a nuestras reflexiones, así plantean que:

“En su forma más primitiva, lo extraño es la no-madre, y la amenazante ausencia de la madre hace aparecer el miedo. El miedo permanecerá luego, más o menos, asociado con lo extraño, y se requiere de la superación del miedo para aproximarse al extraño ... (1995 pag. 21. El subrayado se ha añadido).

¿Qué puede analógicamente representar lo bueno, la madre, la seguridad, en esta dinámica de defensa ante el envejecimiento desde la ideología viejista sino la ‘brillante’ juventud, frente a eso otro extraño, cercano a la misma muerte?

Encontramos así claros indicios que nos sirven como plataforma, desde una postura etnopsicoanalítica, para el desciframiento de la predisposición

prejuiciosa, pues sin lugar a dudas la vejez despierta muchos temores por los contenidos viejistas inscritos en la socialización, como el atrofiado cuerpo viejo, achacoso, dependiente e inservible, a la soledad por la exclusión, a la tristeza consiguiente y a la misma y vecina muerte.

Erdheim y Nadig, exponen cómo en lo extraño,
 "...Este miedo también es una raíz para posteriores agresividades: aquello que se teme, se convierte fácilmente en lo malo, de lo cual se debe huir en tanto se sea débil, pero que después, si uno se siente fuerte, debe ser combatido..." (1995 pag. 21. El subrayado se ha añadido)

Agregan luego, cómo "...Si obedecemos al miedo, fortaleceremos y afianzaremos las fronteras. Lo extraño se convierte en el enemigo, que debe ser rechazado con violencia y cuya presencia nos pone más temerosos e inflexibles." (pag. 22). De manera que, tal y como ha quedado claro desde antes en este mismo artículo, en la coyuntura actual, el envejecimiento como inherente al desarrollo humano, pero asumido en guarnición como aquello extraño a lo vital, se convierte fácilmente en objeto malo de persecución, en conformación como defensa de actitudes y conductas saturadas de violencia en el olvido 'involuntario', la burla descarnada, el desinterés y la pereza permanente por su entendimiento o su aceptación, o lo que es más 'fácil', en lo que constituye la promoción del protector destierro.

En 'justa normalidad', 'desconectar' y 'colocar' fuera, 'aquel' mundo (?!!), ojalá en lo absoluto inalcanzable, en lo controlado y excluido a toda costa. Chivo emisario que obnubila la conciencia de las también ventajas propias del envejecer. Ideología que en consecuencia en la práctica de los procesos de socialización en la vida cotidiana, y de manera inconsciente, actúa como provocación para dinámicas de segregación, de apartamiento o de rechazo.

Lo que es de fácil reconocimiento a través de toda una serie de actitudes de burla y jocosidad que por ejemplo existen en nuestra cultura actual en torno a todo aquello relacionado con los significados estereotipados, de la vida de las personas viejas, según esa ideología, presentadas y asumidas naturalmente como caricaturescas, infantiles e impotentes.

En esta línea e intentando seguir con las extrapolaciones hacia el envejecimiento con base en Erdheim y Nadig, rescatamos cómo, además,

"Una importante función en la representación de lo extraño consiste en neutralizar las tensiones que pudieran amenazar la relación del niño, primero con su madre, luego con su padre y hermanos y finalmente consigo mismo. En la imagen de lo extraño se acumula poco a poco, todo aquello que es o fue amenazante en los padres, los hermanos y las hermanas y en sí mismo.(...) Lo mismo sucede con los propios deseos punitivos: ya no es uno mismo quien los tiene, sino los otros, las personas ajenas los tienen; y ellos son quienes lo engañan, roban o amenazan a uno. Así es como la representación del extraño tiende a desarrollarse en una suerte de gabinete de monstruos de lo propio punitivo. La ganancia

en ello es considerable pues lo propio se convierte en lo bueno, mientras que lo malo se le atribuye al extraño...”(Erdheim y Nadig, trad. por Sanabria, 1995 pag. 21. El subrayado se ha añadido)

Lo que se halle fuera de la juventud representaría todo lo contrapuesto a la felicidad. “El envejecimiento se da en los otros no existe en mí, si así fuera sería un viejo y no lo soy”, podría decir tal vez una persona adulta joven por ejemplo, en respuesta a su conjunto de representaciones que delatan un envejecimiento como depósito, allá, en la vejez, y no como proceso en sí mismo desde siempre. Sólo esta última idea podría convertirse en horrorosa y evocadora de una profunda tristeza en quienes creen falsamente que la vida se halla anclada en la (eterna) juventud, frente al envejecimiento (igual vejez), como muerte y desolación. Estos mismos Etnopsicoanalistas agregan luego, que:

“Con violencia se intenta tranquilizar el miedo, uno está activo y lucha contra lo malo, pero no advierte que lo malo para nada se encuentra en el otro, sino en sí mismo. Así es como esta lucha permanece infructuosa, pues la agresión no alcanza nunca su meta de liquidar lo malo, sino que tiene que recrearse continuamente lo malo, tiene que ponerse nuevas metas de persecución” (pag. 22)

Como el viejismo reforzado y reactivado en las propias personas en la fase de la vejez, a la expectativa de lo malo por venir ...

El envejecimiento representa de este modo el depósito de todo lo perjudicial del desarrollo humano, de las fases la peor, en la pérdida por excelencia, en irrestricta asociación con la enfermedad y con la muerte, en idealización por otros periodos de la vida como si en tales actos y actitudes negativas defensivas, mágicamente la vejez desapareciera de la vida, frente a la inmutable permanencia de la juventud.

Designaciones y creencias que por un lado conllevan la gravedad -como asunto ideológico a todas luces no científico-, de concebir el proceso con excelsa determinación biológica y natural, en descuido -¿conveniente?- de las estrechísimas (por cercanas) y fundamentales relaciones con lo histórico y social.

Mientras por otro, en el descrédito, se actúa como si el envejecimiento no fuera permanentemente interno e inherente, en función psicosociológica, por la ‘liberación’ de los conflictos en la proyección (Erdheim y Nadig. Trad. por Sanabria, 1995).

No obstante, como bien señalan estos mismos Psicoanalistas “La función psicosociológica de la representación de lo extraño no está empero circunscrita al individuo; su efecto masivo se origina en que también es muy significativa a nivel de los (propios) grupos” (Erdheim y Nadig, trad. por Sanabria, 1995 pag. 22). Resaltando, en lo que concierne a lo sociocultural, cómo “...La violencia contra los extranjeros se convierte en síntoma que remite al agotamiento de una cultura en su potencial de transformación...” (pag.23).

Allá los viejos, aquí lo jóvenes, allá la enfermedad y el dolor, aquí la salud y la felicidad. Por esto es indispensable hacer notar cómo la ideología viejista no sólo actúa en y desde lo estrictamente individual, en nuestra concreta y circunscrita relación con nuestros propios padres viejos o nuestro propio envejecimiento, por ejemplo, sino también desde lo colectivo; no sólo entonces desde la concreción, íntimidad y particularidad, sino sin lugar a dudas desde lo público, lo político y lo estructural también.

De esta forma es válido recalcar cómo en los asuntos de lo grupal como de lo sociocultural, la ideología viejista no sólo jugaría un papel fundamental como constructo abstracto en la sociedad occidental actual, cual si sólo flotara en el aire, sino que, evidentemente se traduciría y se haría patente como inclusión general y práctica inconsciente como consciente, en diversidad de contextos y de gentes más allá de lo relativo a lo puramente grupal-etario. Salvarezza (1988), ha planteado por ejemplo la resistencia de los profesionales de la salud mental para el trabajo con personas ancianas, apareciendo las resistencias luego evidenciadas, en la revisión de los mismos procesos de entrevista. Así otros autores (como Azola Pérez, 1985), señalan a su vez, que en general existen serias carencias de atención de las personas viejas; lo que nos lleva también a preguntarnos:

- * ¿Tales vacíos responderán sólo a asuntos de organización y de índole económico considerados como propios de una realidad objetiva o al mismo tiempo en ellos de manera subyacente se harían presente aspectos propios de una dinámica subjetiva, descalificadora e inconsciente del envejecer ?
- * ¿Por qué, por ejemplo, el enorme interés en Psicología por la infancia y la adolescencia frente al escaso interés, formación e investigación en los ámbitos de la psicogerontología, tal y cómo es señalado por Abarca, (1985), Salvarezza, (1998) y Leer, (1995)?
- * ¿Es un asunto casual? ¿Responde solo a asuntos de la objetividad?

Es posible afirmar en esta línea cómo el envejecimiento no sólo ha sido desterrado y exorcizado de la vida interactiva y cotidiana, íntima y de la subjetividad, sino desde la misma ciencia 'objetiva', donde sólo hasta ahora de manera incipiente y prioritariamente desde perspectivas mecanicistas, desde órdenes abstractos, cuantitativos, médicos y biológicos, es pretendido el interés por su abordaje.

Tenía razón Devereaux (1985), al plantear cómo aquellos objetos de estudio que despiertan en la ciencia nuestros más intensos afectos subjetivos, tienden a quedar excluidos o a ser atendidos sólo desde el control 'objetivista', ignorando el carácter cronoholista de su realidad particular.

Es obvio desde este lugar cómo el análisis de las propias dinámicas inconscientes así como de los procesos transferenciales, se constituyen en elementos fundamentales para la comprensión consciente y la creación de procesos interactivos saludables desde nuestro propio envejecimiento, como para la comprensión y la transformación positiva, de lo que esto significa en la sociedad actual.

No obstante, mientras las condiciones actuales se mantengan, las personas adultas mayores modesta y silenciosamente de acuerdo con los actuales cánones de marginación, deberán acoplar y asimilar tal dinámica de exclusión como natural y ahistórica, desligándose así no solo de los espacios vitales significativos que les son obligados de múltiples formas a abandonar, en procesos sociales abortivos y generalizados, sino también por medio de la generación de identificaciones con el mismo proceso de discriminación, como en un proceso de identificación con el agresor y como una forma de sobrevivencia (Ver Hauser, 1991, acerca de las relaciones entre Psicoanálisis y poder).

Por lo que, a las personas que atraviesan la época de la vejez, les es posible desde esta posición, encontrar como natural y normalizada su exclusión sin mayores sufrimientos y conflictos -conscientes-. Deben por ejemplo ser necesariamente asexuales, pues la sexualidad en ellos y ellas no solo es antinatural e irreal, sino sucio, según la ideología excluyente de las personas viejas (O'Donohue, 1989; Butler, 1988; Viguera, 1998, Garita Sánchez, 2004).

Esta actitud conformista de subordinación, puede actuar al mismo tiempo en la desorganización de los grupos en la vejez, incluso en la mediana edad, en fomento de la pérdida de las oportunidades de lucha por sus derechos y como resistencia. Ante esta realidad es inevitable la pregunta ¿Por qué razones una persona adulta activa, independiente y con autonomía, termina en su vejez y desde antes en la mediana edad, cediendo de una u otra forma ante la imagen estereotipada que se tiene acerca de la vejez y las personas viejas?

Es aquí donde las reflexiones de Hauser (1991) alrededor del funcionamiento social de las personas en apoyo de la teoría psicoanalítica y centrada en la relación entre "amo" y "esclavo", acerca de cómo se establecen y mantienen relaciones humanas desiguales de poder, nos permiten aproximarnos por extrapolación al por qué de la sumisión en las personas viejas.

Basados en tales formulaciones, podríamos inferir cómo en la puesta en práctica del viejismo por parte de las mismas personas ancianas, estarían además de las vinculaciones del viejismo como representación histórica a través de su vida particular, la activación en su actualidad, de una tendencia pasiva, regresiva e infantil, hacia la protección y la dependencia de individuos o instituciones fuertes, en quienes se puedan delegar regresiva e inconscientemente las responsabilidades, sus cuidados o protección.

"Hipotéticamente se puede decir, que cada socialización deja en el adulto 'un deseo hacia la infancia'. Se busca de nuevo la instancia paternal o maternal, que cuida, protege de la lucha diaria, de muerte y separación. También es importante el deseo de delegar hacia la instancia paternal el SUPER YO, para que el YO pueda descargarse y re proyectar la 'conciencia' hacia las organizaciones sociales (iglesia, Estado, Ejército; cualquier institución jerárquica" (Hauser, 1991 pág 23).

Tendencia regresiva inconsciente como producto de la socialización (como desarrollo pasivo en familias autoritarias y bajo limitaciones económicas, políti-

cas y sexuales) que se reactualiza y moviliza ante la presencia de sistemas sociales rígidos y crueles, como en repetición del sometimiento infantil a la jerarquía vertical con su familia (Hauser, 1991).

“También porque la tiranía siempre ofrece posibilidades para descargar el SUPERYO mediante el desvío de la agresión hacia un chivo emisario (“in group” o “out group”) y fortalece el Yo regresido-infantil (sic) a través de la “identificación con el agresor ...” (Hauser, 1991 pág 23).

De este modo señala Hauser, además, que:

“... Con amenaza e inhibición pulsional, se puede reforzar una regresión YO (sic), casi independientemente de la socialización individual y cultural. Como apoyo para el YO debilitado, se “invierte Líbido” (sic) en una instancia poderosa externa, o se internaliza a éste; El SOMETIMIENTO SIRVE PARA LA SOBREVIVENCIA ...” (Hauser, 1991 pág 25. La mayúsculas pertenecen al original).

Resalta asimismo Hauser (1991), como la relación de poder entre “amo” y “esclavo” siempre responde a la ambivalencia, dependiendo de la inversión narcisista y del desarrollo de la autoestima, en la búsqueda de adaptación a un rol social de acuerdo a sus posibilidades. Por lo que “... Paralelo al goce consciente o inconsciente de tener poder, está el deseo inconsciente del ‘esclavo’, de tener un amo” (Hauser, 1991 pág 24. El subrayado se ha añadido). En esta dinámica, las instituciones sociales además con sus inherentes ideologías, según señala, sirven también para el mantenimiento del poder y su eficiencia a través del superyo.

Con base en Parín, Hauser (1991), expone igualmente la importancia de la identificación proyectiva como mecanismo de defensa, en el análisis de procesos sociales y en el mantenimiento de estructuras de poder, pues, facilita, la adaptación inconsciente a roles sociales sin posibilidad para una crítica consciente.

Esto, en igual medida como veíamos antes con Edrheim y Nadig, en la proyección de los propios temores y odios en el exterior, en salvaguarda, claro está, de la propia integridad, asegurando la aparición de la imagen del extraño -viejo-.

Sin embargo una conciencia mayor acerca de la historia personal y social, como refiere Hauser (1991), podría favorecer la parte activa y madura del sujeto hacia más independencia, cambiando así las relaciones de dependencia a favor de madurez.

Desde ahí la exigencia de reconocer las opciones de transformación, para la creación de procesos de envejecimiento más justos y saludables. Para esto no obstante, se requeriría de la toma de conciencia acerca de la importancia del rompimiento de esquemas rígidos, excluyentes y estereotipados que no solamente predominan en lo sociocultural y externo, sino que además se construyen y evidencian desde nuestra propia e histórica subjetividad inconsciente.

Bibliografía

- Abarca, Sonia (1985). Hacia el estudio integral del envejecimiento. En: Revista de Ciencias Sociales (1985). Implicaciones psicosociales del envejecimiento de la población costarricense. Numero 29. Universidad de Costa Rica.
- Antequera-Jurado, R; Blanco Picabia, A. (1998). Percepción de control, auto-concepto y bienestar en el anciano. En: Salvarezza, Leopoldo (compilador). La Vejez. Una mirada gerontológico actual. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Anzola Pérez, Elías. El envejecimiento en América Latina y el Caribe. En: Hacia el bienestar de los ancianos. Publicación científica no 492. Washington, D. C. Organización Panamericana de la Salud, 1985.
- Barquero, Jorge. (1996) Contribuciones. La población de 60 años y más en Costa Rica. Dinámica demográfica y situación actual. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad de Costa Rica.
- Butler, Robert y Lewis, Myrna. Amor y sexualidad después de los 40. Editorial Martínez Roca. Barcelona, 1988.
- Devereux, George (1985). De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento. México. Siglo XXI editores.
- Erdheim, Mario y Nadig, Maya (1995). Lo propio y lo ajeno. En: Sanabria, J. Etnopsicoanálisis y hermaneutica profunda en la investigación social - Reflexiones sobre el racismo-. Actualidades en Psicología.. Universidad de Costa Rica.
- Erickson, Eirck (1983). Infancia y sociedad. Buenos Aires. Ed. Hormé.
- Fernández-Ballesteros, R; Moya Fresneda, R; Iñiguez Martínez J, e y Zamarrón, M.D. (1999). ¿Qué es la Psicología de la vejez?. Biblioteca Nueva, España.
- Garita Sánchez, Gustavo (2004). "Envejecimiento y Sexualidad: alrededor de la historicidad de su vivencia y sus determinaciones psicosocioculturales". En: Revista de Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica..
- Guinsberg, Enrique (2001). La salud mental en el neoliberalismo. México. Plaza y Valdés editores, S.A.
- Hauser, Ursula (1998). Introducción a la investigación social desde el etnopsicoanálisis. En: Revista Giros de Aspas: Enfoque Etnopsicoanalítico. Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social. N.4. Diciembre. San José, Costa Rica.

Hauser, Ursula (1991). Psicoanálisis y Poder. En: Revista Costarricense de Psicología (1991). Año 9, Numero 19. Julio-diciembre. Colegio Profesional de Psicólogos de Costa Rica.

Jameson, Frederick (2000). La semillas del Tiempo. Madrid, España. Ed. Trotta.

La Nación (2003). País indiferente ante envejecimiento. Portadas y página 4a. San José, Costa Rica.

La Nación (2004). Mucha vida después de los 80 años. Noticias nacionales. 22 de agosto.

Leer, Ursula (1995). Psicología de la senectud. Biblioteca de Psicología. España.

O'Donohue, William (1989). Conducta sexual y problemas de la edad avanzada. En: Carstensen, Laura y Edelstein, Barry (comp). Gerontología Clínica: El envejecimiento y sus trastornos. Traducido por Lienas y Massot Bibiana. Editorial Martínez Roca. Barcelona..

Picado, Lilliana (1999). Lineamientos generales para mejorar la calidad de vida de las personas mayores que residen en hogares para ancianos. En: Anales en Gerontología. Revista de la Maestría Interdisciplinaria en Gerontología. Universidad de Costa Rica. Volumen 1, N° 1.

Salvarezza, Leopoldo (1998). Fausto, Miguel Stogoff y los viejos. A propósito de la construcción del imaginario social sobre la vejez. En: Salvarezza, Leopoldo (compilador). La Vejez. Una mirada gerontológico actual. Editorial Paidós. Buenos Aires.

Salvarezza, Leopoldo. Psicogeriatría. Teoría y Clínica. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1988.

Viguera, Virginia (1998). "Los fantasmas del envejecer". En: Temas de Psicogerontología II (1998). Programa de Seminarios por Internet. Psiconet. <http://psiconet.com/seminarios>.

Zarit, Judy y Zarut, Steven (1989). Envejecimiento molar: fisiología y psicología del envejecimiento normal. En: Carstensen, Laura y Edelstein, Barry (comp). Gerontología Clínica: El envejecimiento y sus trastornos. Traducido por Lienas y Massot Bibiana. Editorial Martínez Roca. Barcelona..

PENSAMIENTOS PARA EPOCAS DE VIOLENCIA Y TORTURA

¿Hacia una ética de indiferencia? ¹

Dany Nobus

Escenas de violencia, parte 1: Kinshasa, agosto de 1998

En su edición del 25 de setiembre del 2000, la revista *New Yorker* publicó un artículo de Phillip Gourevitch sobre la guerra civil que se desarrollaba en la República Democrática de Congo (antigua República de Zaire y antiguo Congo belga), en el que el autor reportó, entre otras cosas, sobre su encuentro con Yerodia Abdoulaye Ndombasi, el Secretario de Extranjería y ex jefe de Gabinete en el gobierno de Laurent-Désiré Kabila (Gourevitch 2000). La decisión de Gourevitch de ser interlocutor fue desafiante y controversial de momento, porque el gobierno belga recientemente había puesto una orden de arresto contra Yerodia - subsecuentemente apoyada por el Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra en La Haya - por incitar actos de racismo y genocidio contra la población tutsi congoleña, durante una transmisión de radio política.

El evento incriminatorio había ocurrido el 5 de agosto de 1998, tres días después de que una fuerza unida rebelde congoleña y la milicia de Rwanda lanzaran un ataque sobre Kinshasa, capital de Congo, en represalia por haber sido expulsados del país como parte del proyecto de Kabila para estabilizar las turbulentas provincias del Este, y notablemente, después que lo ayudaron a tener éxito en su propia marcha al poder. En un intento de contrarrestar el ataque, oficiales congoleños se embarcaron en una campaña radiofónica a gran escala, en la cual se incitaba a los ciudadanos leales a erradicar a los ocupantes de una vez por todas. Durante una de estas radiodifusiones, Yerodia pedía la exterminación inmisericorde del agresor - un discurso propagandista, llevado a cabo para facilitar la renovada matanza de la minoría tutsi durante el verano y otoño de 1998.

Yerodia siempre ha negado en todas sus declaraciones haber segregado a los tutsis, pero sí admitió a Gourevitch (2000:59) que hizo un llamado a la población congoleña para poner fin a la ofensiva enemiga por todos los medios posibles, comparando al agresor con sabandijas que entran sigilosamente en el cuerpo y de las que uno solo se puede librar mediante un proceso de exterminación radical. Vale la pena notar que a pesar de la cuidadosa evasión de

¹ Traducción Alonso Garro

Yerodia para referirse a los tutsis, él también había designado explícitamente al enemigo con el nombre de “cucarachas”, término que todos los habitantes de la región comprenden inmediatamente, como nombre despectivo para la población tutsi de Rwanda. En *The Independent on Sunday* del 30 de agosto de 1998, Yerodia fue citado por haber dicho: “Los rebeldes son como monos, algunos meciéndose desnudos en los árboles” (Herbert 1998). Ese mismo día, *The Observer* dio una presentación especial sobre las atrocidades crecientes en Kinshasa, en la que Lindsey Hilsum puso atención especial a la atmósfera surrealista que rodeaba una de las conferencias de prensa de Yerodia:

“Vistiendo una camisa amarilla sin cuello, el Jefe de Gabinete de Kabila... estaba fumando un habano en la recepción del Hotel Intercontinental, mientras la multitud bailaba y cantaba alrededor de los cuerpos quemados que arrastraban en las calles. Estaba sentado, ojos medio cerrados, pasando sus dedos por su barba, una sonrisa distante en sus labios, ante una audiencia de periodistas extranjeros. Un enorme guardaespaldas con camisa hawaiana estaba detrás de él. Yerodia regañaba a los foráneos que habían huido de Kinshasa. “¿Por qué se han ido? Los árboles florecen y los pájaros cantan”, dijo. “Los franceses vieron las comunas (gobiernos revolucionarios) en París, así que ustedes deberían apoyar la comuna de Kinshasa.” A unas cuantas millas, estaban colocando llantas alrededor de los cuellos de los más últimos sospechosos.” (Hilsum 1998:17)

Como respuesta a la orden de arresto internacional, Yerodia ha tratado de defender su posición amparándose en una resistencia en contra de la amenaza de usurpación, en forma similar a la forma en que los países europeos habían luchado para resistir la ocupación nazi durante la Segunda Guerra Mundial (Hendrickx 2001:44). En la entrevista con Gourevitch él llegó hasta el extremo

de cuestionar la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración de los Derechos del Hombre, colocándose como el garante verdadero de la paz dentro de un espíritu nacional de buena fe. Sin embargo, con todas estas justificaciones, Yerodia seguía manchando la imagen política de Congo, lo cual explica por qué, cabe presumir, poco después de su reunión con



Diván de Sigmund Freud

Museo Freud, Londres

Gourevitch, fue reasignado a su puesto de Ministro de Educación y, en el período posterior al asesinato de Kabila en enero del 2001, removido de toda tarea gubernamental por el hijo de Kabila, Joseph, en abril del mismo año.

Mi interés por los detalles de la historia de Yerodia no está tanto inspirada en una fascinación postcolonial con la caótica historia política, sino en las notables vicisitudes de su propia carrera profesional; como figura importante en la revuelta congoleña de los Simba a mediados de los 60's, fogoso defensor de la revolución comunista internacional, y antiguo asociado del Che Guevara, Yerodia se trasladó a París poco después de que Kasavubu y Mobutu Sese Seko derrocaran al Primer Ministro Lumumba en diciembre de 1960, tomando una función administrativa en las instalaciones de UNESCO. En la capital francesa, desarrolló rápidamente interés por el psicoanálisis, que lo incentivó a asistir a seminarios de Jacques Lacan en la Ecole Normale Supérieure, punto de encuentro popular para una multitud de clínicos, pupilos, observadores de tendencias y seguidores de la moda del país y el extranjero. Intelectualmente seducido por la carismática prédica de Lacan y confortado políticamente por la orientación Maoísta de muchos de sus jóvenes seguidores, Yerodia se casó con Gloria González, secretaria del psicoanalista en 1967, y tres años más tarde la pareja fue completamente acogida en el hogar de Lacan (Roudinesco 1997[1994]:345). Hasta la muerte de Lacan en 1981, Yerodia había sido su asistente personal y mano derecha, llevándolo de lado a lado entre su casa y la sentaciones públicas.

Durante estos años Yerodia también emprendió su propio entrenamiento en psicoanálisis lacaniano, lo que le consiguió un reconocimiento institucional como psicoanalista y le permitió abrir un consultorio privado en París. Después del fallecimiento de Lacan, siguió siendo un comprometido miembro de la recién creada Ecole de la cause freudienne (ECF), aún cuando el disturbio político congolés a mediados de los 90's lo motivó a dejar el fuerte lacaniano de París y unirse a su viejo amigo Kabila en su lucha por derrocar al ya largo régimen de Mobutu. Un nostálgico Yerodia logró realizar sus viejas ambiciones políticas, manteniendo los conocimientos psicoanalíticos adquiridos en París.

Posteriormente, en reconocimiento por sus contribuciones al psicoanálisis lacaniano, el concejo de la ECF decidió admitir a Yerodia en su jerarquía como miembro honorario durante su reunión del 28 de de setiembre de 1999, lo cual le dio el privilegio de seguir ejerciendo sus derechos de membresía sin tener que pagar los honorarios anuales.

En el caso de Yerodia, uno se enfrenta a un respetado psicoanalista lacaniano acusado de (incitar al) genocidio, o si uno así lo desea, frente a un supuesto político, animal despiadado cuyo itinerario profesional está indeleblemente marcado por los principios del psicoanálisis lacaniano. En el único comentario que he podido encontrar sobre la singular trayectoria de Yerodia, Patrick Valas, psicoanalista lacaniano y ex miembro de la ECF, solo logró expresar su profunda preocupación:

“Hay un abismo entre lo que está sucediendo en Congo y el psicoanálisis. Pero estoy aún más preocupado por este abismo porque soy un psicoanalista. El señor Yerodia es un doctor de filosofía. Fuimos a las mismas conferencias. Esas de Jacques Lacan, quien no dejaba de denunciar el racismo y el genocidio. Por lo tanto, no es imposible saber

que Abdoulaye Yerodia es miembro de dos asociaciones psicoanalíticas: una nacional, la Ecole de la cause freudienne, con la presidencia de Jacques Lacan; y una internacional, la Association mondiale de psychanalyse. Hay un abismo entre lo que está pasando en el Congo y Lacan, pero yo lo tenía que decir en público.” (Valas 1998)

Para Valas, el psicoanálisis lacaniano y la violación congoleña de los derechos humanos, son mundos aparte. Nada en las enseñanzas de Lacan, formaba el camino para acciones políticas en las cuales una minoría es forzada a sufrir a manos de un poder revolucionario que busca salvaguardar su hegemonía.

Desde la perspectiva de Yerodia, sin embargo, el psicoanálisis lacaniano resume exactamente, el tipo de discurso del que su posición ideológica puede derivar legitimidad teórica y fuerza moral. Él le explicó a Gourevitch que “un psicoanalista debe rechazar a la chusma... Cuando hay chusma, uno debe condenarlos a ser chusma, y el psicoanalista nada puede hacer... Soy un psicoanalista. Sé lo que es la exclusión” (Gourevitch 2000:59).

Al periodista belga Hendrickx subsecuentemente le develó en febrero del 2001, que en toda su vida solo ha conocido dos personas que causaron una fuerte impresión duradera sobre él, su (recientemente asesinada) camarada Laurent-Désiré Kabila y su maestro francés Jacques Lacan (Hendrickx 2001:46). Cuando se estaba uniendo a las fuerzas de Kabila a mitad de los 90's, Yerodia se incorporó a un movimiento que percibió como en completa concordancia con las convicciones del círculo íntimo de París del que formó parte por los últimos treinta años. En vez de cruzar un abismo, él operó dentro de los límites del mismo continente en disputa. En vez de cambiar un discurso por otro, en vez de cambiar el discurso del analista por el del poder público, él meramente sostuvo y confirmó el discurso que había edificado su orientación intelectual durante su carrera adulta.

En la ausencia de cualquier valoración seria a la acción dual psicoanalítica y sociopolítica de Yerodia, todo un atavío de preguntas sigue sin encontrar respuesta, especialmente cuando son formuladas en su extremo más radical y provocativo:

¿Abarca el psicoanálisis lacaniano, implícita o explícitamente, la posibilidad de una justificación teórica de la violencia cometida por una persona o grupo, hacia otra persona o grupo? Si esta posibilidad existe - a pesar del énfasis de Valas en la continua condena de Lacan al racismo y genocidio - ¿hasta qué punto es específica para el sistema lacaniano y no aparece, por ejemplo, dentro de las tradiciones de la psicología del Yo y del psicoanálisis kleiniano? Y ya que Lacan concebía su trabajo como el resultado de un necesario “retorno a Freud”, ¿implica eso que la mencionada posibilidad está ya contenida en los trabajos del fundador del psicoanálisis?

Teniendo en mente la afirmación de Valas de que Lacan repudiaba claramente cualquier tipo de racismo o genocidio, esto es que su teoría y práctica no se pueden asociar de ninguna manera con la violación de los derechos

humanos, ¿estamos entonces obligados a concluir que la adhesión de Yerodia al psicoanálisis lacaniano, como un cuerpo de ideas con repercusiones políticas radicales, no es más que una transformación perversa de sus principios fundamentales, una subversión total de su verdadera inspiración?

Más aún, si ninguna justificación de violencia interpersonal es intrínseca al psicoanálisis lacaniano, ¿Cómo se auto transforma su discurso en una ideología de agresión, y hay alguna manera de prevenir tales mutaciones indeseables? Escenas de violencia, parte 2: Río de Janeiro, agosto de 1973

Antes de explorar más a fondo estas situaciones, deseo exponer otro caso escandaloso de violencia psicoanalítica, precisamente porque desencadenó un debate candente sobre la pregunta de si una serie más rigurosa de normas éticas, puede contrarrestar la transformación potencial del psicoanálisis en un discurso de terror. A diferencia del involucramiento de Yerodia como psicoanalista en el genocidio en Congo, este evento estimuló a las organizaciones afectadas a publicar una declaración oficial que denunciara la práctica de violencia y tortura, y ésta obligó a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) a reconsiderar sus estándares éticos.

En el verano de 1973, Marie Langer, presidenta de la Federación Argentina de Psiquiatras, editora del periódico militar Cuestionamos y una de las más respetadas psicoanalistas en Suramérica (Caro Hollander 1992; Plotkin 2001), recibió una copia de Voz Operária, una publicación clandestina del partido comunista brasileño, que contenía un artículo sobre la identificación de torturadores. En ese artículo estaba resaltado el siguiente párrafo:

“Otro oficial del ejército que forma parte del equipo de torturadores es el teniente doctor Amílcar Lobo Moreira. Este oficial informa a los torturadores sobre la resistencia física del prisionero político. Por otro lado, como psicoanalista, es responsable del monitoreo de la salud mental de la persona en tortura y de extraerle las confesiones, de la mejor manera posible. (Langer y Bauleo 1973:39)

En la parte inferior de la página, una nota anónima escrita a mano proporcionaba más detalles sobre el psicoanalista en cuestión: “psicoanalista en entrenamiento de la Sociedad Psicoanalítica de Río de Janeiro - su analista: Leao Cabernite - su dirección: rua Gén. Miguel Ferreira, 97 Jacarepagua (catalogada en el registro de la Asociación Brasileña del Psicoanálisis)” (Besserman Vianna 1997[1994]:270)

Langer decidió enviar el incriminante artículo a la IPA, la Sociedad Argentina y la Sociedad Psicoanalítica de París, y reimprimir el texto de Cuestionamos con una paráfrasis de la nota escrita a mano, omitiendo el nombre del analista entrenador y la dirección (Langer y Bauleo 1973:93). En un comentario corto, y sin revelar su conocimiento sobre la persona implicada, ella y su coautor escribieron: “En el centro de este caso hay evidentemente un analista didáctico que no sabe cómo interrumpir el entrenamiento de un candidato que es un torturador, sin atraer a sí mismo y a la institución las posibles represalias de este sujeto manifiestamente perverso que ocupa una posición de poder” (Ibíd.:94).

Sin afirmar que la responsabilidad por las acciones de los torturadores yace completamente en las manos de su analista, esta declaración implica claramente que el analista didáctico es al menos responsable por dejar que el candidato continúe su análisis, al fracasar en reconocer que la implicación del candidato en torturas es incompatible con la continuación de su análisis.

Este peculiar cambio de responsabilidad o, aún mejor, la suposición de una responsabilidad compartida entre el analista y el analizado, que retrata al analista como un cómplice silencioso cuando el analizado está comprometido en algún tipo de actividad criminal, simultáneamente expande el alcance del problema y refuerza el prospecto de una solución fácil. Expande el alcance del problema, en tanto que nada menos que la responsabilidad del psicoanalista está en juego, en términos de lo que el analizado ha hecho, está haciendo, es capaz de hacer, y con referencia a lo que el analizado estará haciendo una vez finalizado el análisis.

Langer y Bauleo afirmaron que negándose cobardemente a terminar el análisis de Lobo, Cabernite, que entonces era presidente de la Asociación Psicoanalítica de Río de Janeiro (SPRJ), se comprometía hasta el punto de unirse al crimen de su paciente. Aún así, uno podía fácilmente imaginarse a Cabernite siendo también acusado de mala praxis, al haberse descubierto que Lobo terminó o se vio forzado a terminar su análisis prematuramente.

Mientras que en el primer caso el analista es señalado como responsable por dejar que el analizado disfrute de su síntoma - hasta el punto en que este término es apropiado para definir la práctica de tortura -, en el segundo caso el analista debe dar cuenta de la aparición de este síntoma. De cualquier manera, cambiando el debate de las acciones del analizado, hacia la responsabilidad del analista, también se fomenta la formulación de una respuesta genérica al problema de la violencia en el psicoanálisis. La solución causa que los psicoanalistas se distancien, antes o durante el tratamiento, de pacientes que voluntariamente infringen dolor y sufrimiento a otros.

Esta prescripción puede ser designada como una "ética de abandono" o, desde la perspectiva de un analizado anticipado, como una "ética de exclusión": abstenerse de interesarse usted mismo por personas que violan los derechos humanos y comprometerse sólo con aquellos que reconocen y respetan la humanidad de su prójimo. La ética de exclusión implica que el psicoanálisis no es apropiado o no se desarrolla cuando el analizado (anticipado) viola los derechos humanos. De manera más concreta, implica que el psicoanalista debe rehusarse a tomar o continuar con aquellos que practican o incitan a la violencia.

En un giro extraordinario, así nos reencontramos con la idea que Yerodia adujo como principio fundamental de su orientación psicoanalítica: "Un psicoanalista no puede hacer milagros. Cuando hay chusma, uno debe condenarlos a ser chusma, y el psicoanalista nada puede hacer" (Gourevitch 1000:59).

Después de la salida inicial de Amilcar Lobo y su analista-cómplice, le tomó a

la IPA más de veinte años llegar a una decisión sobre su responsabilidad y las sanciones apropiadas. En la ausencia de evidencia clara, el presidente francés de la IPA (Serge Lebovici) y sus colegas suramericanos concluyeron que toda la historia era un acto de calumnia meticulosamente orquestado, el millonésimo ejemplo de un intento de denigrar al psicoanálisis y a sus practicantes o, mejor aún, una astuta jugada de la segunda asociación en Río para comprometer a su rival.

Por su parte, la SPRJ contrató a un experto en grafología para localizar la fuente exacta del rumor, la cual condujo a la identificación y confrontación de Helena Besserman Vianna como autora de la nota escrita a mano que revelaba la dirección de Lobo y el nombre de su analista. Después de una interrupción temporal, Lobo continuó su análisis con Cabernite hasta el otoño de 1980, cuando un antiguo prisionero político declaró, durante una conferencia de prensa sobre "Psicoanálisis y Fascismo", que él de hecho había visto a Amilcar Lobo formando parte de un equipo de torturadores durante el principio de los 70's (Besserman Vianna 1997[1994]:108). Como resultado, la SPRJ decidió remover a Lobo de su lista de candidatos, aunque alegando que era debido a encontrarse en un callejón sin salida en su análisis de entrenamiento.

Entre 1980 y 1988 fueron publicados nuevos testimonios de la participación de Lobo en torturas, lo que eventualmente conllevó al retiro oficial de su licencia para practicar medicina. Durante este tiempo, Lobo también insinuó que su analista siempre había estado al tanto de su fidelidad política y actividades militares (Ibíd.:127), alegato que a la larga llevó al Consejo Médico regional a conducir una audiencia disciplinaria y a suspender la autorización médica de Cabernite por un mes.

En 1994, Besserman Vianna publicó un relato polémico de la participación de Lobo y Cabernite en regímenes políticos y psicoanalíticos en Brasil entre los 70's y 80's, y la posición de ella dentro del asunto, esto originó gran controversia, aún mayor al publicarse en francés en 1997.

Después, en 1996, la SPRJ rechazó la conclusión de un comité especial de ética a cargo de la investigación de las actividades de Lobo y Cabernite, rehusándose especialmente a reconocer que Cabernite era "culpable de serias ofensas desde el punto de vista de la dignidad humana así como la ética psicoanalítica" y era necesario excluirlo de la SPRJ en conformidad con sus estatutos (Ibíd.:243).

En respuesta a esta decisión de la SPRJ de no ratificar las recomendaciones del comité de ética, cerca de cuarenta de sus miembros crearon un nuevo grupo de presión llamado Pro Ética. En julio de 1996, el Concejo Ejecutivo de la IPA recibió la primera declaración formal del grupo, la cual incluía el siguiente pasaje:

"En virtud de los principios de la Declaración Internacional de los

Derechos Humanos, de las convenciones de Ginebra, Helsinki y Tokio, así como acatando los principios de la ética médica y la Constitución brasileña, nos disociamos de la SPRJ. Denunciamos la impunidad y negligencia atestiguada con respecto al abuso de autoridad, destacada por el reporte del comité de ética. Nosotros apelamos al Concejo de la IPA, agencia superior, para recordarle a la SPRJ sobre los principios morales fundamentales de la profesión psicoanalítica.” (Ibíd.:246)

Durante su reunión del 11 de agosto de 1996 en Londres, el Concejo ejecutivo de la IPA decidió que la SPRJ, no había contravenido ningún procedimiento y por ende merecía su apoyo incondicional. El concejo simultáneamente reafirmó a los miembros de Pro Ética, que igualmente podían contar con la asistencia de la IPA si consideraban la creación de una nueva sociedad psicoanalítica.

La mezcla de rumores, alegatos y testimonios en los casos de Lobo y Cabernite dio origen a tres iniciativas separadas, cada una apoyándose en la ética como el remedio más efectivo contra la diseminación del mal psicoanalítico: Primero, la SPRJ, asociación hogar de los culpados, eligió un comité especial de ética para la investigación de las circunstancias exactas y la evidencia disponible en relación con los eventos que se dieron a principios de los 70's.

Segundo, como protesta al rechazo de la SPRJ de la recomendación del comité de ética de expulsar a Cabernite de la sociedad, la iniciativa de Pro Ética cuestionó los estándares éticos de la SPRJ, aclaró su propia posición ética con referencia a la Declaración Internacional de los Derechos Humanos, y demandó que el comité ejecutivo de la IPA reconociera los errores de juicio de la SPRJ y se reforzaran “los principios morales fundamentales de la profesión psicoanalítica” (Ibíd.:246).

Tercero, el Concejo Ejecutivo demandó que la SPRJ continuara observando todos los principios éticos necesarios (sin aclarar en qué consistían) y expresó su apoyo a la causa de Pro Ética.

A partir de estas tres iniciativas, el grupo Pro Ética califica indudablemente como la organización más militante y con mayor alcance.

Durante un caótico debate en el 9 de febrero de 1997 en París, época en que se publicó el libro de Besserman Vianna en francés, un representante de Pro Ética describió la aspiración del grupo como: “A través de ética, para la ética” (Allouch 1997:30). Como el lema suficientemente lo indica, es el fin así como el medio. De aquí, Pro Ética se manifiesta a favor del renacimiento de la dimensión ética en el psicoanálisis a través de la reintroducción de la ética como plan estratégico y procedimiento clínico.

Esta ambición puede sorprender a algunos y, como lo demuestro más adelante en mi texto, definitivamente impactó por lo menos a un renombrado psicoanalista francés. Desde la perspectiva lacaniana ortodoxa y hostil hacia la

IPA, uno podía fácilmente descartar la posición de Pro ética como otra ilustración más de la rampante estupidez dentro del establecimiento psicoanalítico. Pero qué tan diferente es su posición de la que discute que no hay tratamiento sin ética, que “en el psicoanálisis una interpretación es cuestión de ética”, y que “la ética del psicoanálisis afecta la interpretación primero que todo” (Miller 1983:66-67).

Estas son las palabras del defensor más leal de Lacan, y están en completo acorde con la defensa de la ética, por parte de Pro Ética, como arma técnica y metodológica. En la perspectiva de Miller, la ética supone más que una reflexión consistente sobre el fin (los blancos y objetivos, metas, terminación) del psicoanálisis: “La ética no es solo una cuestión para el fin, sino que también para el principio del psicoanálisis” (Ibíd.:68).

¿Implica esto que el psicoanálisis lacaniano promueve una reconsideración a profundidad de la ética del psicoanálisis, en términos de selección y entrenamiento de candidatos y con referencia a la dirección apropiada de su tratamiento una vez que se hayan comprometido al trabajo analítico, como la manera más efectiva de contrarrestar las violentas transformaciones del discurso psicoanalítico?

Siendo así, ¿cómo se puede explicar la decisión de la ECF de admitir a Yerodia en sus jerarquías como miembro honorario, especialmente después de que el impacto genocídico de su discurso haya sido esparcido en periódicos alrededor del mundo, y no tomar acción disciplinaria contra él cuando la orden de arresto belga fue ratificada por la corte en La Haya”? ¿Significa esto que los comités gobernantes de la ECF y la Association Mondiale de Psychanalyse (AMP) tácitamente aceptan, por no decir aprueban, las actividades políticas, por no decir los violentos crímenes provocados por uno de sus miembros? ¿Debería la ECF y, por extensión, los psicoanalistas lacanianos y, por mayor extensión, los psicoanalistas en general estar preocupados por las atrocidades en Congo y el papel central jugado por Yerodia Abdoulaye Ndombasi, así como la IPA estaba preocupada por la membresía de Lobo en un equipo de torturadores? ¿Deberían los psicoanalistas en general, por reducción, los psicoanalistas lacanianos y, por mayor reducción, la ECF estar preocupados por la violación de los derechos humanos, dentro y fuera de sus propias jerarquías?

Si una respuesta del movimiento psicoanalítico no puede más que oponerse a sí misma, ¿qué forma debe tomar? ¿No supone la exclusión de Yerodia de la profesión psicoanalítica, como la expulsión de Lobo de la lista de aprendices de la SPRJ, un tipo de reacción similar a la que él demandó a sus leales ciudadanos congolese a tomar contra los que violaron la integridad nacional y la seguridad del gobierno de Kabila? Si es un error pensar que el psicoanálisis constituye una práctica de exclusión, como le sugirió Yerodia a Gourevitch (2000:59), ¿qué supondría una respuesta más psicoanalítica?

Ética (vieja y nueva) contra la des - etificación

No pretendo que sea exhaustiva la lista anterior de preguntas, ni tampoco deseo afirmar que soy capaz de contestarlas en este documento. Considero más importante, en confrontación con el vacío existente, propiciar una polémica que reducir el silencio con el clamor de mis opiniones sobre todos y cada uno de los puntos en disputa. En esta fase, parece más importante ensanchar la brecha lo más posible, que cerrarla con una serie de proposiciones defensivas.

Siguiendo con esta estrategia, deseo yuxtaponer tres soluciones distintas y mutuamente excluyentes al problema de violencia dentro y fuera del ámbito del psicoanálisis. Dos de estas soluciones han tomado forma como consecuencia inmediata al asunto Lobo-Cabernite, mientras que la tercera se origina en un proyecto filosófico que no se dirige directamente a la compenetración conflictiva del psicoanálisis y la violencia. Mientras que cada una de las tres soluciones se basa en un particular discurso psicoanalítico, solo una se sitúa exclusivamente dentro de los límites del psicoanálisis, las otras extienden su aplicación a constelaciones sociopolíticas generales y su cristalización en nuestras condiciones de vida cotidiana.

La primera solución es propuesta y defendida por René Major y con base en el trabajo de Jacques Derrida

Sus componentes principales aparecen en el prólogo de Major para la versión en francés del libro de Besserman Vianna sobre la crisis de Lobo-Cabernite. Después de citar la defensa de Cabernite contra las sanciones impuestas por el Concejo Médico regional en Brasil - "La gente que ha sido juzgada, a pesar de ser médicos, practican psicoanálisis en lugar de medicina" (Traducción con gran margen de error por la falta de claridad gramática propia de la fuente [People have been judged who, although they are medical doctors, practice psychoanalysis instead of medicine]) -

Major cuestiona en primer lugar, la especificidad de una ética para el psicoanálisis, y subsecuentemente propone su propia solución al problema del analista-torturador:

"No dudo que los avances del psicoanálisis deberían promover un nuevo discurso ético de ética en general, médica u otra; otro discurso que integrara la verdad del psicoanálisis y que constituyera un discurso en tanto acto ético-político... Un discurso tal que integre la esfera psicoanalítica dentro de la esfera ético-política no ha llegado a existir todavía... su lugar permanece vacío y es precisamente ese vacío el que se traga las manipulaciones del mundo psicoanalítico por parte de agencias políticas o policiales, cuando no por el empírico *laissez-faire*, el oportunismo y el abuso del poder psicoanalítico... ¿Qué sería una ley del psicoanálisis sin una relación con los derechos humanos y los del ciudadano, podrían estos derechos, por contraste, tener todo que ganar a partir de una reflexión psicoanalítica sobre el orden jurídico? (Major 1997:9)

Sin informar al lector sobre su fuente principal, Major hace eco aquí a una intervención visionaria de Jacques Derrida en una conferencia francesa / latinoamericana durante 1981 en París, en la que respondió a una declaración de la IPA sobre el tema de tortura y violencia, y más precisamente sobre la generalización de la violación a los derechos humanos en Argentina.

Atacando a la IPA por haber fallado en producir algo más original y específico que una condena de la violación de los derechos humanos, y por rehusarse a nombrar cualquier país y circunstancias particulares, Derrida acusó a sus miembros (de la IPA) de ser cómplices de los perpetradores de la violencia, y propuso nada menos que la creación de una Asociación Psicoanalítica Internacional alternativa, que integrara dinámica y productivamente las esferas psicoanalítica y ético-política (Derrida 1995[1982]:155-162).

Comentando sobre los intereses del libro de Besserman Vianna, Major ensaya las tesis principales de la intervención de Derrida en 1981, justificando y extrapolando su valor, hacia la reacción de la IPA en el caso de Lobo-Cabernite. El punto básico del argumento Derrida-Major es que el psicoanálisis debe asumir la responsabilidad por el desarrollo de un discurso integrado e innovador que combine nociones psicoanalíticas, éticas, políticas y jurídicas sobre cuyos fundamentos puedan ser reevaluadas las configuraciones ético-jurídicas y políticas tradicionales. En otras palabras, Derrida y Major apelan al psicoanálisis para una creación de una meta-, supra- o trascendental ética - un discurso comprensivo y brillante, en el cual los principios del psicoanálisis se fusionen con las inquietudes de la Amnistía Internacional y los artículos de la Declaración Internacional de los Derechos del Hombre. No es necesario decir que Major expresa su más sentida simpatía por la misión base de Pro Ética y el agonizante esfuerzo de Besserman Vianna contra la neutralidad apolítica de la IPA.

En julio del 2000, casi veinte años después de su intervención original, Derrida regresó a algunas de las cuestiones mencionadas por primera vez en 1981 en una conferencia pública en la Sorbona en la cual, desde su perspectiva, nada menos que el futuro de la disciplina psicoanalítica ha probado estar en riesgo. Partiendo del concepto de Freud de la pulsión de muerte (Freud 1920g) y dos distintas contribuciones a los vejados problemas de guerra y muerte (Freud 1915b; 1933b), Derrida argumentó: "Hoy el único discurso capaz de afirmar la cuestión de la crueldad psíquica como asunto propio sería efectivamente aquel que se llama, desde hace aproximadamente un siglo, psicoanálisis" (Derrida 2000:12).

A la luz del papel jugado por Yerodia durante la guerra civil congoleesa de 1998, las palabras de Derrida adquieren un nuevo tono, que es a la vez sumamente agudo y singularmente lóbrego. Parece que con el caso de Yerodia, el psicoanálisis (lacaniano) tiene también, más que nunca antes, la oportunidad de afirmar que la violencia es de hecho su propio asunto, que no sólo rompe el tejido social fuera del campo del psicoanálisis, sino que afecta el ya frágil cuerpo psicoanalítico en su mismo centro. La exposición

pública dada a la crueldad de Yerodia con los rebeldes, constituye materia propia para la comunidad psicoanalítica, la cual está propensa a convertirse en cuestión pública por derecho propio, potencialmente exacerbando la ya deslustrada imagen del psicoanálisis en el mundo angloamericano.

Aunque Derrida está convencido de que el discurso del psicoanálisis contiene la más poderosa respuesta al aparentemente insuperable problema de la crueldad, no es claro en cuanto a lo que esta respuesta debería dar a entender exactamente, a si puede el psicoanálisis poner un final al crecimiento de la violencia y cómo. Después de haber ponderado nuevamente las relaciones entre el psicoanálisis, la política, la ética y la ley, su argumento más mordaz va así:

“¿Quiere decir esto que no hay relación del todo entre psicoanálisis y ética, ley o política? No, sí la hay, y es necesario que haya una indirecta y discontinua consecuencia: psicoanálisis semejante no produce ni procura ninguna ética, ley, política, ciertamente, pero viene a sentar la responsabilidad, en estos tres ámbitos, de dar cuenta del conocimiento psicoanalítico. (Derrida 2000:77)

Contrariamente a su declaración en la conferencia del '81, Derrida ya no insiste en que el psicoanálisis asuma la creación de un nuevo discurso ético-psicoanalítico. Aún manteniendo la idea de que el psicoanálisis puede y debe contribuir a la ética (al lado de la política y la ley), él enfatiza el poder transformador del psicoanálisis para la ética, la ley y la política, a pesar del hecho de que el psicoanálisis sea incapaz de organizar su propio discurso ético, legal y político. Por lo tanto, la responsabilidad por la transformación ya no reside en el psicoanálisis, sino únicamente dentro de esas disciplinas que buscan transformarse a sí mismas a través de la asimilación del conocimiento psicoanalítico.

Derrida sugiere que aunque el psicoanálisis no puede enseñar nada sobre ética, ley y política, estas tres disciplinas tienen mucho que aprender del psicoanálisis. La consignación del argumento de Derrida, por parte de Major no tomó mucho tiempo. En el prólogo a una colección de artículos sobre Lacan y Derrida, fechados en marzo del 2001, Major repite la esencia del punto de vista de Derrida, reafirmando la posición privilegiada del psicoanálisis en consideración a la incidencia de violencia y crueldad, y enfatizando la responsabilidad de la ética, la política y la ley por efectuar la transformación psicoanalítica de sus discursos (Major 2001:xvi-xviii).

Desde luego, con esta nueva perspectiva de Derrida, el problema es que sigue confuso cómo su concepción de una “consecuencia indirecta y discontinua” puede ser ejercida sobre la idea de que el psicoanálisis tiene el derecho (y deber, se puede decir) de responder a la cuestión de crueldad (psíquica), dada su teorización de la pulsión de muerte y las exploraciones de Freud sobre la guerra, la destrucción y la maldad. Para decir que es responsabilidad de la ética (la ley y la política) reorientar su campo, a la luz del conocimiento psicoanalítico, Derrida elimina las afirmaciones psicoanalíticas que promulgara inicial-

mente, situando la respuesta más apropiada dentro del área de unas éticas, (ley y política), inspiradas psicoanalíticamente.

Aparte de esta aparente contradicción, la tesis de Derrida también parece sostener la idea a la que un ciudadano educado llegaría también, a saber que una reconsideración de la ética (legal y política) es el único medio para poner fin a la crueldad (psíquica) tan difundida. En otras palabras, su posición no difiere substancialmente de la de esos oficiales contemporáneos quienes afirman que la introducción de nuevos estándares éticos es la mejor manera de salvaguardar el respeto político y profesional por los derechos humanos.

La segunda solución al problema de la violencia dentro y fuera del psicoanálisis, es lo opuesto al paradigma Derrida-Major

Mientras que este último favorece la creación de un nuevo discurso ético-político, la otra perspectiva requiere de la erradicación completa de la ética del discurso psicoanalítico. Mientras que Derrida y Major afirman que el aumento de la crueldad y la violencia se debe fundamentalmente al fracaso del psicoanálisis para dar abasto a los valores éticos, esta posición acepta la idea de que la ética, más que ser la solución más apropiada, constituye el núcleo del problema. Esto es compendiado por Jean Allouch en una réplica no comprometida y mordaz a la discusión pública del libro de Besserman Vianna durante el encuentro organizado por René Major y Elisabeth Roudinesco el 9 de febrero de 1997 en París (Allouch 1997).

Allouch argumenta que el psicoanálisis, en forma similar a la industrialización, electrificación e informatización de la sociedad occidental durante los siglos XIX y XX, está sufriendo una "etificación" progresiva la cual transforma subrepticamente su discurso en una ideología política, y relega sigilosamente los principios de su práctica clínica a los archivos del olvido. Con respecto al lema de Pro Ética "A través de ética, para la ética", Allouch contiene que es por supuesto imposible estar en contra de la ética. ¿Quién se atrevería a decir que la ética debe ser abolida, que la consideración de derechos, normas y valores no tiene relevancia del todo dentro de una comunidad de ciudadanos?

Sin embargo, estar a favor de la ética no excluye la posibilidad de una violación a los derechos humanos. Como lo indicó Lacan en *Kant with Sade* (*Kant con Sade*): "Uno debería meramente echar para atrás la mente propia... a la doctrina de la cual el mismo Sade funda el reino de sus principio. Es aquella de los derechos humanos. Es porque ningún hombre puede ser propiedad de otro hombre, ni tampoco en ninguna manera ser su prerrogativa, que no puede hacer esto su pretexto para suspender el derecho de todos a disfrutarle, cada uno de acuerdo a su gusto" (Lacan 1989[1962]:59-60, traducción modificada).

Similarmente, al final de su Seminario XI, y después de haber considerado la doctrina kantiana a lo largo de su seminario sobre éticas del psicoanálisis (Lacan 1992[1959-60]), Lacan concedió que la teoría de Kant "culmina en el

sacrificio, estrictamente hablando de todo lo que es objeto de amor en la ternura de un humano - Yo diría, no solo en rechazo al objeto patológico, sino también en su sacrificio y asesinato” (Lacan 1994[1964]:275-276).

Al apoyar, al estilo derridiano, un renacimiento de la ética como respuesta al problema de violencia y crueldad, uno debe también tratar de contrarrestar el mal con un medio que ya es intrínsecamente parte de él. Solo aquellos que piensan que la crueldad es sinónimo de amoralidad, una falta de ética constitutiva, y una ausencia de valores radical, pueden llegar a creer que la ética es la solución al problema del mal. Pero, ¿no sirve el mal un propósito radicalmente ético? ¿No incorpora el mal una dimensión profundamente ética? En respuesta a la pregunta de Hendrickx de cómo puede la humanidad ser aliviada de su rapacidad visceral, Yerodia declaró: “Me gustaría invitar a la humanidad a tomar un lugar en mi sofá psicoanalítico. Tal vez yo pueda aliviarlos de sus instintos bestiales, o sus ansias beligerantes... Tenemos que crear un nuevo tipo de ser humano, con valores diferentes a la posesión y codicia. Las posesiones, hasta en el amor, no son el bien mayor” (Hendrickx 2001:47). ¿Quién no reconocería en esta declaración la intensidad de un compromiso ético serio? ¿Quién se atrevería a afirmar que la ética de Yerodia no lo asistía a seguir el camino de la crueldad?

En la crítica de Allouch, la proposición de Pro Ética de avanzar la ética como medio a un fin (igualmente ético), va más allá que su ambición de alcanzar nuevas metas éticas. Interpretando el lema de Pro Ética como una concepción particular del encuadre psicoanalítico, Allouch afirma que la promoción de la ética como medio, inevitablemente conduce al deterioro del psicoanálisis en una forma de tratamiento moral (Allouch 1997:32-33).

En cartas de Freud a James Jackson Putman y en sus intercambios con Oskar Pfister, Allouch encuentra evidencia imponente suficiente que prueba que el fundador del psicoanálisis desaprobaba vehemente, cualquier intento de concebir el tratamiento psicoanalítico como una empresa moral. Ni en sus resultados ni en su técnica, la invención de Freud califica como un procedimiento ético. Por más que la propia teorización de Derrida respalde la iniciativa de Pro Ética, el mero pensamiento de un psicoanálisis derridiano se convierte en una contradicción: el psicoanálisis es reemplazado por un nuevo tipo de terror moral, y los actos del clínico se vuelven no más que una imposición de normas y valores, derechos y deberes.

Finalmente, Allouch reconsidera la vejada cuestión en cuanto a si deberían los psicoanalistas excluir de su propia consulta a los torturadores (Ibíd.: 119-126). Trayendo a colación la declaración de la SPRJ de que “el psicoanálisis está en completa contradicción con la práctica de la tortura, cualquiera que esta sea” (Besserman Vianna 1997:148), él señala que cualquier psicoanalista que sostenga esta frase se excluye instantáneamente para conducir sesiones psicoanalíticas:

“Para mencionar solo un caso, ¿qué haría un psicoanalista que firma

semejante declaración pública cuando asuma, a fin de aliviar de su síntoma a esta mujer obsesiva que una vez fue el objeto de la presentación clínica de Lacan y que dijo (este era el síntoma en cuestión), que le sacó las uñas a su hijo para obtener sangre y no sin disfrutar de tal acto? Este analista sólo podría negarse a admitirla, de hacerla a un lado, haciéndose él mismo a un lado, fallando que él podría llegar a ser parte de la tortura.”(Allouch 1997:120)

Allouch entonces se rehúsa a considerar lo que escribí arriba como la ética de abandono o exclusión. Porque semejante decisión puede descansar solamente en la evaluación moral del psicoanalista sobre el paciente que encara, lo cual es precisamente lo que socava el carácter esencial “no juzgador” de la posición psicoanalítica. En una intervención reciente, Miller afirmó algo similar al declarar que “no hay contraindicaciones para el encuentro con el psicoanalista” (Millar 2000:71).

A diferencia de Derrida y Major, quienes extienden los límites del psicoanálisis en dirección a la ética, la política y la ley, Allouch procede a proteger el discurso psicoanalítico contra los múltiples espectros que puedan irrumpir su integridad clínica. En este sentido, él opera con base en la inclusión y exclusión, aunque estos aplican a discursos diferentes a los de personas e instituciones. Más aún, el proyecto de Allouch de “des-etificación” paradójicamente reafirma la inevitable interferencia de la dimensión ética.

Argumentando que con el surgimiento del psicoanálisis derridiano la ética ha suplantado al superyo, el campo social ha reemplazado al caso clínico, el conocimiento ha sido sustituido por el método, y el psicoanálisis se ha desintegrado en una nueva ideología, Allouch sin quererlo se casa con una doctrina ética. Proclamar impávida y provocativamente que no existe cosa tal como una ética psicoanalítica, es una declaración ética en si misma, que demuestra la imposibilidad de situarse uno mismo “fuera de los principios éticos.” Dado que la ética está íntima ligada a las facultades de conciencia, culpa, y moral, puede decirse que el proyecto de Allouch ejemplifica claramente la imposibilidad fundamental de escapar a las restricciones del superyo.

Más allá de la propuesta de Derrida y el programa des-etificador de Allouch, se puede delinear una tercera solución al problema de la violencia. Esta solución conlleva una reformulación fundamental del campo total de la ética, y ha sido defendido acuciosamente por Alain Badiou en un pequeño tratado sobre la relación entre la ética y el mal (Badiou 2001[1993]).

Badiou repudia todos y cada uno de los avatares de lo que él condescendentemente designa como una ideología ética contemporánea: ética médica, bioética, ética profesional, humanitarismo, la doctrina de los derechos humanos, la victimización del ser humano, el respeto por las diferencias étnico-culturales, relativismo cultural, etc. Y, aunque él no lo menciona explícitamente, podemos asumir que a Badiou no le molestaría ver la lista completa con el paradigma Derrida-Major de un nuevo discurso ético sobre la ética.

En un ataque a algunos de los más preciados principios éticos de la sociedad occidental, Badiou argumenta que nuestra obsesión global con prevenir la explotación de una persona (o grupo de personas) por parte de otra persona (o grupo), emana de un deseo conservativo de preservar un status quo político e intelectual, y rejuvenece los antiguos temas teológicos y metafísicos sobre caridad, compasión, filantropía y amor fraternal.

De acuerdo con Badiou, la ideología ética contemporánea está enteramente orientada a la erradicación de toda forma de pensar innovadora, toda instancia de acción militante progresiva, toda libertad radical de expresión. Incluso en vez de rechazar del todo a la ética, Badiou desarrolla un concepto alternativo de ética, que no inhibe sino estimula la fidelidad de los seres humanos a las verdades singulares que los elevan más allá del conocimiento aceptado (y socialmente sancionado) de sus situaciones.

Contrario a la mayoría de las teorías éticas tradicionales, Badiou no conceptualiza la ética como un arma para detener la postulada primacía del mal. La ética sirve al para asegurar que los seres humanos se mantengan leales a la causa militante de asumir las consecuencias de un evento veraz. El mal, entonces, se vuelve un fenómeno secundario, algo que solo puede definirse una vez que los seres humanos se han comprometido a la ética de las verdades. O, como lo pone Badiou:

“Es a partir de nuestra capacidad positiva para el Bien, y por tanto, de nuestra forma de tratar las posibilidades, rompiendo sus límites, así como nuestro rechazo a la conservación, incluyendo la conservación del ser, que identificamos el Mal - no viceversa.” (Ibíd.:16)

Para Badiou, la única función de la ética es garantizar que el hombre o la mujer perseveren en su lealtad a la veracidad del evento en el cual él o ella está involucrado/a. Por consiguiente, la ética converge en la máxima “Sigue adelante” (Ibíd.:53) o “Continúa siendo este ‘alguien’, un animal humano entre otros, el cual, con todo, se encuentra capturado y desplazado por el eventual proceso de la verdad” (Ibíd.:91). El mal se establece solo cuando los seres humanos ceden a las presiones (externas o internas) que los obligan a renunciar a su fidelidad a la verdad de un evento (traición), cuando equivocan un evento falso por uno verdadero (simulacro, alucinación) o cuando comienzan a creer en el poder absoluto de la verdad (terror). Estas ocurrencias de maldad no son externas al curso de la acción humana innovadora, sino inherentes a la ética de verdades. La ética se opone al mal sólo en la medida en que busca mantener las verdades contra la implacable amenaza de traición, alucinación y terror.

Como Allouch, Badiou percibe la ideología ética actual como una fuente aprobada, si no irreconocida, de violencia consensual. Sin embargo, a diferencia de Allouch, él no está preocupado únicamente por denunciar la “etificación” del psicoanálisis; al contrario, su blanco principal es el involucramiento imperialista de comités, de buena fe y bien intencionados, con la

emergencia de eventos veraces e innovadores, y con “todas las formas de resistencia a la hegemonía del mercado global” (Badiou 2001[1998]:106). Como tal, Badiou hace campaña para la abolición de la OTAN, de la Corte Internacional de los Derechos Humanos, y de la intervención occidental en los conflictos sociopolíticos alrededor del mundo. A diferencia de Allouch, Badiou no cree en la necesidad de implementar una completa evacuación de la ética; es solo la ideología ética la que necesita ser neutralizada en vista de su reemplazo por una ética de verdades o una ética de lo real (Badiou 2001[1993]:52; Zupancic 2000).

¿Cómo afecta, la filosofía radical anticapitalista de Badiou a la ética del psicoanálisis? Primero que todo, Badiou no encubre su deuda a las elaboraciones de Lacan sobre ética en su Seminario VII (Lacan 1992[1959-69]), como es evidente por el siguiente pasaje:

“[Consistencia] es someter la perseverancia de lo que es conocido a una duración que es peculiar a lo no conocido. Lacan llegó a este punto cuando propuso su máxima ética: “no ceder a tu deseo”. Dado que el deseo es constitutivo al sujeto del inconsciente, éste es entonces, lo no conocido por excelencia, de forma tal que “no te rindas en tu deseo” en realidad significa: “no te rindas a esa parte de ti mismo que no conoces. (Badiou 2001[1993]:47)

Para Badiou no hay diferencia irreconciliable entre lo que aduce como la máxima ética de Lacan y sus propios preceptos de “Continúa” y “Sigue adelante”. Además, el hecho de que no incluya referencia al psicoanálisis al formular estos imperativos, no implica que no puedan aplicarse a los principios del tratamiento psicoanalítico. Los axiomas éticos de Badiou están hechos para ser universales, a pesar del hecho de que toda verdad y situación necesitan ser evaluadas en su singularidad. Derivada del psicoanálisis lacaniano, la ética de Badiou, así da un giro completo en su expresión formal de un principio ético con valor universal, igualmente aplicable a situaciones dentro y fuera del campo del psicoanálisis.

Por toda su soberbia originalidad y su irreverencia militante por la “etificación” contemporánea de nuestras condiciones de vida, la ética de Badiou está basada en un malentendido crucial. Además de cualquier otra cosa que distinga su trabajo del de Lacan (Zizek 1999:127-170), Badiou interpreta erróneamente las formulaciones de Lacan al final del Seminario VII, como si tuvieran la estructura de una regla ética universal. Ni en este Seminario ni en ningún otro texto produce Lacan la máxima ética “ne pas céder sur son decir”. En vez de definir un imperativo ético, Lacan lanza, “en forma experimental” y “como paradojas”, las siguientes proposiciones:

“Desde un punto de vista analítico, lo único de lo que uno puede ser culpable es de fundamento al propio deseo [d’avoir cédé sur son decir]. Sea que esto es admisible o no en una ética dada, esa proposición expresa muy bien algo que observamos en nuestra experiencia. En el

último análisis, de lo que un sujeto se siente realmente culpable cuando manifiesta culpa, en el fondo, siempre tiene que ver - siendo admisible o no para un director de conciencia - con la extensión a la cual le ha dado fundamento relativo a su deseo." (Lacan 1992[1959-60]:319)

Primero que todo, Lacan indica que estas proposiciones son paradójicas. ¿Por qué? Por la simple razón de que la culpa es tradicionalmente entendida como algo que surge como resultado de la indulgencia inapropiada sobre sus ansias lascivas, el fracaso propio en resistirse a hacer exactamente lo que se supone que uno no debe hacer, o, para ponerlo en términos más generales, el "hacer" de uno frente a la imposición de un "no hacer". A la luz de esta concepción clásica de culpa, las propuestas de Lacan son paradójicas, porque invierten completamente nuestra perspectiva. En el parecer de Lacan, la culpa no surge porque uno haya actuado sobre un deseo al cual no debía entregarse, sino porque uno se ha abstenido de satisfacer un deseo sobre el cual uno debía actuar.

La razón por la que los sujetos renuncian a su deseo ya ha sido escrita por Freud en "El malestar en la cultura" (Freud 1930a). Fracasamos en la satisfacción de nuestro deseo debido a nuestro cruel Superego, lo que a la vez explica por qué recibimos a cambio culpa (Miller 1992:15). Sin embargo, Lacan no afirma que el resultado lógico de su paradoja ética, sea que uno debe siempre luchar por la satisfacción; él no pretende que el pináculo de la conducta ética coincida con el exorcismo de la culpa, con la destrucción del Superego. Al contrario, él está inseguro si sus proposiciones realmente califican en un marco ético, y parece no importarle si serían admisibles o no. Lacan está primordialmente preocupado por transmitir una observación clínica, sin tomar en cuenta a sus implicaciones éticas más allá del consultorio psicoanalítico.

Por cuanto la proposición de Lacan puede ser usada como una prescripción ética para el psicoanalista - el analista no debe ceder en su deseo como analista - esto no comunica una ética de deseo (psicoanalíticamente iluminada) (Miller 1983:65). Al transformar la tentativa declaración clínica de Lacan en un postulado ético universal, Badiou y otros (Zizek 1989:3) radicalizan entonces y aniquilan la singularidad de la experiencia psicoanalítica. Más aún, cuando los preceptos "No te rindas en tu deseo", "Sigue adelante" y "Continúa siendo este alguien" son presentados como máximas formales universales, (Badiou 2001[1993]:91) inmediatamente sacan a luz el otro lado obscuro de toda imperativa categórica que sigue los principios kantianos de universalidad e incondicionalidad.

La prescripción ética "No cedas en tu deseo" oculta un precepto perverso de disfrutar - un mandato a buscar satisfacción sin tomar en cuenta los derechos de las otras personas o las objeciones del ambiente social. Expuesto en esta obscena implicación dialéctica, el postulado "No cedas en tu deseo" ilustra como un imperativo categórico kantiano puede dar nacimiento al acto de terror más extremo. O, como alguien lo puso en una manera más ingenua, pero también persuasiva: "[E]l precepto ["No

cedas en tu deseo”] puede bien definir una condición negativa necesaria para una ética; en otras palabras, rendirse en el deseo puede no ser una posición ética. Esto no implica, sin embargo, que esta sea una ética suficiente.

¿Qué tal si mi deseo (por ejemplo) es exterminar a los bosnios o a los tutsis?” (Thormann 2000). Siempre está la posibilidad de que distinciones éticas categóricas entre lo bueno y lo malo, sean kantianas o aristotélicas, psicoanalíticas o teológicas, giren hacia pasiones lógicamente indeterminables de lo hermoso y lo feo. Siempre está la posibilidad de que un juicio ético categórico, ramifique en cualidades estéticas del gusto, más allá de los límites de lo bueno y lo malo.

Esta transformación peculiar de ética formal en estética violenta, fue capturada perfectamente en el relato de Hilsum sobre la conferencia de prensa de Yerodia durante el verano 1998. Mientras la gente en las calles de Kinshasa estaba colocando llantas alrededor de los cuellos de los tutsis, Yerodia contempla los árboles florecientes y el canto de los pájaros. Es precisamente por este potencial surgimiento de terror sublime que Lacan decidió escribir *Kant with Sade* (Lacan con Sade 1989[1962]).

La ética de verdades de Badiou definitivamente sirve al propósito de desafiar la ideología ética del imperialismo occidental teológicamente fundada, incluyendo su victimización generalizada de la humanidad y su respeto hipócrita por las diferencias individuales; pero este propósito no excluye su potencial ético para fomentar arranques egoístas ilustres de pasión violenta, en oposición a todo objeto “patológico” y a toda circunstancia empírica.

En la teoría de Badiou, la radical destitución del psicoanálisis a favor de un formalismo ético puro, no es tan diferente de aquella que ocurre en el paradigma Derrida-Major de supraética: ¿Sería tan ridículo argumentar que la ética de Badiou, en su violento antihumanismo, antiliberalismo, y antiamericanismo, ejemplifica en sí misma la dialéctica obscena debajo de la ideología ética que él tan apasionadamente busca condenar?

¿Sería totalmente irracional implicar, que la violencia ética que Badiou busca denunciar en el contragolpe global a toda búsqueda militante de un curso de acción innovador, vuelve paradójicamente, en la justificación implícita de la violencia difundiendo sus propias máximas éticas?

Y si tanto el paradigma Derrida-Major como la ética de verdades de Badiou coinciden con la destitución del psicoanálisis, ¿implica esto que el proyecto des-etificador sea la única opción posible?

Pasos hacia una alternativa

En este punto, puede valer la pena recordar las cuestiones fundamentales implicadas en el argumento de mi texto. Tanto el caso de Yerodia Abdoulaye

Ndombasi, como el de Amilcar Lobo, demuestran que el psicoanálisis no parece excluir la posibilidad de utilizarse para propósitos de crueldad psíquica, violencia interpersonal y genocidio. “Un psicoanalista debe rechazar a la chusma... Cuando hay chusma, uno debe condenarlos a ser chusma, y el psicoanalista nada puede hacer... Soy un psicoanalista, sé lo que es la exclusión,” le declaró Yerodia a Gourevitch. “Como psicoanalista, él [Lobo] es responsable por el “monitoreo” de la salud mental de la persona en tortura y de extraerle las confesiones, de la mejor manera,” reveló el contribuyente a Voz Operaría.

Si el psicoanálisis es, por lo menos de acuerdo a Derrida (2000:12), el único discurso contemporáneo capaz de reclamar la cuestión de la crueldad (psíquica) como asunto propio, las historias de Yerodia y de Lobo-Cabernite transforman esta declaración en un asesoramiento demasiado cínico del poder del psicoanálisis. Por lo tanto, la cuestión es si, en vista del potencial intrínseco de la ética de violencia, sólo puede resolver el problema de la crueldad, una des-etificación radical, dentro y fuera del discurso del psicoanálisis.

Como en numerosas ocasiones subraya Allouch en su crítica al libro de Besserman Vianna, Freud no creía que el psicoanálisis fuera capaz de crear mejores seres humanos. A diferencia de Yerodia, quien ponderaba la posibilidad de aliviar a la humanidad de sus “instintos bestiales” y “ansias beligerantes”, y quien reflexionaba sobre la creación de “un nuevo tipo de ser humano en su sofá psicoanalítico” (Hendrickx 2001:47), Freud era extremadamente pesimista:

“Lo indigno de los seres humanos, incluyendo a los analistas, siempre me ha impresionado profundamente, pero, ¿por qué deberían de hecho, ser mejores las mujeres y hombres analizados? El análisis obra a favor de la integración, pero no obra en sí mismo a favor de la bondad... Yo siento que uno pone un peso muy grande sobre el análisis cuando uno pide que éste realice cada uno de sus ideales más queridos.” (Hale 1971:188)

En el Seminario VII Lacan se adhirió en grande al pesimismo de Freud al descartar los ideales del amor, autenticidad, independencia y el Bien Soberano como faros guías para una ética de psicoanálisis (Lacan 1992[1959-60]:1-15). Aún debido al escepticismo general de Freud hacia la ética, él no podía confiar en un simple retorno a Freud a fin de definir una ética del psicoanálisis.

También es interesante observar aquí, que la única fórmula freudiana que podría posiblemente merecer el estatus de máxima ética, la famosa *Wo Es war soll Ich werden*, no aparece del todo en el Seminario VII de Lacan. Cuando Lacan se refirió al axioma cinco años después en “Science and Truth” (Ciencia y Verdad), él no lo interpretó como un postulado ético, sino como un principio teórico paradójico que representa el peculiar proceso de la causación del sujeto.

Observando la estructura gramática del lema de Freud, Lacan indicó que “al abordarlo al revés”, e “invirtiendo su dirección”, al leerlo como *Ich soll werden*

wo Es war, este imperativo misteriosamente “me presiona a asumir mi propia causalidad” (Lacan 1989[1965]: 12-13, traducción modificada).

Hablando generalmente, el Seminario VII de Lacan es bastante decepcionante en términos de su contribución a una ética del psicoanálisis. Los lectores de Lacan de todas las especies, han considerado al Seminario VII como una reflexión larga y tortuosa, culminando en la máxima ética “no te rindas en tu deseo”, aunque, como lo expliqué arriba, esta interpretación se basa en un profundo malentendido del argumento de Lacan. Considerando los serpenteos de las exploraciones de Lacan en su seminario de 1959-60, no es por accidente que él mismo estuviera seriamente insatisfecho con el resultado de *The Ethics of Psychoanalysis* (La Ética del Psicoanálisis).

Trece años después, en las frases introductorias del Seminario XX, Lacan concedió: “Pasó que yo no publiqué *La Ética del Psicoanálisis*... Con el paso del tiempo, aprendí que podía decir un poco más sobre ésta. Y luego me di cuenta de que lo que constituía mi curso era algo como “No quiero saber nada sobre ella” (Lacan 1998[1972-73]:1). La última confesión está completamente a favor de continuar en la desgana profundamente arraigada de Freud, en convertir el psicoanálisis en una disciplina ética, o incluso éticamente fundada.

A lo largo de su Seminario XX el mismísimo Lacan fue leal, en ese caso, a su sesión inicial, pues a pesar de una astuta discusión sobre Aristóteles y Freud, el seminario no contribuyó nada nuevo para la ética del psicoanálisis. La única declaración que Lacan dio sobre el tema de la ética durante los 70's, está contenida en una afirmación por Televisión: “[La tristeza]... es simplemente una falla moral...: un pecado, lo que significa una debilidad moral, que está en última instancia localizada solo en relación con el pensamiento, esto es, en el deber del ser bien hablado, (devoir de bien dire), encontrar el camino de uno en lo que se refiere al inconsciente, la estructura” (Lacan 1987[1974]:26). Aquí, Lacan favoreció una ética del Bien Hablado, pero, ¿Puede este principio bastar como punto de partida para la ética del psicoanálisis por parte de Lacan? Y, si es así, ¿por qué Lacan se abstuvo de detallar sus implicaciones para el deseo del analista, la dirección del tratamiento, la meta del psicoanálisis, el atravesamiento de la fantasía, el proceso de la destitución subjetiva, la transmisión del psicoanálisis, la organización del pase, etc?

Aunque Miller (1983) ha argumentado que la ética del Bien Hablado constituye una base suficientemente sólida para construir una ética del psicoanálisis y ha ido efectivamente tan lejos como para decir que conforma todo aspecto sobre el tratamiento psicoanalítico, yo preferiría tomar las palabras de Lacan, en su Seminario XX, en valor nominal, y continuar considerando la idea de que él no quería saber nada sobre esta. Parfraseando el título de un famoso tratado de Lamennais, me siento fuertemente inclinado a plantear que, después del seminario de 1959-60 sobre ética, Lacan estaba en grandes aprietos para aclarar el terreno para la producción de un “ensayo sobre la indiferencia en asunto éticos.”

Tal actitud de indiferencia no se iguala de ninguna manera, a la campaña de Allouch para la des-etificación del psicoanálisis. Por tanto Allouch está entusiasmado por erradicar la ética del psicoanálisis completamente, la posición lacaniana, si merece ser designada como tal, no favorece la exclusión de la ética, ni tampoco evita la trampa de un resurgimiento insidioso de la ética por la puerta trasera. La posición lacaniana ni aprueba ni rechaza a la ética como herramienta operativa para la dirección del tratamiento. Después de todo, si la ética es una transformación del Superyo, no es deseable incrementar su esfera de influencia, pero es igualmente imposible escaparse. La posición lacaniana, por consiguiente, meramente reconoce que el Superyo es operativo y permanece indiferente a sus seducciones ocultas.

¿Implica esto que el “no querer saber nada sobre esto”, parafraseado como una “indiferencia en asuntos éticos,” le deja la puerta bien abierta para que el psicoanálisis se utilice para propósitos de crueldad psíquica, violencia y genocidio?

Como señalé anteriormente con referencia a Freud, el psicoanalista no posee las llaves al paraíso. Él o ella no pueden garantizar que aquellos que pasen por el dispositivo analítico, van a salir como mejores personas, aún cuando comiencen a practicar como psicoanalistas. Incluso un supervisor no puede garantizar que su supervisado o supervisada, no sobrepasará los límites un tratamiento propiamente psicoanalítico, ni mucho menos que él o ella siempre dará al psicoanálisis su mejor uso.

En una entrevista reciente con Anne Dufourmantelle, Miguel Benasayag, un antiguo guerrillero argentino guevarista que fue torturado en una prisión militar por días, antes de escapar a Francia y entrenarse como un psicoanalista lacaniano, cuestiona la neutralidad sacrosanta de la posición analítica, y defiende en lugar de ello, una ética de recepción (*accueil*) y aceptación (*prise en charge*) (Benayasag 2001:203-204). Esta posición no me parece tan diferente, de lo abogado por Miller (2000) cuando argumenta que no debe haber del todo, contraindicaciones para un encuentro con un psicoanalista. Aún así, ¿por qué es necesario enfrentar con la ética, esta posición psicoanalítica de aceptación y recepción incondicionales, discurso que está inexorablemente ligado a la práctica de prescripción y codificación?

No parece haber razón alguna, para poner la oferta irrestricta de tratamiento clínico por parte de un analista, bajo la bandera de los derechos y deberes. Más aún, Benasayag también redime de la necesidad de integrar su trabajo psicoanalítico con una ética de libertad (Ibíd.:201-202), lo que comprueba que su ética de aceptación no excluye la adopción de una postura prescriptiva por parte del analista, sin importar qué tan liberadores puedan ser los efectos de esta postura. La indiferencia de Lacan en materias éticas, refleja una evasión radical de tales prescripciones, lo que también implica que él no concibe el fin (las metas, objetivos) del psicoanálisis en términos éticos.

Desde el principio de los 50's en adelante, Lacan procuró salvaguardar el

psicoanálisis contra su deterioro potencial en una práctica reeducativa, ingeniería conductista, expiación religiosa y, podemos agregar, terror moral y crueldad psíquica, por medio de una ruta completamente diferente. Las contribuciones principales de Lacan aquí son de naturaleza técnica (en vez de ética) y se refieren a tácticas de interpretación, estrategias de manejo de transferencia, el deseo y conocimiento del psicoanalista, y, de mayor importancia, la formalización de la experiencia psicoanalítica.

En esta concepción técnico-lógica de la economía psicoanalítica, el trabajo (como lo ilustra Freud en su noción de traslaboración [working-through] no es acumulativa, ni "sacrificativa". Es una actividad que no contribuye ni a la institucionalización ni jerarquización del conocimiento, ni a su evacuación. Aquí trabajo se refiere al reconocimiento de la brecha constitutiva que subyace en toda forma de conocimiento, lo que implica que el conocimiento no puede ser utilizado como una doctrina, ni dentro ni fuera del discurso del analista.

La realización de esto por parte de Lacan, que a la larga converge en la estructura formal del discurso analista (Lacan 1991[1969-70]), tiene consecuencias tanto clínicas como institucionales. En un nivel clínico, el analista también debe trabajar a través del conocimiento, en orden de descubrir su punto de imposibilidad, así como para prevenir que cualquier analizado se convierta en un caso y sea amansado por la doctrina psicoanalítica. En un nivel institucional, la organización psicoanalítica tiene que derribar todas las estructuras jerárquicas y disciplinarias, lo cual no debe ser leído como una trasgresión de límites, sino como una nueva búsqueda de rigor. El resultado radical de esta búsqueda psicoanalítica constitutiva de la brecha intrínseca en el conocimiento, es que otras disciplinas (ética, política, economía, etc.) no tienen nada que aprender del psicoanálisis, aparte de las fisuras dentro del proceso de aprendizaje mismo. Kuala Lumpur-Melbourne, 13-20 junio del 2001

Bibliografía:

- Allouch, Jean (1997) *L'éthification de la psychanalyse - Calamité*, Paris: E.P.E.L.
- Badiou, Alain (2001[1993]) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, London-New York NY: Verso.
- (2001[1998]) 'Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou', in *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, London-New York NY: Verso, pp. 95-144.
- Benasayag, Miguel (2001) *Parcours. Engagement et résistance, une vie. Entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Paris: Calmann-Lévy.
- Besserman Vianna, Helena (1997[1994]) *Politique de la psychanalyse face à la dictature et à la torture. N'en parlez à personne...*, Paris: L'Harmattan.

Caro Hollander, Nancy (1992) 'Introduction', in Marie Langer, *Motherhood and Sexuality* (1951), trans. Nancy Caro Hollander, New York NY: The Guilford Press, pp. 1-21.

Derrida, Jacques (1995[1981]) 'Geopsychoanalysis: `... And the Rest of the World', trans. Donald Nicholson-Smith, *New Formations*, 26, pp. 141-162.

-- (2000) *Etats d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris: Galilée.

Freud, Sigmund (1915b) 'Thoughts for the Times on War and Death', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 14, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, pp. 273-302.

-- (1920g) 'Beyond the Pleasure Principle', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 18, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, pp. 1-64.

-- (1930a) 'Civilization and Its Discontents', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 21, London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, pp. 57-145.

-- (1933b) 'Why War?', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 22, London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, pp. 195-215.

Gourevitch, Philip (2000) 'Forsaken', *The New Yorker*, 25 September, pp. 53-67.

Hale, Nathan G. Jr (1971) (ed.) *James Jackson Putnam and Psychoanalysis: Letters between Putnam and Sigmund Freud, Ernest Jones, William James, Sandor Ferenczi, and Morton Prince, 1877-1917*, trans. Judith Bernays Heller, Cambridge MA: Harvard University Press.

Hendrickx, Wilfried (2001) 'Kuifje in Congo (1): Oog in oog met het monster', *Humo*, 27 februari, pp. 42-47.

Herbert, Ross (1998) 'Rebel Suspects Die at Hands of Mob in Congo', *The Independent on Sunday*, 30 August.

Hilsum, Lindsey (1998) 'Congo Turns Wave of Hate against Invaders', *The Observer*, 30 August, p. 17.

Lacan, Jacques (1987[1974]) 'Television', trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss & Annette Michelson, *October*, 40, pp. 7-50.

-- (1989[1962]) 'Kant with Sade', trans. James B. Swenson Jr., *October*, 51, pp. 55-75.

-- (1989[1965]) 'Science and Truth', trans. Bruce Fink, *Newsletter of the Freudian Field*, 3(1/2), pp. 4-29.

-- (1991[1969-70]) *Le Séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris: du Seuil.

-- (1992[1959-60]) *The Seminar. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, Edited by J.-A. Miller, trans. Dennis Porter, London-New York NY: W.W. Norton & Company.

-- (1994[1964]) *The Seminar. Book XI: The Four Fundamental Concepts of*

Psychoanalysis, Edited by Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan, Harmondsworth: Penguin.

— (1998[1972-73]) *The Seminar. Book XX: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge (Encore)*, Edited by Jacques-Alain Miller, trans. Bruce Fink, New York NY: W.W. Norton & Company.

Langer, Marie & Armando Bauleo (1973) 'Algo más sobre la tortura', *Cuestionamos*, 2, pp. 93-94.

Major, René (1997) 'L'aloi', in H. Besserman Vianna, *Politique de la psychanalyse face à la dictature et à la torture. N'en parlez à personne...*, Paris: L'Harmattan, pp. 5-26.

— (2001) *Lacan avec Derrida: Analyse désistentielle*, Paris: Flammarion.

Miller, Jacques-Alain (1983) 'Pas de clinique sans éthique', *Actes de l'Ecole de la Cause freudienne*, 5, pp. 65-68.

— (1992) 'Duty and the Drives', *Newsletter of the Freudian Field*, 6(1/2), pp. 5-15.

— (2000) 'Contraindications to Psychoanalytical Treatment', trans. Bogdan Wolf, *Psychoanalytical Notebooks of the London Circle*, 4, pp. 65-73.

Plotkin, Mariano Ben (2001) *Freud in the Pampas: The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina*, Stanford CA: Stanford University Press.

Roudinesco, Elisabeth (1997[1994]) *Jacques Lacan*, trans. Barbara Bray, New York NY: Columbia University Press.

Thormann, Janet (2000) 'Psychoanalysts for Genocide', Paper presented at the Sixth Annual Conference of the Association for the Psychoanalysis of Culture and Society (APCS), Santa Barbara CA 3-5 November 2000, unpublished.

Valas, Patrick (1998) 'Le bras droit du dictateur de Kinshasa fut élève de Lacan - Mi-dire la vérité', *Libération*, 21 octobre.

Zizek, Slavoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London-New York NY: Verso.

— (1999) *The Ticklish Subject*, London-New York NY: Verso.

Zupancic, Alenka (2000) *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London-New York NY: Verso.

DAVID, BIEN VISTO Y OIDO

Juan Carlos Volnovich

-Vos, que sos psicoanalista (me dijo León Rozitchner, hace pocos días), decime: ¿de verdad creés que el psicoanálisis ayuda a la gente que sufre?

Hablábamos, como es natural, de la eficacia del análisis -la interminable aporía entre saber y curar- y de muchas cosas más.

-Sí, pienso que el psicoanálisis ayuda a la gente que sufre. Y, ¿sabés por qué? Porque soy psicoanalista de niños.

Claro que a León le importaba menos mi opinión que dejar caer una provocación para ponernos a pensar sobre el compromiso encarnado de nuestra práctica histórica; y a mí, me importaba más responder al desafío que dudar de mis certezas. No obstante, fue esa pregunta la que me llevó a reflexionar sobre David.

El Dr. David

Abro la puerta y frente a mí está David. Tiene ocho años. Atrás y más arriba, el papá. Cada cual con su ataché. Ceremonia analítica que se repite desde hace más de dos años.

-Vuelvo a buscarlo a las cinco- dice el papá, con una sonrisa cómplice. Y se va. Me descubro pensando por primera vez: "David se parece al papá". Lo que sigue, es el relato de una lucha entre la previsible compulsión repetitiva y lo imprevisible del análisis.

David entrará al ¿consultorio?, pasará indiferente frente a una caja que contiene infinidad de "recetas médicas", testimonio del trabajo en sesiones anteriores, abrirá su ataché, sacará sus ¿juguetes?, su guardapolvo de médico, la sábana que extenderá sobre la "camilla", el tensiómetro, el estetoscopio, el termómetro, la linterna "para mirar las cavidades" y la jeringa descartable. También, la lapicera -"Parker", claro está- y las hojas que doblará para cortarlas en piezas menores: son los "recetarios" que pondrá en el escritorio, prolijamente, al lado del sello a presión.

Todo un ritual que se reitera, casi sin modificaciones, desde hace varios meses.

-¿Vamos a jugar al doctor?- me dice, como si yo ignorara la finalidad de tamaño despliegue-. Primero, vos sos el doctor y yo el paciente. Hoy yo estoy muy enfermo. Vos me revisás, me tomás la presión (no te olvides de la presión, que es muy importante) después vamos al escritorio y me hacés la receta.

-¿Te voy a operar?

-¿Me lo decís de verdad o de jugando? ¿Me vas a operar de verdad? (con cierta angustia y dudando).

-¿Vos querés que te opere?

-De jugando, sí. De verdad, no. Si me operan, ¿mamá puede entrar al quirófano conmigo? Si no, no me dejo.

-David, las mamás no entran al quirófano.

-Pero si yo hago mucho lío, si grito y pateleo, si hago un berrinche bárbaro, la van a dejar entrar. Y si no, no importa. ¡Bueno! (como pasando a otra cosa): después, yo soy el doctor, y vos, el paciente. Me parece que vas a estar muy enfermo hoy. De la barriga, de la cabeza y hasta del dedo. Te voy a tener que sacar una radiografía.

Hechas las indicaciones se acuesta en el diván que, con la sábana, parece una camilla. Me pongo el estetoscopio y lo ausculto. (El estetoscopio no es otra cosa que un estetoscopio igual que los demás instrumentos, incluido el ataché de cuero.) Se pone el manguito del tensiómetro y oprimo la perilla. Abre la boca, le miro la garganta con la linterna mientras ensaya un “¡¡Aaah!!”. Agito el termómetro y se lo doy. Lo ubica en su axila y aprieta el brazo contra el cuerpo. Esperamos en silencio. Entonces se lo saca, me lo da y no pierde ni uno solo de mis gestos: mientras yo finjo mirar el nivel del mercurio contra la luz.

Después, frente a mí, en el escritorio, aguarda mi receta.

DAVID TIENE UN CUERPO ¿roto?

PAPASPIRINA

Le entrego la “receta” que lee casi de corrido, con la cabeza semigirada.

No puedo dejar de maravillarme y vuelvo a pensar en la sensación que tuve al abrir la puerta: “se parece al papá”. Me mira de costado. Con una sonrisa socarrona, me hace saber que le encantó lo de “papaspirina”. Sin darme tiempo:

-Ahora, vos sos el paciente y yo el doctor.
Cuando le toca escribir la “receta” pone:

VOLNOVICH

DAVISPIRINA

Y, después, oprime el sello con el nombre del padre, sus datos y el número de matrícula profesional.

David, prepsicótico y retrasado

David tenía seis años cuando lo vi por primera vez. Era un niño atípico. Apreciaciones estéticas aparte, más que feo era desagradable. Babeaba, se le escurrían los mocos por el labio y una expresión bizarra se afirmaba en su marcado estrabismo, interno y superior del ojo derecho, casi ciego. Con el ojo izquierdo ve mejor, pero tiene un escotoma papilar. Su cuerpo enclenque y desgarrado, sus movimientos torpes, testimoniaban una historia de “enfermizo”.

La mamá de David es una bióloga de reconocida trayectoria; y el papá, médico de mucho prestigio. Me consultaron, entonces, “porque, tal como dijeron, había llegado el momento en que David podía comenzar su análisis”. Y, “debía ser un analista varón”. Así los había orientado la psicoanalista que le hizo un psicodiagnóstico cuando tenía tres años y que, desde entonces, mantenía periódicas entrevistas con los padres. “Como él es prepsiótico, hasta ahora no estaba en condiciones de analizarse”. Por eso está, desde hace dos años, tratándose con un psicomotrista y, desde el año pasado, con una psicopedagoga que le ha diagnosticado un retraso intelectual. Retraso que desaconseja su incorporación al colegio. “Eso de la prepsicosis y el retraso es por todo lo que le pasó”.

Todo lo que le pasó

David nació en 1982. A su prematurez se le agregó la detección, a las pocas horas de nacido, de una estenosis pilórica por la que tuvo que ser intervenido quirúrgicamente. Simultáneamente, tuvo una complicación respiratoria y, durante semanas, corrió serios riesgos de morir. Fue sometido a innumerables pruebas diagnósticas y cruentos tratamientos.

Permaneció internado en un servicio de terapia intensiva durante casi dos meses.

El relato que los padres hacen de esta experiencia es francamente desgarrador. Les cuesta recrear el tormento en el que se vieron obligados a permanecer como testigos- arrancados del cuerpo mortificado de su hijo. Lo cuentan con mucho dolor:

-Yo siempre tuve una confianza- dice la madre-, una fuerza interior que me hizo saber y creer que David iba a vivir. Yo nunca claudiqué. En cambio, vos...- y se dirige al padre como pidiéndole disculpas por la infidencia.

-Yo, es verdad-continúa el papá llorando y absolutamente desconsolado-, por un momento preferí que se muriera para que no sufriera más.

-Además temíamos cómo iba a quedar. Ahora, usted verá, David no es igual a los otros chicos.

El papá de David, que es alto y lindo, se siente culpable por haberlo hecho así y por sentirse avergonzado de él y no querer mostrarlo: “Es muy diferente a mí”.

La mamá lo defiende, le tiene confianza y siente que su misión es la de motor protésico de este chico fallado de origen.

David mecánico. David maquínico

A los seis años, David no juega. No le interesan los juguetes. Tampoco se relaciona con chicos de su edad. Inquieto, agitado, torpe, presa de una actividad caótica y anárquica, es incapaz de saltar desde un escalón. No tolera estar

solo ni un momento y tiene serios problemas para dormir. Soldado como está-garantizada su existencia en función de la adhesión a la mamá, al papá y escasamente a algún otro adulto de la casa- cualquier amenaza o riesgo de separación lo empuja a un estado incontrolable de angustia y desesperación que supera todo lo imaginable.

No obstante, esta conducta inquieta, dispersa y desordenada coexiste con cierto nivel de “adaptación”.

Una especie de aceptación robótica de algunas reglas de cortesía. Reeducado, mecánico, su lenguaje fonográfico confunde al interlocutor. Hay algo en él de mimetismo adultomórfico, cierta impostura que cede ante cualquier experiencia de separación. Ante el menor amago de tener que sopor-tar la ausencia, David se desborda en ataques de una intensidad insoportable. Los padres le temen, claro, a estos episodios y han venido aceptando resigna-dos, sus funciones de cuidadores permanentes de un cuerpo de niño que se crió siempre enfermo. La mamá no puede ir al baño sin dejar la puerta abierta. El papá tiene que permanecer al lado de David hasta que se duer-ma. Jamás salen de noche. Sólo un adulto de confianza puede reemplazarlos de día. Curiosamente, esta tiranía de David cede sólo ante las actividades pro-fesionales de los padres. Siempre que se desarrollen durante el día. No pueden asistir ni dar conferencias por la noche y sólo turnándose les da “permiso” para asistir a las actividades en el extranjero.

La estrella de David

David nació en 1982. La mamá en 1942. La mamá de David es polaca. Judío-polaca.

La mamá de David nació en el campo de concentración de Plaszow. El comandante del campamento era Goeth. Goeth tenía un perro, Rolf, que comía judíos. La mamá de David no se acuerda porque era muy pequeña, pero la abuela sí.

Hablo, entonces, con la abuela de David.

Uno de los peores verdugos del campamento de Plaszow era el S.S. Willy. Como no conocían su apellido lo llamaban “Ojito” porque tenía un ojo postizo, de vidrio. Se decía que lo había perdido en el gheto de Varsovia, durante las luchas, y se vengaba de una manera atroz: azotaba en los ojos.

La celadora de Plaszow era la garconne Orłowska. Una mujer enorme que siempre portaba un látigo bajo el brazo. Pegaba a las mujeres hasta que perdían el aliento y se caían. Entonces, las arrastraba por el suelo.

Al día siguiente del Iom Kipur (el día del perdón) de 1942, la abuela de David escapó llevando en brazos a su hija recién nacida. Escapó con otras veinte mujeres de los cuarteles de Grzegórzki. No podían ignorar lo que confirmaron

varios años después: esa fuga desembocó en la masacre de sesenta personas, como escarmiento. El abuelo materno de David murió en el campo de concentración de Guendesdorf, en 1944.

Con su hermana y su hija recién nacida, la abuela de David cruzó a pie la Europa en guerra. Desde Francia se embarcó hasta la Argentina.

El rey David

¿Por qué está vivo David? ¿Por qué así, diferente de los otros chicos? Atípico.

Ese David que está vivo ¿es sólo eso? ¿Transacción entre la vida y la muerte? ¿Síntoma? ¿Resultado de una lucha sin cuartel entre la función materna, función narcisizante, y una estructura mortífera?

La madre de la madre de David ¿conservó la vida?, ¿capturó en las trampas del amor, con todas las fuerzas de su pulsión de vida, a su hija que capturó, a su vez (que conservó, diríamos) a David para perderlo: cuerpo mecánico?

Hay algo de robot en David. En el cuerpo conservado, está la vida preservada. Vida rescatada al precio de resignar lo deseante pulsional, lo humano. Humano que, ya se sabe, no es otra cosa que histórico. Cultural humano.

Hay, también, algo de humano en David. Algo maquínico. Es el niño que desborda, el que se hace oír. Hace oír su fracaso. No el que "hace mucho lío, grita y patalea o hace un "berrinche bárbaro" para que dejen entrar a la mamá cariamente, es cierto- distinguir cuándo es "de jugando" y cuándo "de verdad". Ese David, en todo caso, hace oír su falla. El otro, su fracaso.

¿Qué reivindica, mimético, copión, impostado, David cuando ¿juega? al doctor?

¿Qué denuncia?

La pérdida de identificación con el doble, la imposibilidad del narcisismo primario, la incapacidad de proyectar e identificar en el espejo, o en la sombra, el cuerpo fragmentado o el no-cuerpo, ya que nada indica que exista una totalidad segmentada digna de ser aprehendida. En el doble interdicto está presente la falla en el ser.

No se trata de una herida narcisista recibida en ese tiempo inicial que se eternizó. Más que herida, ausencia. Vacío que lo torna vulnerable, que lo expone al avasallante narcisismo materno. Es el relleno de ese vacío el que lo deja vivo, sí, pero "retardado y prepsicótico".

Cuando juega al doctor, cuando imita al papá, ¿qué pretende?, ¿qué otra cosa, sino ceder al padre la posición de sujeto activo y colocarse como objeto del mismo? Jugar al doctor es justamente eso: la estrategia salvadora por la

cual David se crea, se construye un doble y después se ubica como doble de su doble.

La construcción del doble se vuelve clave para la vida. Para conjurar la muerte, el doble enfrenta el sentimiento de aniquilación. Si pierde al papá, si deja de verlo o deja él de ser el papá, el doctor concreto, entonces, desaparece. Se evanesce o, acaso, reaparece con toda la intensidad de sus "ataques".

-Vuelvo a buscarlo a las cinco.

La sonrisa cómplice vehiculiza un mensaje: "¿Se acuerda de cuando no quería quedarse solo? ¿Cuando era imposible despegarlo porque se despar-ramaba en pedacitos?"

"David se parece al papá" es, en este contexto, toda una revelación. Marca el tránsito de este niño atípico, babeado y bizarro, a ese otro David que surge desde dentro del robot como un niño mirado. Mirado no como función escópi-ca, sino como compromiso pulsional. Descubierto.

David y Goliath

El nacimiento de David se inscribió en una historia personal y familiar que es, también, la nuestra.

Ese cuerpo dañado, ese bebé brutalmente torturado, mortificado para poder vivir, fue el espacio donde se encarnó la historia.

Ante tamaño daño narcisista, semejante omnipotencia.

La reiteración de la muerte asignada, otra vez, por el solo hecho de portar la estrella de David consumó, parecería, la tragedia y el milagro: hizo presente el desafío a la muerte y esa inquebrantable decisión de conservar, para sí, la vida. En el campo de concentración. En la sala de terapia intensiva'.

Retener vivo a su hijo se constituyó, así, en la propia trampa. Paradoja, donde, para que viva, hay que retenerlo y, si lo retiene, no vive. O sólo, como prepsicótico y retardado. Retener al hijo vivo, cuerpo robótico, o soltarlo para entregarlo a la muerte, deviene en dilema de hierro. Porque la mamá de David se casó muy joven. Tuvo un hijo y se divorció. Iair tiene ya veintiocho años y es oficial del ejército israelí. Son los otros, los árabes -la muerte dada a los otros- los que garantizan la vida.

Desde los diecisiete años, Iair vive en Israel y no fue ajeno a su decisión de emigrar (y a la de sus padres) el clima de violencia antisemita que los años de la dictadura militar impusieron a nuestro país.

Historia encarnada y transformada. "Es muy distinto a mí", dice el papá y eso es evidente, sobre todo por el estrabismo. Pero este David judío, además, no ha sido circuncidado. "¿Cómo íbamos a pensar en una agresión más a su cuerpo después de todo lo que había tenido que padecer?"

En el ojo estrábico, casi ciego de David, la historia hace coalescencia, telescopan las imágenes y se hace difícil distinguir momentos, sujetos, personajes, triunfos y castigos. En el ojo estraviado de David está el ojo de vidrio de Willy. Testimonio de una rebelión. Estrago producido por los que se resignaron a morir. Ese ojo condensa, entonces, la piedra certera arrojada en el gueto por quienes, desde su debilidad e indefensión, defendieron su vida (piedra que otro David ubicó en el ojo de Willy- Goliath) con el fracaso del proceso de arrojar la piedra fuera de sí. Es el fracaso del fort que preserva a Goliath de la piedra a él destinada, y es el castigo por haber osado vivir, azotes en los ojos, el que recibe David.

Y el espanto se repite cuando a los cuatro años David tiene que ser operado de los ojos para corregirle su estrabismo. Aun así, la desviación que queda como secuela reclama una nueva operación, que los padres se oponen a enfrentar, pero que David está dispuesto a negociar. Es él mismo quien lo trae en sesiones previas a la consignada en "El Dr. David". Quiere hablar de la operación que puede corregirle, definitivamente, el estrabismo. Último estigma aparente (ya que el ojo sólo tiene visión bulto) de la falla.

¿Es él mismo quien lo trae? ¿Para quién lo trae? ¿Voy a poder "operarlo"? ¿Voy a poder cortar, ayudar a abrir la soldadura para que emerja el espacio lúdico, simbólico, que permita decidir cuándo es "de verdad" y cuándo "de jugando"? ¿Habrà lugar para ese corte, para una "agresión quirúrgica" que inaugure un sistema de separaciones y de diferencias?

-¿Te voy a operar?

-Si me operan, ¿mi mamá puede entrar al quirófano?

-Las mamás no entran al quirófano.

David: visto y mirado

El nacimiento de David. Esa experiencia de origen, esa masacre, ensañada en el cuerpo indefenso, frágil, vulnerable, legalizó un vínculo de cuidados y atenciones que no le dieron tregua. Pero, esos cuidados del cuerpo del niño no siempre fueron acompañados por la pasión de verlo, por la pulsión de mirarlo.

Cuando la mamá me recuerda que David es "prepsicótico y retardado" - porque así lo vieron y así lo dijeron la psicoanalista y la psicopedagoga- lo que está diciendo es que él es como las doctoras lo ven.

Discutir aquí la importancia, la valoración del diagnóstico en la clínica, sobrepasa mi intención. A ello Jean-Louis Lang, y tantos más, le han dedicado eruditos estudios.

Acertado o equivocado, el diagnóstico que los padres reciben tiene un efecto y, mucho más, la decisión estratégica de postergar la iniciación de un

tratamiento psicoanalítico hasta que psicomotristas y psicopedagogos reeduquen al niño y lo “armen” como para que pueda “soportar” el análisis. Tal medida merecería, al menos, varios textos y muchas horas de polémica.

Ante ese diagnóstico -y dejando de lado todos mis conflictos ético-profesionales- me permito dudar, compartir mis dudas con los padres e insinuarles la posibilidad de mirarlo desde otro lado.

No me atrevería a decir que el deseo inconsciente de los padres es que David sea “prepsicótico y retardado”. Sí, que el niño ve poco, sólo de costado con un ojo, y casi nada con el otro. Pero a él, no lo ven mucho mejor.

Lo ven mal y lo muestran menos, porque en el ambiente familiar, con los amigos, “no hay chicos de su edad” y además “todos son genios que lo marginan y lo desprecian”.

Sólo cuando los padres pueden mirarlo, mirar con viveza y picardía, cambia su estrella; y David deja ese aspecto oligoide para convertirse en un niño atractivo, cariñoso y ocurrente.

El análisis de David

David sorprendió a los padres porque, desde la primera sesión, entró solo al consultorio (aunque lógico es dudar sobre si ese lugar era para él un consultorio, o si no era otra cosa que un consultorio médico). Esta conducta los desconcertó y desmintió la afirmación acerca de la absoluta incapacidad de David por despegarse. Incapacidad en la que se basaba, entre otras cosas, la indicación de postergar la iniciación de su escolaridad.

Durante las primeras sesiones se agita, grita, corre presa de una inquietud y una ansiedad desbordantes. Es incapaz de organizar el espacio, de armar un juego. No oye cuando le hablo.

De esta manera, David me hizo saber acerca de su incapacidad para contener las experiencias vividas. Con el despliegue de su excitación y su agitación intentaba organizar una salida defensiva frente a la angustia aniquilante. El estado de confusión en el que se incluía, disolvía malamente sus sentimientos de indefensión y desdibujaba abandonados de abandonantes, víctimas de victimarios, fantasía de realidad.

En las sesiones posteriores, comenzó a organizar el espacio y a desplegar algo que no me atrevería a llamar un juego; pero que sí tenía un sentido.



Sigmund Freud y su hija Ana, rumbo a Francia, Junio 1938

Descubre puertas y ventanas. Va al baño. Al principio, deja la puerta abierta y desde allí me habla. Después, cierra la puerta. Me pide que sea yo el que permanezca en el baño. Tímidamente al principio y luego con cierta audacia, salta. Salta de la tarima al suelo. Salta desde el marco de la ventana a la tarima y de ahí al suelo. Necesita que yo lo vea saltar.

Es verano, y la ventana que da al patio está abierta. Se instala en el marco de la ventana. Pasa sesiones enteras ubicado en el borde, en el marco. Sólo sale de allí cuando la sesión termina.

Observó a un carpintero que estuvo haciendo arreglos en su casa. Llega a la sesión con una caja de carpintero. Serrucho, regla, martillo, clavos. Todo “de verdad”. En la puerta, al despedirlo, la mamá se encoge de hombros, resignada.

Mientras le interpreto la necesidad de poder estar en un lugar que no sea “dentro” ni tampoco “fuera”; mientras le señalo las ganas que tiene de arreglar ese lugar para él, copiando lo que le vio hacer al carpintero, empieza a serruchar la madera de “verdad”. Se lo impido y recuerdo para mí aquello de la transferencia, donde todo pasa sin que nada pase.

La agitación y el desborde de las primeras sesiones dejan paso a un período en el que intenta construir un espacio propio. Su esquema corporal. Esquema corporal tan cambiante como la imagen inconsciente de su propio cuerpo.

En esta etapa, resalta el intento de eludir la angustia a través de exagerar la dependencia física respecto del papá. Necesita la presencia efectiva del papá. Lo busca en todo momento. Pide, exige ir al consultorio donde trabaja el papá y allí “se porta bien”. Se queda inmóvil, mirándolo como desde un palco avantscene siguiéndolo en todos los detalles. “Parece encandilado, hipnotizado”, dice la mamá. Esta es la imagen que nutrirá su ¿juego? en las sesiones. En realidad, no juega al doctor. Al principio es el doctor.

Está soldado al papá médico. Está adherido a un nivel de concreción que no deja espacio posible. Parecería que no hay ni una mínima brecha abierta a la abstracción.

No obstante, antes del año de comenzado el análisis, empezó a ir a la escuela. Se adaptó bien al régimen y a la disciplina escolares. Las maestras se quejaban porque sólo escribía si alguien “le estaba encima”. Podía hacerlo, pero se interrumpía. La mirada de la maestra lo cargaba de talento. Habilidades que se evanesían cuando nadie lo miraba.

Le comuniqué sobre un llamado de la mamá en el que me había hecho saber lo que pasaba en la escuela. Entonces necesitó demostrarme que podía escribir solo.

Descubre el espacio. Lo construye. Se apropia del espacio en viajes hacia ninguna parte. Sale y entra. Aparece y desaparece. Busca mi sorpresa, testimonio de su presencia. Busca la angustia frente a la ausencia. Sólo que ahora, es angustia soportable. Se desplaza por todo el departamento. Intercambia los papeles. Soy yo quien debe salir y esperar afuera. Cuando puedo entrar, me entrega la hoja que escribió en mi ausencia. Busca mi mirada de asombro.

Me muestra que es capaz de escribir solo, sin que yo lo mire. Para que yo lo vea.

Separarse y diferenciarse es el logro que permite la escritura. Escribe, espontáneamente, su nombre y el mío. (Me llama por el apellido, nada fácil para iniciados, y así lo escribe.) Después, escribe nombres de remedios. Aprende a leer y a escribir, casi exclusivamente, a través de nombres de remedios: penoral, diurético, trifacilina, aspirina. Escribe "mi mamá me ama" sólo por obligación y a regañadientes.

Escribe rápido y bien. Escribe palabras que su doble le dicta. Signos que él duplica hasta el cansancio. Palabras que le sirven de trampolín para la construcción propia de la lengua escrita.

Pasaron dos años desde que vi a David por primera vez. Tiempo en el que se abrió un espacio para que su historia pudiera ser hablada y escuchada. Para que su cuerpo pudiera ser construido y reconocido. Tiempo en que la historia, esa historia del campo de concentración, esa nuestra historia del terrorismo de Estado, la de la violencia del poder médico en la sala de terapia intensiva, aquélla de Israel en guerra, en definitiva: la historia del Otro, de alguna manera, pudo instalarse y ser dicha.

David puede ahora jugar al papá médico y el papá puede empezar a mirarlo y a mostrarlo. Cambia, entonces. Y cambia físicamente. Está lindo. Ya no babea, no se le escurren los mocos por el labio y fue adquiriendo un aspecto de niño sólido, viril, dulce. No ha vuelto a enfermarse. En los dos años que lleva su análisis, jamás faltó a una sesión. "Se parece al papá".

Pasaron ya dos años desde que vi a David por primera vez. Tiempo suficiente como para reflexionar si de verdad yo, que soy psicoanalista, pienso que el psicoanálisis puede ayudar a la gente que sufre.

Hace ya varios años, Marie Langer, reflexiva, se colgó del brazo de un psicoanalista amigo, y como pensando en voz alta le dijo:

-¿Sabés qué pienso? Pienso que el psicoanálisis puede hacer muy poco por la gente que sufre. Pero, sabés, ese "poco" que puede hacer, es muchísimo. ¿No?

UNA JOYA EN LA HISTORIA DEL PSICOANALISIS

Ursula Hauser*

1. Introducción

Gracias al arduo trabajo de Johannes Reichmayr y Elke Muehlleitner y su investigación durante años, tenemos ahora acceso al rico material de estudio que representan los 119 Rundbriefe, correspondencia de más de 2,000 páginas escritas por Fenichel y enviada en ese período como cartas a sus amigas/os del grupo de los llamados "Freudo-Marxistas". El primer tomo incluye las cartas escritas todavía en Europa entre marzo de 1934 y julio de 1945, y el segundo las cartas clandestinas escritas durante su exilio en los Estados Unidos. A partir de 1942 las cartas son escritas en inglés y las anteriores están en alemán.

Reichmayr y Muehlleitner integran los textos a su contexto histórico, con una amplia introducción y con anotaciones históricas, biográficas y bibliográficas. Además la obra incluye al final un anexo con las biografías de todas/os los miembros del círculo íntimo de la correspondencia (Wilhelm y Annie Reich, Georg Geroe, Edith Jacobson, Kaethe Misch, Samuel Goldscheim, Edith Gyoemroei, Nic Hoel y Barbara Lantos), e información sobre todos los colegas nombrados en los textos. Se puede pensar que también recibían las cartas las siguientes personas: Berta y Stephanie Bornstein, Frances Deri, Claire Nathanson-Fenichel, Christine Olden, Hanna Heilborn, Emanuel Windholz y Martin Grotjahn. En el círculo más amplio de simpatizantes estaban: Erich Fromm, Jacob Kogan, Wera Schmidt, Sabina Spielrein, Hugo Staub, Frau Bers, Paula Heimann, Lotte Liebeck, Werner Kemper, Else Fuchs, Hellmuth Kaiser, Wilhelm Rohr, Harald Schjelderup, Anny Angel, Edith Buxbaum, Eduard Kronengold, Sandor Rado, Therese Benedek, Steff Bornstein, Berta Bornstein, Alfred Gross, Angel Garma, Ola Raknes, Hans Zulliger y Charles Odier.

El libro continúa con la bibliografía completa de Otto Fenichel, los índices de los nombres, lugares y países, de las organizaciones e instituciones, de los congresos, jornadas y eventos psicoanalíticos, de las revistas y de la literatura que utilizaba Fenichel en las cartas. Con este amplio anexo logran Reichmayr y Muehlleitner que esta obra deviniera también en un tipo de Enciclopedia de los años 1934-45 desde la perspectiva psicoanalítica.

* Johannes Reichmayr y Elke Muehlleitner, Otto Fenichel - 119 Rundbriefe, tomos I y II, Frankfurt a./M. y Basel, Stroemfeld, 1998.

¹ Respecto a este término véase el trabajo de Alejandro Vainer (2003) en la sección Noticias y Comentarios de Subjetividad y Cultura, Vol. 20.

La obra es un “terremoto”, la lectura se convierte en un muy intensivo estudio de la labor de Fenichel, y a través de ella nos introduce en una época turbulenta y de suma importancia para el desarrollo del psicoanálisis. Sin duda representa mucho más que una lectura psicoanalítica, al permitir asomarnos a la situación de las/los intelectuales bajo la dictadura de los nazis, y nos da conocimientos de las temáticas de emigración, exilio y enajenación a nivel individual y colectivo. La discusión entre psicoanálisis y marxismo, en especial las discrepancias entre Fenichel y Reich nos ofrecen una idea de la intensa lucha a nivel teórico y práctico para seguir construyendo el Psicoanálisis Crítico Social.

En los textos se profundiza acerca de los problemas de clínica y de técnica psicoanalítica, así como sobre los debates ideológicos-políticos entre los diferentes psicoanalistas. Leyendo entre líneas uno se puede imaginar los procesos emocionales intensos y difíciles entre los amigos, que en el caso de Reich llevaron a la ruptura de la amistad.

En el centro de la lucha de Fenichel estaba el ideal de elaborar colectivamente una teoría del psicoanálisis de fundamento marxista, llevada a cabo por un grupo de opositores dentro de las organizaciones oficiales. Pero no había suficientes colaboradores capaces. Por ejemplo no existía en el grupo ningún sociólogo, y apenas existían contactos con el Instituto de Investigaciones Sociales. Por lo tanto no se logró la construcción de una teoría marxista del psicoanálisis, sino más bien una crítica ideológica. Y ésta fue la fuerza de Fenichel. A pesar de que él se esforzó por motivar a sus colegas para la colaboración, se quedó solo con todo el trabajo. Finalmente Fenichel, con bastante resignación acerca del movimiento, entendía la lucha ya no para lograr un psicoanálisis marxista, sino más bien como una forma de sobrevivencia del psicoanálisis mismo.

La lectura de esta obra nos permite adentrarnos en las condiciones de trabajo de las/los colegas durante aquella época catastrófica en Europa, y al mismo tiempo nos invita y nos obliga a reflexionar nuestra situación profesional actual. Fenichel escribe desde el exilio en Los Ángeles, en la carta número 72 (noviembre 1940): “Los colegas de Berlín se distribuyeron en el mundo entero. Nos echamos de menos y tuvimos la impresión -con toda la razón- que era urgente tomar alguna influencia en el movimiento psicoanalítico, que estaba tan amenazado por el fascismo como por sus contradicciones internas. Al inicio del año 1934 envié la primera carta (Rundbrief) en el mundo, que describió la situación de los diferentes grupos locales dentro de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), que era verdaderamente desconsoladora”. Se trata de “salvar el psicoanálisis científico materialista (naturwissenschaftlich) y de seguir con el trabajo de investigación psicoanalítica marxista.”

Klaus Laermann², el crítico de la revista Frankfurter Rundschau publicó la obra con el título de ¡Amigos en el exilio, escuchen! y elogió la edición de la correspondencia de Fenichel como “perfecta y sensacional”. Por otra parte

² Frankfurter Rundschau, miércoles 25 de noviembre 1998, p. 14, “Literatura”, Frankfurt.

Manfred Zuefle³ tituló su introducción a la obra en el semanario suizo Woz como La conciencia política del psicoanálisis.

Russel Jacoby⁴ nos da en su libro *The repression of Psychoanalysis* (1983) la posibilidad de ampliar los conocimientos sobre la situación de Fenichel y las/los psicoanalistas en exilio en los Estados Unidos. Describe cómo sobrevivieron al proceso de adaptación forzada a las condiciones de exiliados, la mayor parte pagando como precio la des-politización. Solamente un grupo pequeño de freudianos de izquierda trató de luchar en contra de esta situación, siendo Fenichel con sus correspondencias un ejemplo de vanguardia.

Los editores Reichmayr y Muehleitner reconocen en Fenichel un historiador del movimiento psicoanalítico, más allá de sus grandes méritos en el campo clínico, ya que al mismo tiempo que realizó el proyecto de la correspondencia escribió la obra que todavía hoy es un "clásico" en los estudios del psicoanálisis, *Teoría psicoanalítica de neurosis*, que se publicó en 1945.

Fenichel murió el 22 de enero 1946 en Los Ángeles, con sólo 49 años de edad.

2. Nacimiento e historia de las cartas (Rundbriefe) ⁵

Fenichel se mudó en 1922 de Viena a Berlín, donde trabajó como docente en el Instituto de formación de la Asociación Psicoanalítica de Berlín. Los destinatarios de las cartas se conocían desde el Seminario de Niños y trabajaban juntos como colegas en el Instituto Psicoanalítico de Berlín. Este seminario se dividió, y a pesar de que no representaba una corriente política, un grupo se encontró a partir del año 1932 informalmente para la discusión de cuestiones psicoanalíticas-marxistas. A partir de esta agrupación se formó el "círculo interno". Con excepción de Edith Jacobson todas/os emigraron en 1933. Fenichel abandonó Berlín en el otoño de 1933, emigrando a Oslo, donde fue nombrado en 1934 secretario de la asociación noruega-danesa de la IPA.

Con una retrospectiva sobre el nacimiento y el desarrollo de la correspondencia Fenichel diseñó, en la carta 72 del 25 de noviembre de 1940, un esquema de su historia, en la cual señaló dos eventos que fueron determinantes para la primera fase y la construcción del círculo íntimo. Estos ilustran además cómo la presión de la situación externa política empezó a influir sobre el movimiento psicoanalítico. El aumento del "miedo a la política" condujo al hecho de que el ala "izquierda" del movimiento psicoanalítico terminara aislada.

"En el año 1931, cuando yo era redactor de 'la revista', Freud ordenó, cuando hubo leído el borrador del trabajo de Reich *El carácter masoquista*, que este trabajo solamente podría ser publicado con una nota suya al pie, lo que habría

³ Woz N° 30, 29 de julio 1999, p. 13, "Sociedad", Zürich.

⁴ JABOBY, Russel, *The Repression of Psychoanalysis - Otto Fenichel and the Political Freudians*, Basic Books, New York, 1983.

⁵ Tomo I, pag. 15-19, traducción del texto alemán de Reichmayr y Muehleitner por Ursula Hauser.

sido muy incómodo para todos los psicoanalistas socialistas. Motivado por este incidente convoqué en Berlín a los analistas 'de izquierda', para acordar lo que fuésemos a hacer. Intentamos motivar a Reich a hacer ciertos cambios, cosa que él rechazó rotundamente. El asunto se resolvió mas tarde, cuando Freud renunció a su nota al pie, con la condición de que se publicara el trabajo divergente de Bernfeld. Esta fue nuestra primera reunión" (carta 72, punto 1). En su nota al pie Freud se proponía escribir que Wilhelm Reich fue miembro del Partido Comunista y que el bolchevismo limita la libertad de investigación científica de la misma forma que la iglesia.

Freud además desplazó de Berlín a Viena, en 1932, la redacción de los dos órganos oficiales de la Asociación Psicoanalítica Internacional, la Revista Internacional de Psicoanálisis e Imago. Con esta medida Fenichel perdió el puesto en la redacción que había asumido en 1931 como seguidor de Sandor Rados, cuando éste se mudó a Nueva York. Freud acusó a Fenichel y Reich de "agresores bolcheviques" diciendo que utilizaron la revista para fines de propaganda política.

"Poco después apareció la publicación reaccionaria 'Psicoanálisis y Política' en la revista El movimiento psicoanalítico. Esto determinó nuestra segunda reunión. Desde entonces nos reunimos 'informalmente', al inicio para discutir cuestiones de índole política del movimiento, y a menudo nos presentamos ingenuamente como 'fracción' en la Asociación de Berlín. Pronto se agregó a esta actividad política la científica: nos reunimos en la casa de Reich para la discusión de cuestiones marxistas-psicoanalíticas (¿o entre marxismo y psicoanálisis?), y recuerdo especialmente dos noches con la temática de 'psicoanálisis y religión' y 'psicoanálisis y pedagogía', porque aclararon los errores de la corriente psicoanalítica de 'interpretación burguesa'. Esta primera fase de nuestro trabajo encontró su fin con la toma de poder de Hitler" (carta 72, punto1).

La situación de exilio y la evaluación de que todo el movimiento psicoanalítico estaba amenazado determinaron el nacimiento de la correspondencia. Las reuniones en Berlín fueron remplazadas finalmente por las cartas. Fenichel escribió: "Los colegas de Berlín se distribuyeron por el mundo entero. Nos extrañamos y al mismo tiempo nos pareció -con toda razón- que nuestra influencia dentro del movimiento psicoanalítico, amenazado también internamente por el fascismo, sería más importante que nunca. En la primavera de 1934 envié la primera carta, que describió la situación de los grupos locales de la Asociación Psicoanalítica Internacional, situación que era verdaderamente desconsoladora por entonces. En Pascuas de 1934 di una conferencia en Oslo, Corrientes actuales dentro del psicoanálisis. Hace poco leí de nuevo el manuscrito, y tengo que admitir que no rechazo nada de lo dicho entonces; antes del Congreso en Lucerna la situación científica verdaderamente era tal, que la destrucción total del psicoanálisis constituía una amenaza real. Aquéllos de nosotros que participaron en la Jornada de Oslo en Pascuas de 1934 nos decidimos entonces a establecer una colaboración más intensa, con el objetivo central que la tarea política del movimiento fuese: 'Salvar el análisis científico

materialista', pero que también admitía como función importante el trabajo de investigación marxista-analítico. Yo fui el encargado de mantener el contacto entre los colegas a través de cartas regulares" (carta 72, punto 1). En retrospectiva, Fenichel evaluaba las cartas de los primeros dos años como políticamente "infantiles". Una segunda fase de la correspondencia empezó después de su crítica, elaborada durante una reunión del círculo íntimo en la celebración del XIV Congreso Psicoanalítico Internacional en Marienbad.

"Volvemos a la discusión de Marienbad: ésta analizó todas las limitaciones de las cartas (Rundbriefe) y se esforzó por no dejar surgir ilusiones. Se aclaró que existía una parálisis general en relación con todos los trabajos ideológicos, y se señaló las diferencias profundas en el campo del marxismo económico, y por lo tanto cuan limitadas fueron nuestras expectativas desde el inicio. A pesar de esto se deseaba una continuación de las cartas, pero que éstas tendrían que cambiar su tarea y su carácter para servir, a partir de ahora, a los siguientes dos objetivos: a) la información personal sobre los acontecimientos dentro del movimiento psicoanalítico; b) la información mas completa posible sobre la literatura que aparecía con poca frecuencia en el campo psicoanalítico-social" (carta 72, punto1).

Fenichel no tenía ilusiones sobre el hecho de que las cartas no iban a cumplir con la plataforma por las que se las ideó, así como que sus metas eran demasiado altas. Sin embargo la pretensión de querer alcanzar una evaluación de la situación general del psicoanálisis, determina el valor historiográfico y su significación, en tanto constituyen el único diario intelectual del movimiento psicoanalítico. Fenichel pensó, que las cartas "en realidad" produjeron poco. "La prioridad de salvar el psicoanálisis y la IPA fue más bien obra de Anna Freud y de la Asociación de Viena, aun cuando el trabajo de nuestros amigos en Londres en contra de Melanie Klein y el alto prestigio del grupo de Praga no carecieron de influencia. El destino del análisis se fue desplazando más y más de la disputa adentro de la IPA entre Melanie Klein o Roheim, y sobre cual de ambos conseguiría más seguidores, hacia los grandes eventos políticos, en los cuales nosotros no pudimos tener ninguna influencia [...] En Oslo, Londres y Praga sin duda operaban diferentes colectivos de trabajo 'marxista-analítico', en los cuales los participantes seguramente aprendían mucho, pero todos estos grupos se disolvieron por la depresión política generalizada, y también porque todos nosotros tuvimos que trabajar demasiado en la clínica y, por último, porque no hubo ningún profesional sociólogo entre nosotros. Los planes que esbozamos para organizar una escuela de verano fracasaron por falta de tiempo y dinero. Nuestro trabajo científico se quedó en lo clínico-individual, en gran medida porque todos éramos analistas y no sociólogos. Entre estos trabajos clínicos seguramente existen logros importantes, pero éstos se hubieran desarrollado igual sin nuestra organización de correspondencia. Curiosamente sobrevivieron muy pocos de los trabajos del campo de intereses específicos de nuestro círculo. Quisiera nombrar aquí el trabajo de Edith Jacobson, Sobre la construcción del Super-Yo de la mujer, y mis trabajos El impulso de acumular riqueza; Psicoanálisis, guerra y paz; Antisemitismo; y Triunfo y trofeo" (carta 72, punto 1). Ya en el año 1940 Fenichel se convenció

de que la correspondencia se había convertido más o menos en su asunto personal y privado, y que por cierto se había cumplido con las dos tareas de Marienbad. Sin embargo sufría por la falta de colaboración de los colegas, y además tendría que definirse de nuevo ante la situación cambiante:

“1. Las condiciones actuales imposibilitan el contacto amplio con Europa y Asia. Desde hace mucho ya no envío a los colegas de allá cartas (Rundbriefe), sino nada más que apuntes personales que les informan brevemente sobre algunos asuntos importantes.

2. En los Estados Unidos los miembros del llamado grupo son en gran parte indolentes, algunos limitados, a pesar suyo, para desarrollar una participación activa. Por otra parte existen entre ellos tantas opiniones discrepantes sobre cuestiones básicas, que la colaboración parece a veces imposible. Dada mi actitud hacia la Asociación Psicoanalítica Americana fui acusado por algunos de nuestro círculo como ‘oportunista perezoso’, porque quería evitar la ruptura abierta. También me señalaron como ‘rígido principista’, que no quiere entender que hay que cambiar las ideas en condiciones cambiantes. Se subrayó que no nos conviene arriesgar la unión del psicoanálisis en los Estados Unidos por causa de ‘unos cuantos legos’. Tengo que decir en esta oportunidad que considero muy importante llevar a cabo actualmente una profunda discusión entre amigos, si eso fuese posible. Recién ahora he comparado nuestra actual situación en los Estados Unidos con aquella de nuestro grupo en el congreso de Lucerna. Nosotros estuvimos entonces en la ‘oposición’, pero convencidos que esta oposición nada más podría ser exitosa ‘dentro’ de la organización. Lo mismo he estado pensando acerca de nuestra actual relación con la Asociación Americana de Psicoanálisis. Me parece que el psicoanálisis todavía está tan aislado y odiado en el mundo, que corre el riesgo de desaparecer si carece de una organización sólida que agrupe a sus seguidores. Pero algunos acontecimientos de los tiempos actuales me hicieron reflexionar. ¿No será quizás el caso que la rígida orientación “mdicocéntrica” de las organizaciones bloquee el desarrollo científico, y esta orientación influye ahora más que la resistencia general en el mundo? [...]” (carta 72, punto 1).⁶

Fenichel sabía que la correspondencia representaba “para algunos colegas el único verdadero contacto con el mundo psicoanalítico de afuera. Pero esta ayuda personal es algo distinto que la tarea que hemos definido en Marienbad para la correspondencia. También me cuestan mucho tiempo, dinero y energía. También estoy dudando si una colección y una selección crítica de la literatura analítica-sociológica, como la que he hecho desde cuatro años, es importante” (carta 72, punto 1).

Fenichel se cuestionó si la correspondencia tendría que ser continuada, cambiada o terminada. Los receptores de las cartas se decidieron por la con

⁶ Estos apuntes de Fenichel hacen referencia a la política institucionalizada de la Asociación Psicoanalítica Americana de no aceptar profesionales que no fueran médicos en los institutos de formación reconocidos por la IPA. Si bien esto ha cambiado en los últimos años, el psicoanálisis de la APA sigue primordialmente en manos de médicos

tinuación. Las siguientes etapas de la correspondencia en los Estados Unidos se desarrollaron a continuación, cambiando aspectos en la construcción, en la frecuencia de los envíos y en la forma. Fenichel expresó de nuevo sus dudas sobre el sentido de la correspondencia. No volvió a participar desde 1940 en los congresos de la Asociación Americana de Psicoanálisis, así como tampoco se organizó otra reunión del círculo interno. Fenichel continuó con las cartas hasta el penúltimo envío del 13 de mayo de 1945, y la última carta, número 119 del 14 de junio 1945, explica en una página su terminación.

3. Palabras de Fenichel

En los siguientes párrafos quisiera ofrecer una “muestra” introductoria de las 2.000 páginas escritas por Fenichel; obviamente es imposible dar más que una idea, y es de esperar que despierte el interés y la curiosidad para querer conocer más. Ojalá que esta obra se traduzca al español, para ampliar los conocimientos latinoamericanos sobre la búsqueda ideológica y el trabajo teórico y práctico del grupo de freudo-marxistas, incluyendo los debates mantenidos con el partido comunista alemán y con la IPA. No es casualidad que este importante material de la historia del movimiento psicoanalítico sólo existe en alemán (y parte en inglés), no hay interés en difundir el trabajo de la izquierda freudiana y, al contrario, grandes partes de psicoanalistas en América Latina no conocen esta parte de la historia del psicoanálisis. El “mainstream” del psicoanálisis no se interesa por la discusión crítica social y política, o incluso la reprime, apoya un psicoanálisis domesticado, adaptado a la ideología dominante, que no chocha ni con dictaduras ni se interesa por el contexto actual de la globalización. Se concentra en lo “intrapsíquico”, excluyendo la dialéctica entre la realidad interna y la realidad externa, además de otras posturas que se hicieron “humanistas” (un ejemplo es Erich Fromm), reconciliándose con la religión y con la ideología burguesa.

Retomamos aquí la primera y la última carta de la correspondencia, así como anteriormente hemos citado algo de la carta número 72. Esta selección es personal, sin ninguna otra evaluación que la idea de que es importante el inicio y el final, nacimiento y muerte. El análisis interminable continuará, y la imaginación ayudará a las/los lectores que por el momento tienen que renunciar al deseo de conocer toda la correspondencia. Esperamos que la frustración apoye la búsqueda por encontrar traductores.

Primera carta, Oslo, en marzo 1934⁷

“Queridos colegas,

Todos estamos convencidos de que en el psicoanálisis de Freud está el germen de una futura psicología dialéctico-materialista, y que por lo tanto el cuidado y la ampliación de esta ciencia es muy importante. Si no creyéramos esto, no seríamos psicoanalistas de profesión. También seguimos con la

⁷ Tomo I, p. 35, traducción del alemán de Ursula Hauser.

convicción de que el cuidado y la ampliación del psicoanálisis, el cual se enfrenta con resistencias por razones conocidas, favorablemente se desarrollan con grupos de trabajo, que tratan de realizar su tarea positivamente sin interferencias exteriores. Todas las razones que justificó Ferenczi para la fundación de la IPA (1910) todavía existen hoy, más aún, me parece que con mayor fuerza. La manera como el psicoanálisis se introduce en el pensamiento público, en especial en el psiquiátrico y el pedagógico, no es siempre una victoria del psicoanálisis; no necesariamente significa que por fin renuncia a su aislamiento, cambia su nomenclatura y suaviza uno u otro aspecto de su enseñanza para encontrar una aceptación en todos lados; este camino mas bien a menudo es una manera sublime de matarlo, como Freud lo advirtió.

Freud escribió una vez sobre la línea complementaria entre experiencia actual y disposición neurótica: cuanto más dura es la experiencia real, mas fácilmente enferma un ser humano, aunque tuviese sólo una leve disposición neurótica en su infancia. Por supuesto, también es valido para recidivas. Ante condiciones especialmente difíciles de vida, las actitudes neuróticas vuelven aún después de un análisis exitoso, ni que decir después de un análisis fracasado. Y junto con las viejas actitudes neuróticas por supuesto reaparecen también todas las viejas resistencias. Solamente así podemos explicar el reflejo científico de los grandes movimientos políticos dentro de la IPA.

La inseguridad existencial y el miedo a la amenaza por las consecuencias revolucionarias del psicoanálisis conllevan a los analistas hacia recidivas y viejas resistencias, que le hacen olvidar su saber psicoanalítico, como lo ocurrido en aquellos tiempos con Rank”...

(Fenichel sigue después describiendo la situación institucional y las discusiones teóricas y políticas en los diferentes grupos locales en Alemania, Austria, Inglaterra, Hungría, Países Bajos, Unión Soviética, Estados Unidos, India, Japón, Escandinavia, Checoslovaquia, Palestina, Brasil, Italia, Lituania, España, Polonia).

Ultima carta en Los Ángeles, 14 de julio 1945⁸

Esta será la última carta (Rundbrief).

“Más o menos hace dos años les pedí admitir el carácter ficticio de nuestra “organización” en esta “correspondencia”, apuntando que no existía un grupo real, y que actualmente éste se reduce a mí mismo enviando anotaciones y criticas de trabajos psicoanalítico-sociológicos a mis amistades. Estoy cuestionando si en estas circunstancias es válida la edición de la correspondencia. Ustedes recuerdan que en aquel tiempo muchos respondieron afirmativamente y me pidieron continuar.

El desarrollo del psicoanálisis en el mundo, y en especial en este país

⁸ Tomo II, pag. 1945, traducción del ingles por U.H.

(Estados Unidos), ha ido en una dirección que no hace tan necesaria la lucha por una “correcta aplicación del psicoanálisis a la sociología”, sino más bien la lucha por la existencia real del psicoanálisis freudiano. Me imagino que el desarrollo irá en dirección de formar “fracciones de psicoanalistas” dentro de diferentes “asociaciones psicoanalíticas”. Los miembros de estas presentes y futuras fracciones no serán, naturalmente, idénticos a aquéllas que pretenden la comprensión sociológica (marxista) del psicoanálisis (application on sociology). Tarde o temprano, algo como la “correspondencia” nacerá en varios lugares que son muy diferentes a los nuestros. Yo dudo si una colección de trabajos en aspectos sociológicos tendrá un valor en sí. Lo estoy dudando sobre todo porque prefiero utilizar mi tiempo para tareas mucho más importantes.

Cuando visité Nueva York, donde encontré a varios de los destinatarios de los Rundbriefe, esperaba que alguno de ellos propusiera una reunión de nuestra “fracción”. En silencio pensé que tal deseo significaría que los Rundbriefe todavía tenían algún sentido. No sólo nadie expresó su deseo por realizar una reunión, sino que nadie siquiera mencionó la existencia de los Rundbriefe.”

4. Reflexiones personales

En buena hora tenemos en nuestras manos este importantísimo material de estudio sobre la historia del movimiento psicoanalítico, cuando la globalización del sistema económico neoliberal nos amenaza no sólo en nuestro continente sino quizás en el planeta entero. Freud plantea en “El provenir de una ilusión” una visión pesimista sobre el futuro humano, y Marx nos habla de la enajenación inevitable y del carácter fetichista de la mercancía (también del ser humano) en el sistema capitalista. Las formas de la dominación ciertamente han cambiado, son más sofisticadas, más violentas, más generalizadas. El desarrollo de la tecnología hacia la posibilidad de control social mundial total - con las ilusiones de la cibernética virtual, de los medios de comunicación masiva ampliamente distribuidos en el mundo-, ha tomado una dimensión prevista por pensadores y escritores de la entonces llamada “ciencia ficción” que ahora se hace realidad. ¿Cual realidad?

Vivimos una situación amenazada por el omnipotente sueño de Bush junior y su staff, que tratan de realizar lo que ya fue el delirio de anteriores presidentes, dictadores y Césares: instalar y gobernar con un sistema fascista hegemónico universal.⁹ El terrorismo de los Estados Unidos, actuado directamente con la imposición de la guerra en Irak, e indirectamente con la manipulación psicológica de las masas, para que se crea en la “misión salvadora” de ese país, está empezando a entrar en un proceso de fracaso. Los pueblos despiertan del “sueño americano” y lo reconocen como “la pesadilla del tercer mundo”; sin embargo el poder está en manos de la todavía más grande potencia mundial, y la lucha será dura y larga. Ahora sí, el planeta entero esta en peligro.

Desde el psicoanálisis y los estudios del inconciente es importante retomarel trabajo de los/las colegas del movimiento Sexpol y de los freudo-marxistas, porque la situación política ha cambiado en su forma, pero no en su contenido.

⁹ III Simposio de CLACSO en La Habana, octubre 2003, con la participación de Noam Chomsky, Samir Amin, Perry Anderson, Fidel Castro et.al.

Es importante releer el trabajo de Wilhelm Reich, "Psicología de masas del fascismo". Sin los estudios sobre la subjetividad en su proceso de adaptación y resistencia a un sistema socio-cultural específico (principio de realidad) y las reacciones desde el inconciente será imposible entender cómo funciona este proyecto del fascismo de los Estados Unidos y poder enfrentarlo con resistencia. La globalización tiene que internalizarse en la mente y la psique de la gente: de los obreros, amas de casa y también de los empresarios que si bien tienen aseguradas a corto plazo sus ganancias, pierden más y más su poder nacional limitado.

¿Qué es lo propio, qué es lo ajeno? Paul Parin¹⁰ argumenta desde el etno-psicoanálisis:

"Para la construcción de una dictadura el mecanismo de la identificación proyectiva es indispensable, la gente se identifica con lo que la ideología dominante les impone como 'felicidad'. Cada dictadura fascista necesita la fe ilimitada de los/las ciudadanos/as; quién no cree en la verdad y duda en la victoria, será convertido forzosamente y transformado en creyente, o será 'liquidado/a'. En los países occidentales las iglesias estuvieron predestinadas a satisfacer la necesidad de creencia y a organizar la convivencia de sus seguidores. En los estados eclesiásticos católicos se pudo reconocer un modelo para regímenes fascistas... las dictaduras fascistas siempre introducen un dogma de fe en su auto-estilización".¹¹

"En la constitución de los Estados Unidos se establece la separación de la religión del Estado. Las iglesias grandes se pronunciaron en contra de la guerra no legitimada (Irak): Los predicadores, que ya fueron seguidores de Ronald Reagan, ayudaron al creyente Bush Jr.; la voz de Dios le inspiraba directamente en su oído, sin mediación de la iglesia. Su guerra consecuentemente fue así legitimada y bendecida por Dios.

En muchas partes de los Estados Unidos nacieron últimamente memoriales del Holocausto. Estos no son lugares de duelo o de culto a los muertos. El boom del Holocausto no fue iniciado por judíos creyentes. El abuso que Israel hizo del terrible destino de los judíos para legitimar sus -forzadas- guerras contra los palestinos fue promovido por conservadores americanos belicistas para motivar a su gente a un ambiente de venganza. El mito ajeno ayuda a hacer popular la guerra para el control del petróleo también en las provincias". (p. 4)

Seguidamente Parin dice que, observando las dictaduras fascistas en el siglo XX, se pueden deducir seis condiciones que son constitutivas de ellas. Lo que este autor quiere decir es que sin éstas no se constituye el fascismo o se mantiene sólo por corto tiempo:

¹⁰ PARIN, Paul (2003), "El hombre viejo y la nueva guerra", en proceso de publicación, Zürich, p. 3.

¹¹ Para profundizar sobre este tema léase: GRIECO, Honorio y HAUSER, Ursula (1998), "Uruguay como ejemplo de dictaduras latinoamericanas?", en MODENA, Emilio (ed.), El síndrome fascista. Por un psicoanálisis de la nueva derecha en Europa, Psychosozial, Giessen, p.119-140

1. Un líder que personifica la dictadura: ¿Bush Jr.?
2. El dictador necesita un clan que lo apoye incondicionalmente.
3. La necesidad de una condición favorable: la guerra fría y el desplome de la Unión Soviética llevaron a los Estados Unidos al lugar del imperio único dentro del orden económico neoliberal mundial y de la globalización.
4. El dominio de los medios masivos de comunicación.
5. Anomía social, caos e irrespeto por las reglas que han condicionado el comportamiento humano.
6. La justificación religiosa/ideológica de los actos del dictador.

¿Será que el poder mundial fracasará por su propio delirio? ¿Será que el vencedor de la guerra de Irak reencontrará a través del tiempo el camino hacia una "política real"? ¿Tendrá la gente en muchos países que soportar más injusticia, más sufrimiento, hasta que los Estados Unidos mismos tomen conciencia?

Parin termina diciendo: "El hombre viejo, que escribe estas líneas, ya no quiere hablar de 'esperanza'. La dimensión del sufrimiento es demasiado grande." (p. 46).



Otto Fenichel (Berlin)

Freud, Fenichel, Parin, nuestros "padres" psicoanalíticos y muchos/as psicoanalistas más se confrontan con el pesimismo, y la humanidad entera vive el riesgo de desaparecer. Quizás la obra de Johannes Reichmayr y Elke Muehleitner, que demuestra la inmensa lucha de Otto Fenichel para tratar de seguir el contacto y la organización revolucionaria con sus colegas, signifique una luz en tiempos oscuros. Aprendemos con esta obra que la opresión también refuerza la resistencia, que los lazos afectivos entre los seres humanos son prioritarios, que a solas no se puede lograr ninguna meta. Estas ideas fueron también la inspiración y la motivación en la izquierda psicoanalítica para organizarse en Plataforma internacional que duró 20 años desde 1969. Estas ideas fueron una respuesta a la guerra de Vietnam, un apoyo a las guerras de liberación del colonialismo en África, más adelante una solidaridad con Nicaragua Sandinista, una lucha en contra el auge y luego contra el fascis-

mo de las dictaduras en América Latina. Significan el esfuerzo para unir los grupos progresistas dentro del movimiento psicoanalítico europeo y latinoamericano y construir lazos de solidaridad con los movimientos populares (feministas, ecologistas, gays, etc.).

Cuando Plataforma Internacional se disuelve en 1989 algunas/os de nosotras/os continuamos la misma idea a través de los siete Encuentros de psicoanalistas marxistas latinoamericanos/as y psicólogas/os cubanos/as en La Habana, Cuba. También este movimiento terminó a finales del año 1998.

Sin duda dentro de estos movimientos hubo importantes residuos de resistencia a la adaptación/domesticación del psicoanálisis: en Zürich se reorganizó en 1976 de forma autónoma el PSZ (Seminario Psicoanalítico de Zürich) separándose de la IPA, y continúa con mucha fuerza el camino de una institución democrática, autogestionaria y con la integración de los estudios críticos sociales. Zürich además es la cuna del Etnopsicoanálisis¹², corriente crítico-social con estudios culturales que se realizan en el mundo entero desde una perspectiva marxista amplia¹³. En Cuba se integró el año pasado (2003) el psicoanálisis y el psicodrama psicoanalítico en la Sociedad Cubana de Psicólogas/os, y se realizan desde el año 1996 cursos de formación en psicoanálisis en la Universidad de La Habana con la colaboración de colegas de Plataforma Internacional y el apoyo de la ONG medi-Cuba suiza. En Centroamérica, en Costa Rica, inauguramos recientemente el CEP de ASPAS (Centro de Estudios Psicoanalíticos de la Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social) con una propuesta de formación psicoanalítica desde nuestra corriente crítico-social, incluyendo el etnopsicoanálisis, los estudios de género y las teorías de las relaciones objetales. En los países ex-socialistas de Europa también se están retomando y formando grupos de psicoanálisis. Es de esperar que todas/os aprendamos de la amarga enseñanza de la historia, para limar nuestros instrumentos e integrarlos a la lucha de los movimientos populares de la anti-globalización y en contra del fascismo.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (2002), *Pensamiento y acción*, Zorzal, Buenos Aires.
- CHOMSKY, Noam (2001), *El terror como política exterior de Estados Unidos*, Zorzal, Buenos Aires.
- DAHMER, Helmut (1983), *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, Siglo XXI, México.
- FENICHEL, Otto (2000), *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Paidós, México.
- FREUD, Sigmund (1979), "El porvenir de una ilusión", en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo XXI.
- GRAMSCI, Antonio (2000), *Para una historia de los intelectuales*, Nueva Vision, Buenos Aires, 6ª ed.

¹² HAUSER, Ursula, "Introducción a la investigación social desde el etnopsicoanálisis", revista *Subjetividad y cultura*, México, N° 19, 2003.

¹³ REICHMAYR, Johannes, *Etnopsychanalyse*, Psychosozial, Glessen, 2002.

GUINSBERG, Enrique (2001), *La salud mental en el neoliberalismo*, Plaza y Valdes, México.

HOBSBOWM, Eric (2000), *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Crítica, Barcelona.

JACOBY, Russell (1983), *The represi3n of Psychoanalysis. Otto Fenichel and the PoliticalFreudians*, Basic Books, N. York.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich (1845), *La ideología alemana*, Nueva Decada, San José.

MARX, Karl (1968), *Manuscritos de economia y filosofía*, Alianza, Madrid.

MODENA, Emilio (ed.) (1998), *El síndrome del fascismo. Para el psicoanálisis de la Nueva derecha en Europa*, Psychosozial, Giessen.

REICH, Wilhelm (1973), *La psicología de masas del fascismo*, Roca, México.

REICHMAYR, Johannes (2002), *Etnopsychoanalys*, Psychosozial, Giessen.

— (2003), *Lexikon biografico de Etnología, Etnopsicoanálisis y de la Terapia psicoanalítico intercultural*, Psychosozial, Giessen.

— y MUEHLEITNER, Elke (Ed.) (1998), *Otto Fenichel, 119 cartas de Correspondencia (Rundbriefe)*, Stroemfeld, Frankfurt a./M. y Basel, tomos I y II.

COLABORADORES EN ESTA EDICION AUTORES

EDDY CARRILLO R.

Psicoanalista. Maestría Psicología Clínica (Nova University, Florida), Maestría en Psicología Evolutiva (Columbia University, Nueva Cork). Profesor y Supervisor Clínico de la Maestría en Psicología Clínica de Orientación Psicoanalítica de la Universidad Independiente de Costa Rica. Director y miembro fundador del CEP (Centro de Estudios Psicoanalíticos de ASPAS). Miembro de la Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social. Miembro Afiliado del William Allanson White Institute for Psicoanálisis, Nueva York.

ANA MARÍA FERNANDEZ

Directora. Programa de Actualización en "El Campo de Problemas de la Subjetividad". Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. Profesora Invitada a la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones. U.A.M. Xochimilco, México. Premio a la Producción Científica, Universidad de Buenos Aires 1993, 1994, 1995. Autora de El Campo Grupal. Notas para una Genealogía, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, La Mujer de la Ilusión, Paidós, Buenos Aires, 1993, La invención de la Niña, UNICEF. Buenos Aires, 1994, y su más reciente libro Instituciones Estalladas. Eudeba. Buenos Aires, 1999. E-Mail: anafer@psi.uba.ar

GUSTAVO GARITA SANCHEZ.

Miembro-Fundador del CEP de ASPAS. Realiza su trabajo clínico en consulta privada desde un marco de orientación psicoanalítica en ITARI. Actualmente profesor de la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica y Coordinador de la Carrera Desconcentrada de Psicología en la Sede del Atlántico y del Recinto de Paraíso de esta misma Universidad. Doctorando del Programa en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico U.C.R.: ggarita@cariari.ucr.ac.cr

URSULA HAUSER GRIECO

Psicoanalista (Seminario Psicoanalítico de Zurich). Psicoadramatista (Instituto Moreno de Ueberlingen). Doctorado en Etnopsicoanálisis (Universidad de Klagenfurt, Austria). Fundadora de ASPAS (Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social). Fundadora de ICOPSI (Instituto de Psicodrama Psicoanalítico). Miembro fundadora del CEP (Centro de Estudios Psicoanalíticos). Profesora de Etnopsicoanálisis del Instituto de Investigaciones Sociales, UCR. Profesora de la Maestría en Psicología Clínica de Orientación Psicoanalítica (Universidad Independiente). Consulta Privada ITARI.

ELIA ANA MONGE

Es psicóloga y psicoanalista, Master en Psicología y en enero del 2005 graduada del Doctora en Educación del Programa de Doctorado Latinoamericano en Educación de la UCR. Ha sido formada en: Psicología (Universidad de Costa Rica), psicoanálisis (ITARI), psicosociología de la Familia (Universidad de la Habana y Universidad Nacional), Pedagogía Universitaria (Universidad Nacional), psicodrama psicoanalítico (ICOPSI y Escuela Mexicana de Psicodrama). E-mail: monge_elia_ana@hotmail.com

DANY NOBUS (Inglaterra)

Es profesor de la Universidad de Brunel del departamento de Psicología y Estudios Psicoanalíticos, donde dirige el Programa de Maestría en Psicoanálisis y Sociedad Contemporánea. Es también un Profesor Adjunto de Sociología en la Universidad de Massachusetts, y Miembro de la Facultad de Psiquiatría en la Facultad de Medicina de la Universidad de Creighton en Omaha, Nebraska. Su libro más reciente es: "Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis" (Routledge 2000). También es editor en jefe de la revista "Journal for Lacanian Studies".

JUAN CARLOS VOLNOVICH.

Médico y psicoanalista Argentino. Co-autor de Problemas de la interpretación en el psicoanálisis de niños (Gedisa, Barcelona, 1981) y de Marie Langer: mujer, psicoanálisis y marxismo (Contrapunto, Buenos Aires, 1989). Autor de El niño del "siglo del niño" (Lumen, Buenos Aires, 2000) y de Claves de la infancia (homo Sapiens, Rosario, 2000), además de múltiples artículos publicados en revistas profesionales de psicoanálisis y periódicos.



EN ESTE NUMERO

Juan Carlos Volnovich
EL PSICOANALISIS EN ASPAS

Eddy Carrillo R.
ACERCAMIENTOS A UN PSICOANALISIS CRITICO

Ursula Hauser
INAUGURACION DEL CEP DE ASPAS

Elia Ana Monge
**PENSAR LA FORMACION PSICOANALITICA DENTRO
DEL ENFOQUE CRITICO SOCIAL**

Gustavo Garita Sánchez
CONFERENCIA INAUGURAL

Ana M. Fernández
**GRUPOS DE FAMILIA: DE LA CRUELDAD,
SUS LINAJES Y COARTADAS**

Gustavo Garita Sánchez
**CUANDO EL ENVEJECIMIENTO ES LA OTREDAD...
REFLEXIONES ETNOPSICOANALITICAS
EN TORNO AL PROCESO DE ENVEJECIMIENTO**

Dany Nobus
**PENSAMIENTOS PARA EPOCAS DE
VIOLENCIA Y TORTURA**

Juan Carlos Volnovich
DAVID, BIEN VISTO Y OIDO

Ursula Hauser
UNA JOYA EN LA HISTORIA DEL PSICOANALISIS